

Antonius Liedhegener
Jens Köhrsen (Hg.)
Religion – Wirtschaft –
Politik
Wege zur
transdisziplinären Forschung

PVER
VALA
ERNG
LAGO



Nomos

Religion — Wirtschaft — Politik 24



Religion – Wirtschaft – Politik

P V E R
V A L A
E R N G
L A G O



Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik
Herausgegeben von

Prof. Dr. David Atwood, UZH / Prof. Dr. Martin Baumann, LU /
Prof. Dr. Paul Dembinski, FR / Prof. Dr. Gerd Folkers, CH /
Prof. Dr. Jens Köhrsen, BS / Prof. Dr. Antonius Liedhegener, LU /
Prof. Dr. Jürgen Mohn, BS / Prof. Dr. Wolfgang Müller, LU /
Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Vorsitz), BS / Prof. Dr. Konrad Schmid, UZH /
Prof. Dr. Jörg Stolz, LAU

Band 24

Antonius Liedhegener | Jens Köhrsen (Hg.)

Religion – Wirtschaft – Politik

Wege zur transdisziplinären Forschung

P V E R
V A L A
E R N G
L A G O



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

978-3-290-22076-1 : Pano Verlag (Print)
978-3-290-22077-8: Pano Verlag (ePDF)
978-3-7560-0875-9: Nomos Verlag (Print)
978-3-7489-1615-4: Nomos Verlag (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748916154>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

*In dankbarer Erinnerung
dem Kollegen und Freund*

Prof. Dr. Markus Huppenbauer

*(*1958 – †2020)*

Vorwort

Wer sich in der Gegenwart mit Religion beschäftigt, stößt vor allem auf eine Tatsache: Die Phänomene, die wir gemeinhin in den Bereich der „Religion“ einordnen, sind vielfältig und unüberschaubar geworden. Alte, vor allem christliche Traditionen und Kirchen stehen neben neuen religiösen Minderheiten aus verschiedenen Teilen der Welt, spirituellen Angeboten aller Art, popkulturellen Religionsangeboten in Großstädten sowie im Internet und neuen Weltanschauungsangeboten, die sich im Rahmen von zahlreichen Krisen ausbreiten. Ob soziale Identitäten, Ernährungsgewohnheiten, Konsumverhalten oder Umweltschutz – es gibt nur wenig, was Menschen in der Gegenwart nicht als ihr „Heiligstes“ erscheinen kann. Historisch und religionswissenschaftlich betrachtet, gilt die Feststellung der großen Vielfalt von Religion selbstverständlich mehr oder weniger von Anfang an. Neu und für unsere Gegenwart charakteristisch scheint es aber zu sein, dass diese Wahrnehmung von Religion als einer unüberschaubaren Vielfalt im Alltagsbewusstsein westlicher Gesellschaften angekommen ist. In dem Maße, wie Religion in den Bereich des Vielfältigen, Wählbaren und Austauschbaren gelangt, erhöht sich auch die Chance, entsprechende Angebote ganz auszuschlagen. Auf der individuellen Ebene ist religiöse Indifferenz ein zunehmendes Phänomen. Was aber bedeutet dies für unsere Gesellschaften?

Der vorliegende Sammelband lotet die Rolle von Religion in hochmodernen Gesellschaften neu aus. In inter- und transdisziplinärer Perspektive greift er alte wie neue Themen der Religionsforschung auf und präsentiert den aktuellen Kenntnisstand der Forschung. Seine Beiträge sind in einem längeren Arbeitsprozess im Kontext des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) entstanden. Das 2008 gegründete ZRWP hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Wechselverhältnis von Religion, Wirtschaft und Politik zu analysieren und einer inter- und transdisziplinären Religionsforschung inhaltlich, methodisch und organisatorisch den Weg zu bahnen. Der Sammelband dokumentiert einen Teil dieses Schaffens. Er zieht eine problemorientierte Zwischenbilanz und beinhaltet dazu auch Gespräche der Autor:innen, die dialogisch auf die untersuchten Schnittfelder von Religion, Wirtschaft und Politik eingehen und die Möglichkeiten weiterer Studien ausleuchten. Der Ausgangspunkt des Sammelbandes ist die Grundlagenvorlesung des Joint Degree Masters Religion – Wirtschaft – Politik

(MA RWP), den das ZRWP an den Universitäten Basel, Luzern und Zürich anbietet. Der leider viel zu früh verstorbene Kollege und geschäftsführende Direktor des ZRWP Markus Huppenbauer (1958–2020) hat das Fundament dafür gelegt, diese Zwischenbilanz in Angriff nehmen zu können und nach dem von Antonius Liedhegener, Andreas Tunger-Zanetti und Stephan Wirz herausgegebenen Auftaktband des ZRWP von 2011 einen zweiten Überblicksband vorzulegen. Ihm, dem das ZRWP, der Studiengang, die Kolleg:innen und die Studierenden viel verdanken, ist dieser Band gewidmet.

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel war die vom Schweizerischen Nationalfond (SNF) und der Forschungskommission der Universität Luzern geförderte Konferenz der Autorinnen und Autoren des Bandes vom 14. bis 16. November 2023 an der Universität Luzern. Unter aktiver Beteiligung der Studierenden des Masters wurden die Entwürfe der Aufsätze intensiv diskutiert und inter- sowie transdisziplinäre Schnittpunkte ausgelotet. Die Herausgeber sind glücklich und dankbar, das Werk hiermit der Wissenschaft und Öffentlichkeit übergeben zu können.

Es ist uns mehr als eine angenehme Pflicht, all jenen zu danken, die diesen Sammelband möglich gemacht haben. Zuerst und vor allem ist den Kolleginnen und Kollegen zu danken, die sich auf das Abenteuer eines gemeinsamen Prozesses des Lehrens und Schreibens eingelassen und dieses Abenteuer mit diesem Werk zu einem guten Abschluss gebracht haben. Sodann danken wir unseren Studierenden im MA RWP für das große Engagement insbesondere im Rahmen der Vorlesungen und der genannten Konferenz. Ihr Interesse, ihre Kenntnisse und ihre konstruktiven Rückmeldungen haben die Begegnung, den wissenschaftlichen Austausch und die einzelnen Texte bereichert. Wir hoffen, dass die Beiträge des Bandes für nachfolgende Studierende und Doktorierende am ZRWP und darüber hinaus ein gewinnbringender Startpunkt und Ansporn sind, eigene Beiträge zur inter- und transdisziplinären Religionsforschung in Angriff zu nehmen.

Herzlich danken wir der Forschungskommission der Universität Luzern und dem Schweizerischen Nationalfond für die finanzielle Förderung der Konferenz sowie dem ZRWP für die Aufnahme des Bandes in die Buchreihe und die Bereitstellung der finanziellen Mittel für die Erarbeitung und Drucklegung des vorliegenden Werkes. Ein herzliches Dankeschön geht an den Nomos Verlag und insbesondere Frau Beate Bernstein für die angenehme und reibungslose Zusammenarbeit bei der Drucklegung. Ein großer Dank gilt nicht zuletzt dem Team des ZRWP an der Universität Luzern. Dr. Silvia Martens und Dr. Anastas Odermatt haben die Konferenz mitbetreut. Die Aufbereitung des Manuskripts für die Drucklegung haben

Laura Hoffman MA und Milan Weller MA umsichtig und zuverlässig unter Anleitung von Dr. Anastas Odermatt bewerkstelligt.

Luzern/Basel, den 30.4.2024

Antonius Liedhegener
Jens Köhrsen

Inhaltsverzeichnis

Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen

Inter- und transdisziplinäre Religionsforschung für demokratische
Gesellschaften – oder: Warum es dieses Buch braucht 15

Disziplinäre Verankerungen. Grundlagen und Forschungsstand

Daria Pezzoli-Olgiati

«Religion» in der Religionswissenschaft.
Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen
Konzeptes 37

Reinhold Bernhardt

Religion und Interreligiosität. Eine theologische Perspektive 71

Jens Köhrsen

Wirtschaft und Religion. Zugänge der Religionsökonomie 87

Antonius Liedhegener

Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft 119

Interdisziplinäre Forschungsfelder

Religionspolitik in liberalen Demokratien

Marianne Heimbach-Steins

Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozialemthischer Perspektive 161

Antonius Liedhegener

Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien 189

Marianne Heimbach-Steins und Antonius Liedhegener

Die religionspolitische Praxis komplementär erforschen. Ein
transdisziplinäres Gespräch 217

Klimawandel und Religion

Jens Köhrsen

Klimawandel und Religion in lokalen und nationalen Kontexten 227

Katharina Glaab

Religion und die internationale Klimapolitik 253

Katharina Glaab und Jens Köhrsen

Klimawandel und Religion.
Ein interdisziplinäres Gespräch 271

Management und Religion

Gotlind Ulshöfer

Management und Religion 281

Dorothea Alewell

Management und Religion.
Überlegungen aus der Perspektive der Personalwirtschaftslehre 303

Dorothea Alewell und Gotlind Ulshöfer

Religion und Management.
Ein transdisziplinäres Gespräch 327

Digitalisierung und Religion

Thomas Schlag

Digitale Religion und Digitale Theologie – Intra-, inter- und
transdisziplinäre Perspektiven 337

Kerstin Radde-Antweiler

Digitalisierung und Religion aus religionswissenschaftlicher
Perspektive 363

Thomas Schlag und Kerstin Radde-Antweiler

Religion und Digitalisierung.

Praktisch-theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven 385

***Politische Gewalt und Religion.
Aktuelle Entwicklungen***

Elham Manea

Religion und Bürgerkrieg 399

Johannes Saal und Antonius Liedhegener

Religion und politische Gewalt.

Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und
Terrorismus 429

Antonius Liedhegener, Elham Manea und Johannes Saal

Religion und politische Gewalt erforschen.

Ein transdisziplinäres Gespräch 465

***Identitätspolitik, Soziale Identitäten und Religion.
Aktuelle Entwicklungen***

David Atwood

Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit.

Theoriendebatten 473

Antonius Liedhegener und Anastas Odermatt

Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen

Demokratien. Empirische Befunde 503

David Atwood, Antonius Liedhegener und Anastas Odermatt

Identität und Identitätspolitik.

Ein transdisziplinäres Gespräch 533

Register und Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Autorinnen und Autoren 543

Register 545

Inter- und transdisziplinäre Religionsforschung für demokratische Gesellschaften – oder: Warum es dieses Buch braucht

1) Der Wandel von Religion und Religionsbezügen in der Öffentlichkeit

„The many altars of modernity” – mit diesem Titel seines 2014 erschienenen Buchs hat Peter L. Berger Religion auf prägnante und provokative Weise in ihrem aktuellen gesellschaftlichen Kontext verortet (Berger 2014). Die „vielen Altäre“ verweisen auf die Vielfalt und die zunehmende Pluralisierung von Religion in der Gegenwart. Dies widerspricht nur auf den ersten Blick den zahlreichen sozialwissenschaftlichen Diagnosen, die einen anhaltenden Rückgang von Religion aufzeigen (Liedhegener 2014; Pickel 2013; Pollack und Rosta 2015; Stolz et al. 2014; Stolz et al. 2022). In den westlichen Gesellschaften sind die etablierten Kirchen und mit ihnen die Traditionen des lateinischen Christentums nach Jahrzehnten des schleichenden Niedergangs in eine ernstzunehmende Krise geraten (Wunder et al. 2023). Selbst die USA, die von vielen als leuchtendes Beispiel religiöser Vitalität hochgehalten worden sind (vgl. etwa Lehmann 1997; 1998), sind von einem erstaunlich starken Säkularisierungsschub ergriffen worden (Jones 2024; Pew Research Center 2024). Der Rückgang von Religion wird vielfach auf die zunehmende Sicherheit und Verbesserung der Lebensverhältnisse in westlichen Gesellschaften zurückgeführt (Norris und Inglehart 2011 [2004]). Selbst wenn sich punktuell wieder elementare Unsicherheiten in westlichen Gesellschaften einstellen wie etwa im Zuge der Covid-19-Krise, werden die grundsätzlichen Tendenzen des Rückgangs von Religion soweit erkennbar nicht aufgehoben (Molteni et al. 2021; Pew Research Center 2022).

Gleichwohl spricht manches für die Perspektive Bergers, wenn man sich dem religiösen Feld heute angemessen nähern möchte. Dies gilt nicht nur mit Blick auf die globalen Entwicklungen, die vor allem aufgrund der Demographie weltweit eher zu einer Zunahme jener Menschen führt, die in einem religiös geprägten Kontext leben (Pew Research Center 2015).

* Universität Luzern

** Universität Basel/Universität Oslo

Auch in westlichen Ländern bleibt ein allein auf die Säkularisierung gerichteter Blick unvollständig und irreführend. Es gilt, die Vielfalt von Religion und ihren Erscheinungsformen wahrzunehmen. Dazu gehören heute zunehmend auch die Rand- und Unschärfbereiche jener Phänomene, die wir gewohnt sind, als Religion zu bezeichnen (Pezzoli-Olgiati 2019). So verweisen etwa Verschwörungserzählungen, sich die im Zuge von zahlreichen Krisen (z.B. der Covid-19-Pandemie) ausbreiten, auf neue Phänomene von Glauben und Religion, die sich weit von traditionellen Religionsvorstellungen bzw. -definitionen entfernt haben. Auch dies ist ein Grund, dass Religion in der medialen Öffentlichkeit nach wie vor eine starke Aufmerksamkeit erfährt. Oftmals wird erst im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Krisen und Herausforderungen die Rolle von Religion sichtbar und dementsprechend dann auch öffentlich debattiert. Kriege und gewalttätige Konflikte, Migration, Covid-19-Pandemie, Klimawandel oder religiös motivierter Terror sind nur einige dieser krisenbezogenen Themenkomplexe. Dabei wird öffentlich immer wieder betont, dass Religion sowohl zur Erzeugung dieser Probleme beitragen kann als auch zu deren Lösung (Casanova 2008; Köhrsen 2012; Liedhegener 2016; Mader und Schinzel 2012).

Im Rahmen solcher Debatten werden auch die Verschränkungen von Religion in unterschiedliche gesellschaftliche Lebensbereiche zunehmend wahrgenommen. So gehört es heute in liberalen Demokratien zur Gewissheit, dass Religion für Politik von hoher, in einigen Fällen sogar von höchster Relevanz ist, etwa wenn es um den Israel-Palästina-Konflikt oder generell um die internationalen Spannungen und Konflikte in der MENA-Region geht (Manea 2024). Aber auch innenpolitisch bleibt das Thema Religion in den allermeisten Ländern virulent. Angesichts einer anhaltenden Zuwanderung in die Länder des globalen Nordens hat die zunehmende religiös-weltanschauliche Diversität an Gewicht gewonnen (Baumann und Nagel 2023). Zur Debatte stehen die eigenen religiös-kulturellen Selbstverständlichkeiten, die Integration religiöser bzw. religiös-ethnischer Minderheiten und der Umgang des demokratischen Staats mit den in ihm vertretenen religiös-weltanschaulichen Gruppen und Organisationen. Die zunehmenden Ansprüche von Identitätspolitikern aller Art, die sich aus ganz unterschiedlichen sozialen Strömungen und Bewegungen herleiten, weisen – seien sie demokratisch legitimierbar oder nicht – auch bekenntnishafte Züge auf und können Kompromissfindungsprozesse im Rahmen rechtsstaatlicher Demokratien erschweren (Meyer 2021). Entgrenzungen von Religion bzw. Anzeichen einer Entdifferenzierung moderner Gesellschaften zeigen sich auch im Wirtschaftlichen. Längst schon sind Unternehmen, insbesondere wenn sie transnational agieren oder auf Zuwanderung von Fachkräf-

ten angewiesen sind, keine ausschließlich säkularen Räume mehr. Religiöse Vielfalt wird zum Teil von Marketingstrategien, Unternehmensführung, Innovationsprozessen und Human Resource-Management (Köhrsen 2019). Die Möglichkeiten des Internets und nun auch zunehmend der Künstlichen Intelligenz erweitern nicht nur die Optionen der Menschen und den Kreis des Sozialen ganz erheblich, sie schaffen auch Gelegenheitsstrukturen für einen neuen Kosmos religiöser Zugehörigkeiten, Aussagen, Praktiken und Erfahrungen. Zudem wirft die digitale Moderne in schneller Folge Fragen auf, wie sich Menschen individuell und in unterschiedlichen Kollektiven als weltweite Gattung zukünftig verstehen und definieren können oder sollen.

Diese Problemskizze, die sich je nach disziplinärer Sicht sicherlich noch erweitern ließe, verweist auf die Vielschichtigkeit und Komplexität der Phänomene und Zusammenhänge rund um das Thema Religion und Gesellschaft. Eine inter- und transdisziplinäre Erforschung dieser und verwandter Problemfelder ist ein Gebot der Gegenwart. Der vorliegende Band möchte auf diese Notwendigkeit aufmerksam machen und Zugänge zur Religion in demokratischen Gesellschaften der Gegenwart erschließen, die es erlauben, sie aus der Perspektive und mit den Mitteln unterschiedlicher sozialwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Disziplinen zu untersuchen und besser zu verstehen. Damit kann eine transdisziplinäre Wissenschaft einen Beitrag dazu leisten, dass die verschiedenen Akteure in Politik, Zivilgesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Religion eine Vorstellung davon erhalten, von welchen Voraussetzungen sie ausgehen können und wo wichtige Herausforderungen, aber auch Gestaltungsspielräume und Anschlussmöglichkeiten liegen. Inter- und transdisziplinäre Religionsforschung steht jedoch weiterhin auch vor wichtigen wissenschaftlichen Herausforderungen, wie wir in den folgenden Abschnitten erläutern werden.

2) Transdisziplinarität – eine Verständigung in forschungspraktischer Absicht

Interdisziplinarität und Transdisziplinarität werden häufig in einem Atemzug genannt. Öfters ist auch von Multidisziplinarität die Rede. Alle drei gilt es aber zu unterscheiden (Balsiger 2005). Um zu einem belastbaren Arbeitsverständnis von Transdisziplinarität zu gelangen, sind einige Vorüberlegungen nötig. Zunächst einmal sind Inter- und Transdisziplinarität vielfach „Zauberworte“ in der Wissenschaftssprache. Kein Großantrag und kaum eine Universität oder Fakultät verzichten darauf, sich auf Inter- oder Transdisziplinarität zu berufen. In der Tat verlangen viele gesellschaftlich

relevante Fragen einen besonderen wissenschaftlichen Zugriff, der nicht bei einer disziplinären Perspektive stehen bleiben kann. Inter- und Transdisziplinarität sind freilich leichter genannt und gefordert, als im Forschungsalltag und in der universitären Lehre zu erfüllen. In der Forschungspraxis gibt es große Unterschiede, je nach Disziplinen und Forschungsfeld. So ist der Stand der Transdisziplinarität etwa in der Technikfolgenabschätzung, bei der naturwissenschaftliche Disziplinen mit sozialwissenschaftlichen und teilweise auch kulturwissenschaftlichen Fächern kooperieren, weiter gediehen als in anderen Forschungsbereichen. Nach unserer Einschätzung besteht auch im Bereich der gegenwartsbezogenen Religionsforschung ein hoher Bedarf für transdisziplinäre Forschung. Die Realität der Forschung und ihrer Ergebnisse kommt dem Ideal aber nur sehr allmählich näher. Der vorliegende Band dokumentiert diese Realität. Bevor über die Gründe für diese Differenz von Ideal und Realität und die darin liegenden Chancen im Bereich der Religionsforschung zu sprechen ist, sind einige konzeptionelle Klärungen nötig. Angesichts der Breite der allgemeinen wie forschungsfeldspezifischen Beschäftigung mit Inter- und Transdisziplinarität bleiben diese Klärungen ein Angebot zur Verständigung in forschungspraktischer Absicht.

Auf der begrifflich-konzeptionellen Ebene hat das Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) recht früh einen Vorschlag unterbreitet, der auch im Licht der jüngeren Debatten Bestand hat (Liedhegener und Tunger-Zanetti 2011b; Liedhegener und Tunger-Zanetti 2011a). Er wird im Folgenden in verdichteter Form rekapituliert.

„Transdisziplinarität zielt auf die Entwicklung eines disziplinenübergreifenden Ansatzes für ein wissenschaftliches Problem, dessen gesellschaftliche Relevanz und Dringlichkeit schon bekannt oder für die Zukunft absehbar ist. Transdisziplinarität baut auf den einzelwissenschaftlichen Kompetenzen auf. Sie erfordert disziplinenübergreifende, gemeinsame Begriffsbestimmungen, Problemdefinitionen und methodische Konzepte. Ihr Ziel ist die präzisere wissenschaftliche Identifizierung und Analyse gesellschaftlicher Problemstellung und ggf. die Generierung von Problemlösungs- und Anwendungswissen.“ (Liedhegener und Tunger-Zanetti 2011a, 399)

Nach dieser Definition unterscheidet sich Transdisziplinarität sowohl von Multi- als auch von Interdisziplinarität. Über die Multidisziplinarität geht sie durch die Entwicklung eines disziplinübergreifenden Ansatzes hinaus. Während bei multidisziplinären Forschungskontexten die einzelwissenschaftlichen Beiträge im Blick auf ein gemeinsames Forschungsthema oder Problem in einer additiven Weise nebeneinandergestellt werden, was im Einzelnen durchaus problemangemessen und erkenntnisfördernd

sein kann, wird von transdisziplinärer Forschung nach dieser Definition verlangt, dass sie die disziplinären Stärken aufgreift und zugleich die Disziplinengrenzen überwindet. Es geht darum, problembezogene gemeinsame Forschungszugänge zu formulieren. Idealerweise umfasst dies einen gemeinsamen begrifflichen und theoretischen Rahmen, ein geteiltes Problemverständnis und einen aufeinander abgestimmten methodischen Zugriff. In der Forschungspraxis werden nicht alle drei Anforderungen immer gleichumfänglich zu erfüllen sein. Sie können aber als grundlegende Maßstäbe zur Abgrenzung und Bewertung transdisziplinärer Forschung dienen. Während man für Großvorhaben eine möglichst hohe Übereinstimmung erwarten wird, können kleinere transdisziplinäre Forschungen und transdisziplinär orientierte Qualifikationsarbeiten auch einzelne der Anforderungen hervorheben bzw. erfüllen. Ein Beispiel dafür ist die Übernahme und Einbindung etwa der Sozialkapitaltheorie in die religionssoziologische und religionswissenschaftliche Forschung (Odermatt 2023; Saal 2021; Weller 2022). Gemäß der Definition unterscheidet sich die Transdisziplinarität auch von der Interdisziplinarität. Während die Interdisziplinarität eine innerwissenschaftliche Forschungs- und Arbeitsweise ist, die darauf zielt, die wissenschaftliche Erkenntnis eines Problems unabhängig von deren möglichen Praxis- und Anwendungsbezügen zu fördern, richtet sich die transdisziplinäre Forschung zwingend auf Probleme von Gegenwartsgesellschaften, seien diese bekannt oder nach Ansicht der Forschenden absehbar. In der transdisziplinären Forschung geht es darum, solche spezifischen Probleme der gesellschaftlichen Gegenwart zu identifizieren, sie im Zusammenwirken verschiedener Disziplinen zu analysieren und, wo möglich, Handlungsoptionen aufzuzeigen und Lösungsvorschläge zu generieren. Das disziplinenübergreifende Forschungsinteresse etwa am Untergang des römischen Weltreiches in der Antike kann interdisziplinäre Forschung an sich schon begründen. Dieses Interesse und die Forschungsergebnisse dazu weisen aber in der Regel keinen unmittelbaren Gegenwarts- und Handlungsbezug auf. Insofern handelt es sich nicht um transdisziplinäre Forschung. Natürlich ist sofort ein Vorbehalt zu machen: Das Beispiel will nicht sagen, dass die Erforschung historischer Sachverhalte niemals Teil von transdisziplinärer Forschung sein kann. Das Gegenteil ist der Fall, wenn die Aufklärung eines gegenwärtigen Sachverhaltes oder Problems die historische Dimension verlangt. Konkrete Anwendungsfälle wären etwa die Säkularisierungsforschung (Gabriel et al. 2014) oder die vergleichende Erforschung des Staat-Religionen-Verhältnisses unter Berücksichtigung von historischen Pfadabhängigkeiten (Minkenberg 2024; Pahud de Mortanges 2020; Robbers 2019). In einem wichtigen Punkt differiert die Abgrenzung

der Transdisziplinarität zur Interdisziplinarität von der zur Multidisziplinarität. Von der Multidisziplinarität führt kein direkter Weg zur Transdisziplinarität. Beides sind je unterschiedliche Zugriffsweisen der Forschung auf ein Forschungsproblem. Bei der Interdisziplinarität ergibt sich aber ein Folgeverhältnis. Jede transdisziplinäre Forschung ist automatisch interdisziplinär. Das bedeutet auch, dass die einschlägigen Theorie- und Methodenbeiträge unter der Rubrik „Interdisziplinarität“ wichtige Einsichten für die Konzeption transdisziplinärer Forschung bereit halten (Frodeman et al. 2019; Lerch 2017; Pezzoli-Olgiati 2021).

Die Kenner:innen der Debatte werden an dieser Stelle ein definierendes Kriterium vermissen: die aktive Einbindung von Stakeholdern in den Forschungsprozess. Dieses Kriterium ist nicht neu (siehe mit weiteren Nachweisen Liedhegener und Tunger-Zanetti 2011b, 17–25). Gerade in der jüngeren Literatur wird dies oft auch als ein, manchmal sogar als *das* zentrale bestimmende Merkmal von Transdisziplinarität angesehen. Gerade internationale Organisationen wie die OECD setzen auf diese Anforderung (OECD 2020, bes. 15). So besitzen Stakeholder ein spezifisches Feld-, Experten- oder Betroffenenwissen, das zur Lösung gegenwartsbezogener Forschungsprobleme wertvoll und vielfach unverzichtbar ist (Bleisch et al. 2021). Nach unserer Ansicht sollte die aktive Einbindung von Stakeholdern aber nicht als *konstitutives* Merkmal von Transdisziplinarität Verwendung finden. Dagegen spricht, dass deren aktive Einbindung in den Forschungsprozess nicht immer möglich und unter Umständen nicht einmal wünschenswert ist, etwa wenn es darum geht, potenziellen Bias von Stakeholdern mit einem besonderen gesellschaftlichen Machtpotential zu verhindern. Letzteres ist gerade dann besonders wichtig, wenn die Ergebnisse transdisziplinärer Forschung Handlungsimplicationen oder -optionen für staatliche Instanzen bereitstellen möchten oder sollen. Transdisziplinäre Forschung kann also den Einbezug von ‚Praktiker:innen‘ in die jeweiligen Forschungszusammenhänge durchaus einschließen, wenn es der gesellschaftlichen Relevanz und der Lösung des Problems entspricht. Der Einbezug von Stakeholdern ist unseres Erachtens aber nicht *per definitionem* zwingend.

3) Auf dem Weg zu einer transdisziplinären Religionsforschung. Zur Konzeption des Bandes

Eine Gegenwart, in der Gesellschaft zunehmend vielfältiger wird, braucht neues Wissen. Ob bei der Verantwortung im globalen Wirtschaften, beim Klimawandel, bei der politischen Regulierung religiöser Vielfalt, bei den Veränderungen im religiösen Feld oder in der Frage des sozialen Zusammenhalts: Überall wirken heute Religion, Wirtschaft und Politik ganz anders als früher zusammen. Wie sind sie vernetzt? Wie kann man solche komplexen Zusammenhänge erforschen? Was bedeuten die Erkenntnisse, wenn man in diesen Schnittfeldern verantwortlich handeln und entscheiden möchte? Die Themen in den Schnittfeldern von Religion, Wirtschaft und Politik unterliegen einem anhaltenden Wandel. Dieser Wandel wird von der Öffentlichkeit oftmals erst verzögert wahrgenommen. Neue Themen und Herausforderungen bilden sich oft in spezifischen Kontexten heraus, seien dies soziale Bewegungen, wirtschaftliche Unternehmen, Jugend- und Subkulturen oder Bereiche der Kunst, die häufig als Seismograf von Veränderungen gelten können. Zugleich erhalten vermeintlich alte Themen neue Richtungen und Dringlichkeiten, was oftmals auch erst mit Verzögerung in den Fokus der Öffentlichkeit gelangt.

Der vorliegende Band möchte einen Beitrag dazu leisten, Religion und religiöse Phänomene in der Gegenwart auszuleuchten, auch und gerade in Bereichen, die erst noch in der Öffentlichkeit in ihrer Wichtigkeit genauer erfasst werden müssen. Er richtet sich an die wissenschaftliche Gemeinschaft jener Forschenden, die sich in den unterschiedlichen Disziplinen mit Religion beschäftigen, an Doktorierende und Studierende sowie Entscheidungsträger und die interessierte Leserschaft, die mehr über Religion und Gesellschaft in der Gegenwart und deren Erforschung erfahren möchten.

Der Band setzt damit die Strukturierung der Forschung im Bereich Religion, Wirtschaft und Politik fort, die das ZRWP mit seinem Auftaktband „Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld“ 2011 begonnen hat (Liedhegener et al. 2011). Führende Wissenschaftler:innen präsentieren in diesem neuen Band einen gut lesbaren Einblick in die Entwicklungen in ihrem Forschungsbereich. Hinter diesem Band steht ein längerer Prozess der Zusammenarbeit, in den auch die Studierenden des ZRWP immer wieder einbezogen worden sind (siehe unser Vorwort).

Der Sammelband präsentiert in einem ersten Teil vier Grundlagenbeiträge. Ihr Ziel ist es, den Kenntnisstand aus der Perspektive der wichtigsten Disziplinen der Religionsforschung am ZRWP kompakt darzulegen. Diese

Überblicksartikel sollen die Erschließung der im zweiten Teil versammelten Beiträge zu spezielleren Forschungsfeldern erleichtern. Zu Wort kommen die Religionswissenschaft, die Theologie, die Religionsökonomie und die empirische Politikwissenschaft. Im Aufbau untereinander vergleichbar, machen die Beiträge von Daria Pezzoli-Olgiati, Reinhold Bernhardt, Jens Köhrsen und Antonius Liedhegener die Besonderheiten der Disziplinen, ihre Ansätze, Methoden und Befunde sichtbar (Bernhardt 2024; Köhrsen 2024b; Liedhegener 2024a; Pezzoli-Olgiati 2024). Dabei zeigt sich auch, dass die Definition von Religion in ihrer inhaltlichen Reichweite wie im Verständnis, was eine solche Definition leisten soll und wie sie gefunden wird, divergieren. Die klassische Unterscheidung von substanziellen und funktionalen Religionsdefinitionen ist als Orientierung unverzichtbar (Gabriel und Reuter 2004; Pickel 2011; Pollack und Rosta 2015; Schlieter 2010), wird aber dem neueren Diskussionsstand insbesondere in der Religionswissenschaft nicht mehr vollumfänglich gerecht (Pollack 2017). Gerade aus einer transdisziplinären Perspektive wird man mit divergierenden Definitionen nicht nur *nolens volens* leben wollen. Vielmehr wird man darauf verweisen, dass es diese Vielfalt im Begrifflichen durchaus braucht, damit Wissenschaft produktiv wird bzw. bleibt. Wichtig ist, gerade im transdisziplinären Dialog, sich der Aufgabe des Definierens zu stellen, um sich wechselseitig verständlich zu machen. Dort, wo mehr angestrebt ist als der Austausch über die Disziplinengrenzen hinweg, wird etwa bei inter- und transdisziplinär verantworteten Forschungsprojekten ein Minimum an definitorischer Übereinstimmung unverzichtbar sein.

Der zweite Teil des Sammelbands stellt Themenfelder vor, die von öffentlicher Relevanz sind und sich für eine transdisziplinäre Erforschung von Religion in ihren gesellschaftlichen Bezügen gegenwärtig anbieten. Behandelt werden: Religionspolitik in liberalen Demokratien, Klimawandel und Religion, Management und Religion, Digitalisierung und Religion, politische Gewalt und Religion sowie Identitätspolitik, soziale Identitäten und Religion. Zu jedem Forschungsfeld gibt es drei Beiträge. Zunächst zwei Kapitel von Autor:innen unterschiedlicher disziplinärer Herkunft, die das Forschungsfeld aus ihrer Perspektive vorstellen. Darauf folgt ein gemeinsames Kapitel der beiden Autor:innen, das die Chancen trans- und interdisziplinär vergleichender Analysen verdeutlicht und anstehende Forschungsaufgaben skizziert. Dieser dritte Beitrag ist bewusst in einer dialogischen Form gehalten. Wir möchten damit transparent machen, dass Transdisziplinarität auch und zuerst ein soziales Geschehen zwischen Forschenden darstellt. Die Gespräche zeigen auf, wie die unterschiedlichen Disziplinen in der Religionsforschung zusammenarbeiten können, was für Schwierigkeiten und

Herausforderungen ggf. auftreten und welche Möglichkeiten sich durch die wissenschaftliche Zusammenarbeit eröffnen. Beispielsweise wird in den Gesprächen die Suche nach gemeinsamen Definitionen und Konzepten thematisiert. Mitunter haben sich auch Diskussionen darüber entwickelt, wie ein gemeinsames Forschungsprojekt aussehen könnte, welche spezifischen Beiträge die vertretenen Disziplinen zu diesem Projekt zu leisten vermögen und wie diese Beiträge dann ineinandergreifen würden, um ein gemeinsames Forschungsergebnis zu erzeugen. Die Leser:innen können sich so ein eigenes Bild davon machen, wie unterschiedliche Disziplinen das Forschungsfeld gemeinsam bearbeiten würden und was hier im Zuge gemeinsamer Forschung in absehbarer Zeit erreicht werden kann.

Das Themenfeld Religionspolitik behandeln Marianne Heimbach-Steins und Antonius Liedhegener aus sozioethischer und politikwissenschaftlicher Sicht (Heimbach-Steins 2024; Liedhegener 2024b). Die inhaltlichen Übereinstimmungen sind groß, insbesondere wenn es um die Bedeutung des Themas für Demokratie und freiheitliche Gesellschaft sowie die menschenrechtliche Fundierung von Religionspolitik geht. Divergenzen zeigen sich in der Frage, aus welchem Blickwinkel Religionspolitik in liberalen Demokratien empirisch am besten untersucht werden soll. Stellt man stärker auf die gesellschaftlichen und politischen Interessen der beteiligten Akteure ab (politics) oder geht es vor allem darum, politische Sachentscheide und deren Entscheidungsprozesse im politischen System (policy) zu erforschen? In beiden Fällen ist man freilich nah an der politischen Wirklichkeit, so dass Synergien in einer gemeinsamen Forschung in plausibler Weise erwartbar sind.

Jens Köhrsen und Katharina Glaab wenden sich dem Themenfeld Religion und Klimawandel zu (Glaab 2024; Köhrsen 2024a). Die religionsökonomische Perspektive auf die Klimaaktivitäten lokaler Religionsgemeinschaften und die politikwissenschaftliche Perspektive auf die internationalen Aktivitäten religiöser Akteure im Rahmen der Weltklimakonferenz ergänzen sich. Sichtbar wird, wie verschiedene religiöse Akteure beim Klimaschutz agieren. Obschon ein Bekenntnis zum Klimaschutz bei vielen religiösen Organisationen vorhanden ist, können lokale Religionsgemeinschaften doch erkennbar zurückhaltend sein, die Vorstellungen und Ziele ihrer religiösen Dachorganisationen in Angriff zu nehmen. Auf dem internationalen Parkett ähneln die religiösen Akteure in ihren Aktivitäten häufiger jenen von anderen NGOs und politischen *Pressure Groups*.

Das Thema Religion und Management ist ebenfalls ein Thema, das – gerade auch im Zuge religiöser Pluralisierung von Gesellschaften – zunehmend an Relevanz gewinnt. Gotlind Ulshöfer und Dorothea Alewell gehen

es aus theologischer bzw. betriebswirtschaftlicher Perspektive an (Alewell 2024; Ulshöfer 2024). Das Management vieler Unternehmen ist heute mit der Tatsache der religiösen Vielfalt ihrer Mitarbeitenden konfrontiert. Daraus resultieren Fragen des betrieblichen Umgangs mit den religiösen Zugehörigkeiten, Praktiken (z.B. Gebetszeiten, Feiertage) und Vorstellungen der Belegschaft. In einigen Unternehmen spielen spirituelle Aspekte auch auf Führungsebene eine Rolle – etwa durch gemeinsames Gebet oder gemeinsame Meditation. Beide Aspekte lassen sich betriebswirtschaftlich empirisch gut untersuchen, sie werfen aber auch ethisch relevante Fragen auf, etwa in welchem Umfang Arbeitgeber:innen auf das spirituelle und/oder religiöse Leben der Mitarbeitenden als betriebliche Ressource zugreifen dürfen.

Thomas Schlag und Kerstin Radde-Antweiler wenden sich dem Themenfeld Digitalisierung und Religion aus praktisch-theologischer und kommunikationswissenschaftlicher Perspektive zu (Radde-Antweiler 2024; Schlag 2024). Die ersten Befunde des Forschungsschwerpunkts *Digital Religion* der Universität Zürich zeigen die rasante Entwicklung auf, die im Internet auch für die Behandlung religiöser Themen zu verzeichnen ist. Dem entspricht die Herausforderung, eine Theologie des Digitalen zu formulieren. Kommunikationswissenschaftlich kommt Religion als ein Fall der Mediatisierung durch technologischen Wandel der Kommunikationsmittel in den Blick.

Das alte und wiederkehrende Thema Gewalt und Religion zeigt sich in verschiedenen Ausprägungen. Antonius Liedhegener und Johannes Saal präsentieren den Stand zur Erforschung des religiösen Terrorismus und speziell zur Radikalisierung im salafistischen Umfeld im deutschsprachigen Raum (Saal und Liedhegener 2024). Elham Manea gibt einen politikwissenschaftlichen Überblick über die Rolle von Religion in den Bürgerkriegen der Gegenwart und speziell in der MENA-Region (Manea 2024). Für beide Forschungsfelder ist nicht nur die zentrale Rolle von Religion für die Anwendung politischer Gewalt erkennbar, sondern auch die bleibende Schwierigkeit, politische Gewalt und ihren Zusammenhang mit religiösen Ausdrucksformen ursächlich zu erklären.

Die Spannweite von Identitätskonzeptionen in der Moderne und ihre theoretischen wie empirischen Bezüge zu Religion führen David Atwood sowie Antonius Liedhegener und Anastas Odermatt aus religions- und kulturwissenschaftlicher bzw. politikwissenschaftlicher und sozialpsychologischer Sicht vor Augen (Atwood 2024; Liedhegener und Odermatt 2024). Einerseits ist das Thema der Identität an sich schon ein interdisziplinäres, kaum in einer Disziplin allein zu verortendes, denn Religion spielt sowohl

für die Persönlichkeitsbildung als auch für Gruppen und Gruppenverhalten eine wichtige und teils eigenständige Rolle. Andererseits zeigt sich im Vergleich der kultur- und sozialwissenschaftlichen Zugriffe eine Breite der Konzepte und Herangehensweisen, die im Blick auf potenzielle transdisziplinäre Projekte noch eine beachtliche Herausforderung darstellen.

Hinzuweisen ist noch auf die Strukturierung der einzelnen Beiträge und die Ausstattung des vorliegenden Bandes. Alle Beiträge sind ähnlich aufgebaut und kombinieren allgemeine Überblicke mit spezifischen Einblicken in Forschungsbefunde (z.B. Fallstudien). Jeder Beitrag enthält neben der üblichen Bibliographie eine kommentierte Auswahlbibliographie sowie ggf. einen Abschnitt mit Hinweisen zur Forschungsinfrastruktur im Untersuchungsfeld (Institutionen, Forschungszentren, Projekte und Internetlinks zum Thema). Ein Sachregister erleichtert die Suche nach Begriffen, Theorien und Themen über die Beiträge hinweg.

4) Chancen und Herausforderungen transdisziplinärer Religionsforschung

Der vorliegende Sammelband will der Forschung im Bereich Religion-Wirtschaft-Politik neue transdisziplinäre Impulse geben. Die Beiträge gehen in der Summe der übergeordneten Forschungsfrage nach, in welcher Weise Religion in verschiedene Teilbereiche moderner Gesellschaft verschränkt ist oder mit diesen zusammenwirkt und was für gesellschaftliche Herausforderungen aus diesen Verschränkungen entstehen bzw. wie diese Probleme gegenwärtiger Gesellschaften ggf. durch neue wechselseitige Bezüge auch gelöst werden könnten. Bei der Suche nach einer brauchbaren Arbeitsdefinition, die zumindest für die Mehrzahl der Beiträge einschlägig ist, könnte Religion ohne jeden Anspruch auf Originalität definiert werden als individuelle, kollektive, organisatorische und/oder institutionelle Ausdrucksformen und Verhaltensweisen, in denen sich die Zugehörigkeit, die Praktiken und die Glaubensansichten auf eine oder mehrere übernatürliche oder transzendente Entität/en hin ausprägen. Ausgehend davon können sich verschiedenste Verschränkungen von Religion in unterschiedliche Lebensbereiche ergeben. Theoretisch kann dies auch für die Gegenwart durchaus mit monodisziplinären Ansätzen untersucht werden. Tatsächlich leisten die verschiedenen Disziplinen wie Religionswissenschaft, Theologie, Wirtschaftswissenschaften, Politikwissenschaft, Soziologie oder Rechtswissenschaft einen je eigenen Beitrag. Gleichwohl scheint es zur Erforschung der Wechselwirkungen und Überlappung mit anderen sozialen Sphären

angesichts der Vielschichtigkeit und Komplexität der Phänomene nicht nur hilfreich, sondern auch geboten, unterschiedliche Disziplinen zu berücksichtigen und inter- und transdisziplinär miteinander zu verbinden. Im Anschluss an die vielfach rezipierten Überlegungen des Philosophen und Wissenschaftstheoretikers Jürgen Mittelstraß kann das Programm wie folgt zusammengefasst werden:

„Interdisziplinarität im recht verstandenen Sinne geht nicht zwischen den Disziplinen hin und her oder schwebt [...] über den Disziplinen. Interdisziplinarität hebt vielmehr innerhalb eines historischen Konstitutionszusammenhanges der Disziplinen disziplinäre Parzellierungen, wo diese ihre historische Erinnerung verlieren, wieder auf; sie ist in Wahrheit Transdisziplinarität. Man könnte auch sagen: Interdisziplinarität ist nicht das letzte Wort der Wissenschaft: dies lautet vielmehr Transdisziplinarität. [...] Transdisziplinarität lässt die disziplinären Dinge nicht einfach, wie sie sind, sondern stellt, und sei es nur in bestimmten Problemzusammenhängen, die ursprüngliche Einheit der Wissenschaft – hier als Einheit der wissenschaftlichen Rationalität, nicht der wissenschaftlichen Systeme verstanden – wieder her.“ (Mittelstraß 1989, 106–107)

Die bleibende Schwierigkeit ist die *Umsetzung* von Transdisziplinarität. Dies meint weniger die Einbindung von Stakeholdern und Expert:innen in konkrete Projekte; auch dazu gibt es gangbare Wege. Die Herausforderungen sind häufig wissenschaftsimmanent. Zumindest in den Geistes- und Sozialwissenschaften sind die Fortschritte nur allmählich erkennbar. Gleichwohl dürfte Mittelstraß auf Dauer recht behalten, wenn er schon 1989 schrieb:

„In der Forschung wird eine Problemorientierung zunehmend an die Stelle bisheriger Fächer- oder Disziplinenorientierung treten, damit aber auch Interdisziplinarität bzw. Transdisziplinarität. Deren Prestige mag gegenwärtig noch gering sein – weil wissenschaftliche Anerkennung im wesentlichen fachlich und disziplinär organisiert ist –, doch das wird sich ändern.“ (ebd., 109)

Einige Lehren für eine transdisziplinäre Religionsforschung lassen sich aus dem vorliegenden Buch ziehen. Im Blick auf ein transdisziplinär zu erforschendes Problem sind zunächst jene Disziplinen gefragt, die diejenigen Teilbereiche erforschen, mit denen Religion eine Verschränkung oder Wechselwirkung aufweist. So sind beim Thema Religion und Politik sicherlich die Politikwissenschaft und die Religionswissenschaft gefordert, aber auch Teile der Theologie und der Rechtswissenschaft gehören in den engeren Kreis der relevanten Ausgangsdisziplinen. Die Zusammenarbeit der benachbarten Disziplinen erlaubt die Verknüpfung des Wissens über den

jeweiligen Problembereich und, wenn der Denk- und Forschungsprozess ein gemeinsamer wird, die Entwicklung innovativer Forschungsansätze und Methodenkombinationen. Eine institutionalisierte Multiperspektivität ermöglicht es, unterschiedliche Dimensionen des Phänomens zu erkennen und analytisch zu bearbeiten.

Um diese Chancen zu realisieren, bedarf es viel Engagement und guten Willen, denn die Herausforderungen sind nicht gering: Die unterschiedlichen Herangehensweisen der Disziplinen lassen sich oft nicht einfach verbinden. Trotz des gemeinsamen Untersuchungsfeldes treten immer wieder Situationen auf, in denen kaum Überlappungen in der Begrifflichkeit und den Forschungszugängen bestehen. Große Unterschiede zwischen, aber auch innerhalb der Disziplinen bestehen in den theoretischen Perspektiven. Nicht alle lassen sich gewinnbringend miteinander verbinden. Dies ist insbesondere der Tatsache geschuldet, dass mit ihnen divergierende Vorstellungen über den Forschungsgegenstand etwa bezüglich dessen Art und Umfang einhergehen, die auch Auswirkungen auf den praktischen Forschungsprozess haben. Auch die über Jahrzehnte gewachsenen und nicht selten sorgsam gepflegten Gräben zwischen quantitativ- und qualitativ-sozialwissenschaftlichen sowie geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschungstraditionen lassen sich nicht ohne weiteres überbrücken. Spätestens in Review-Verfahren von Forschungsanträgen haben es inter- und transdisziplinäre Projekte erkennbar schwerer, weil sich eine nahtlose Konsistenz des gemeinsamen Forschungsansatzes nur schwer oder gar nicht herstellen lässt. Aus monodisziplinärer oder monomethodologischer Perspektive ist es hingegen oft nicht schwer, Inkonsistenzen und Unvereinbarkeiten aufzudecken.

Aus Sicht der transdisziplinären Forschung stecken in diesen Problemen aber auch Chancen für weitere wissenschaftliche Entwicklungen, gerade auch in der religionsbezogenen Forschung. Ein gewisses Maß an Übereinstimmung und Konsistenz im Forschungsanliegen vorausgesetzt, bieten offene Fragen und Reibungspunkte Potenziale für künftige Religionsforschung. So lassen sich anhand solcher Reibungen die eigentlich relevanten Problemstellungen sowie Zusammenhänge und Erklärungen für ein gesellschaftliches Problem wie etwa die Wirkung von Identitätspolitik und religiösen Identitäten für Demokratien erkennen. Mit wachsender Erfahrung in der Zusammenarbeit lassen sich neue und innovative konstruktive Lösungen implementieren, die dann Standards für zukünftige Religionsforschung setzen. Auch deshalb ist es wichtig, transdisziplinäre Zugangsweisen im Bereich der universitären Ausbildung zu verankern und in Lehrveranstaltungen umzusetzen, in denen die entsprechenden Kenntnisse erlernt

und praktische Erfahrungen des transdisziplinären Austausches gewonnen werden können. Thomas Schlag formuliert es bezogen auf sein Forschungsfeld so:

„Von den Erfahrungen mit interdisziplinären Forschungskonsortien ist [...] grundsätzlich zu sagen, dass der Beginn einer solchen Arbeit darin liegt, dass man zumindest mit der positiven Aussicht auf wechselseitigen Gewinn in eine solche Kooperation über die eigenen disziplinären Grenzen hineingeht. Dieser wechselseitige Gewinn kann seinerseits unterschiedliche Tiefenschichten haben und von der wechselseitigen Identifikation von ‚blind spots‘ über die Bereicherung durch andere methodische Zugänge, bis hin zu Definitionsleistungen und inhaltlichen Anregungen der je anderen Disziplin reichen.“ (Schlag 2024)

Die angeführten Überlegungen zur interdisziplinären Forschung lassen sich auch auf die Suche nach *Best Practices* für die transdisziplinäre Arbeit übertragen. Unseres Erachtens schälen sich einige praktische Eckpunkte heraus, an denen sich einzelne Forschungen wie etwa gemeinsame Projekte ausrichten lassen. Wichtig ist zuerst ein anhaltender Dialog und Austausch, sei es in der Auseinandersetzung mit der Literatur oder im direkten Gespräch mit Kommiliton:innen und Kolleg:innen. Dies ist die Voraussetzung dafür, einen disziplinenübergreifenden bzw. gemeinsamen Horizont zu entwickeln. Sodann sollte man Ausschau nach bereits vorhandenen Überschneidungspunkten halten. Auch wenn diese auf den ersten Blick als klein oder recht basal erscheinen, lohnt sich diese Suche nach disziplinübergreifenden Anknüpfungspunkten. Sie führen vielfach zu gemeinsamen Forschungsinteressen, und oft lassen sie sich zielführend erweitern und ergänzen. Ein eigenes Momentum haben Übersetzungsversuche zwischen Begriffen und damit verbundenen Konzepten der beteiligten Disziplinen. Insbesondere in langfristigeren Forschungszusammenhängen kann sich daraus ein gemeinsames Begriffsinstrumentarium entwickeln, das sich in der Summe zwischen den involvierten Disziplinen positioniert, d.h. es ist anschlussfähig in unterschiedlichen wissenschaftlichen Diskursgemeinschaften und vermittelt zwischen diesen, ggf. auch ohne eine vollständige Übereinstimmung zu bewirken oder vorauszusetzen. Ein solches Begriffsinstrumentarium hat die Qualität von sog. *Boundary Objects*, d.h. hier, es werden gemeinsame Begrifflichkeiten geschaffen, die Kooperation möglich machen (Star und Griesemer 1989). So ist es etwa der transdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung rund um die Debatte der *Sustainability Transitions* gelungen über die Grenzen der involvierten Disziplinen hinweg ein gemeinsames Begriffs- und Theorieinstrumentarium aufzubauen (Markard et al. 2012).

Konkrete Projekte können auch von den inter- und transdisziplinären Kenntnissen und Erfahrungen solcher Wissenschaftler:innen profitieren, die aufgrund ihrer akademischen Herkunft mehrere Wissenschaftsdisziplinen in sich vereinen. Als *Boundary Agents* sind sie ggf. in der Lage, über die Disziplingrenzen hinweg zu vermitteln. All dies kann und soll Irritationen, Reibungsverluste und Konflikte nicht verhindern, sondern auf ein produktives Maß bringen. Es gilt gerade bei interdisziplinär schwierigen Projekten, der Versuchung zu widerstehen, „das Interdisziplinäre/Transdisziplinäre“ als Restkategorie der Fragen und Probleme zu sehen, die übrigbleiben, wenn die beteiligten Disziplinen ihre Arbeit, im schlimmsten Fall unabhängig voneinander, getan haben. Dahinter steckt vielfach eine – durchaus gangbare und daher immer wieder auch gewählte – Konfliktvermeidungsstrategie. Sie unterhöhlt aber die Chance auf wissenschaftliche Weiterentwicklung. Diese Überlegungen sind kein Patentrezept, aber wenn sie beherzigt werden, können sie transdisziplinäre Studien und Projekte erheblich fördern. Wenn dieser Band Lust darauf macht, sich in die transdisziplinäre Religionsforschung hineinzubegeben und die Schnittfelder von Religion, Wirtschaft und Politik im Blick auf die drängenden Probleme unserer gegenwärtigen Gesellschaften wissenschaftlich zu bearbeiten, hat er sein Ziel erreicht.

5) Literaturverzeichnis

- Alewell, Dorothea (2024). Management und Religion. Überlegungen aus der Perspektive der Betriebs- und Personalwirtschaftslehre. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Atwood, David (2024). Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit. Theoriedebatten. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Balsiger, Philipp W. (2005). Transdisziplinarität. Systematisch-vergleichende Untersuchung disziplinenübergreifender Wissenschaftspraxis. Paderborn, Wilhelm Fink.
- Baumann, Martin/Nagel, Alexander-Kenneth (2023). Religion und Migration. Baden-Baden, Nomos.
- Berger, Peter L. (2014). The many altars of modernity. Toward a paradigm for religion in a pluralist age. Boston, Berlin, De Gruyter.
- Bernhardt, Reinhold (2024). Religion und Interreligiosität. Eine theologische Perspektive. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Bleisch, Barbara/Huppenbauer, Markus/Baumberger, Christoph (Hg.) (2021). Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis. 3. Aufl. Zürich, Nomos.

- Casanova, José (2008). Public religions revisited. In: Hent de Vries (Hg.). Religion. Beyond a concept. New York, Fordham University Press, 101–119 und 855–856.
- Frodeman, Robert/Klein, Julie Thompson/Pacheco, Roberto Carlos dos Santos (Hg.) (2019). The Oxford handbook of interdisciplinarity. Oxford, Oxford University Press.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.) (2014). Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. 2. Aufl. Berlin, Berlin Univ. Press.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (Hg.) (2004). Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. Stuttgart, UTB.
- Glaab, Katharina (2024). Religion und die internationale Klimapolitik. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Heimbach-Steins, Marianne (2024). Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozial-ethischer Perspektive. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Jones, Jeffrey M. (2024). Church attendance has declined in most U.S. religious groups. Three in 10 U.S. adults attend religious services regularly, led by Mormons at 67 %. Gallup. Online verfügbar unter <https://news.gallup.com/poll/642548/church-attendance-declined-religious-groups.aspx> (abgerufen am 26.03.2024).
- Köhrsen, Jens (2012). How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica* 55 (3), 273–288. <https://doi.org/10.1177/0001699312445809>.
- Köhrsen, Jens (2019). Innovation und Religion. In: Birgit Blätzel-Mink/Ingo Schulz-Schaeffer/Arnold Windeler (Hg.). Handbuch Innovationsforschung. Wiesbaden, Springer VS, 1–17.
- Köhrsen, Jens (2024a). Klimawandel und Religion in lokalen und nationalen Kontexten. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Köhrsen, Jens (2024b). Wirtschaft und Religion. Zugänge der Religionsökonomie. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Lehmann, Hartmut (1998). The christianization of America and the dechristianization of Europe in the 19th and 20th centuries. *Kirchliche Zeitgeschichte* 11, 8–20.
- Lehmann, Hartmut (Hg.) (1997). Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung.
- Lerch, Sebastian (2017). Interdisziplinäre Kompetenzen. Eine Einführung. Münster/New York, Waxmann.
- Liedhegener, Antonius (2014). Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. In: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.). Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. 2. Aufl. Berlin, Berlin Univ. Press, 481–531.

- Liedhegener, Antonius (2016). Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theorie. In: Saskia Wendel/Judith Könemann (Hg.). Religion, Öffentlichkeit, Moderne: Transdisziplinäre Perspektiven (unter Mitarbeit von Martin Breul). Bielefeld, transcript Verlag, 93–127.
- Liedhegener, Antonius (2024a). Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Liedhegener, Antonius (2024b). Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Liedhegener, Antonius/Odermatt, Anastas (2024). Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas (2011a). Religion, Wirtschaft, Politik. Bilanzierende Thesen und Perspektiven transdisziplinärer Religionsforschung. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 399–402.
- Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas (2011b). Religion, Wirtschaft, Politik transdisziplinär – eine Herausforderung. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 11–37.
- Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.) (2011). Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag.
- Mader, Luzius/ Schinzel, Marc (2012). Religion und Öffentlichkeit. In: Christoph Böchinger (Hg.). Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Zürich, NZZ, 109–143.
- Manea, Elham (2024). Religion und Bürgerkrieg. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Markard, Jochen/Raven, Rob/Truffer, Bernhard (2012). Sustainability transitions: An emerging field of research and its prospects. *Research Policy* 41 (6), 955–967. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2012.02.013>.
- Meyer, Thomas (2021). „Identitätspolitik“ – ein heikles Feld. *Frankfurter Hefte/ Die neue Gesellschaft* 68 (3), 4–7.
- Minkenber, Michael (2024). Religion und Politik in westlichen Demokratien. Christliche Spuren in der spätmodernen Politik im Spannungsfeld von Konfessionskulturen, Säkularisierung und neuer religiöser Pluralisierung. Wiesbaden, Springer VS.

- Mittelstraß, Jürgen (1989). *Wohin geht die Wissenschaft? Über Disziplinarität, Transdisziplinarität und das Wissen in einer Leibniz-Welt*. *Konstanzer Blätter für Hochschulforschung* 26 (1–2), 97–115.
- Molteni, Francesco/Ladini, Riccardo/Biolcati, Ferruccio/Chiesi, Antonio M./Dotti Sani, Giulia Maria/Guglielmi, Simona/Maraffi, Marco/Pedrazzani, Andrea/Segatti, Paolo/Vezzoni, Cristiano (2021). Searching for comfort in religion: insecurity and religious behaviour during the COVID-19 pandemic in Italy. *European Societies* 23 (sup1), 704–720. <https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1836383>.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2011 [2004]). *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. 2. Aufl. Cambridge, Cambridge University Press.
- Odermatt, Anastas (2023). *Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen*. Wiesbaden, Springer VS.
- OECD (2020). *Addressing societal challenges using transdisciplinary research*. o.O. [Paris]. OECD Science, Technology and Industry. Policy Papers 88.
- Pahud de Mortanges, René (Hg.) (2020). *Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts. Beiträge zum Jubiläum des Instituts für Religionsrecht*. Zürich/Basel/Genf, Schulthess.
- Pew Research Center (2015). *The future of world religions: population growth projections, 2010–2050. Why Muslims are rising fastest and the unaffiliated are shrinking as a share of the world's population*. Washington, DC.
- Pew Research Center (2022). *How COVID-19 restrictions affected religious groups around the world in 2020*. Pew Research Center. Washington DC.
- Pew Research Center (2024). *Religious ‘Nones’ in America: who they are and what they believe*. Washington, DC.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2019). *Religion in der Kultur erforschen. Ein Essay*. Zürich, Pano Verlag.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2021). *Interdisziplinarität in der Religionsforschung. Zur Verbindung von disziplinärer Zugehörigkeit und wissenschaftlicher Vielfalt*. In: Annette Haussmann/Niklas Schleicher (Hg.). *Aktuelle Theologie. Zur Relevanz theologischer Forschung*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 15–29.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2024). „Religion“ in der Religionswissenschaft. Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen Konzeptes. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Pickel, Gert (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden, VS Verlag.
- Pickel, Gert (2013). *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*. Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef (2017). *Probleme der Definition von Religion*. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (1), 7–35.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt, Campus Verlag.

- Radde-Antweiler, Kerstin (2024). Digitalisierung und Religion aus religionswissenschaftlicher Perspektive. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Robbers, Gerhard (Hg.) (2019). State and Church in the European Union. 3. Aufl. Baden-Baden, Nomos.
- Saal, Johannes (2021). The dark social capital of religious radicals. Jihadi networks and mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998–2018. Wiesbaden, Springer VS.
- Saal, Johannes/Liedhegener, Antonius (2024). Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Schlag, Thomas (2024). Digitale Religion und Digitale Theologie. Intra-, inter- und transdisziplinäre Perspektiven. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Schlieter, Jens (2010). Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart, Reclam.
- Star, Susan Leigh/Griesemer, James R. (1989). Institutional ecology, translations and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. *Social Studies of Science* 19 (3), 387–420.
- Stolz, Jörg/Bünker, Arnd/Liedhegener, Antonius/Baumann-Neuhaus, Eva/Becci, Irene/Dandarova Robert, Zhargalma/Senn, Jeremy/Tanner, Pascal/Wäckerlig, Oliver/Winter-Pfändler, Urs (Hg.) (2022). Religionstrends Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel. Wiesbaden, Springer VS.
- Stolz, Jörg/Könemann, Judith/Schneuwly Purie, Mallory/Englberger, Thomas/Krügger, Michael (2014). Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens. Zürich, Theolog. Verl.
- Ulshöfer, Gotlind (2024). Management und Religion. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Weller, Milan (2022). Sozialkapital und Religion. Eine Sekundäranalyse des Freiwilligen-Monitors Schweiz 2020. Wiesbaden, Springer VS.
- Wunder, Edgar/Ericksen-Wendt, Friederike/Jacobi, Christopher (2023). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.

Disziplinäre Verankerungen. Grundlagen und Forschungsstand

«Religion» in der Religionswissenschaft. Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen Konzeptes

Abstract

«Religion» ist ein vielschichtiger Begriff, der seit der Antike in Gebrauch ist. Auf seiner langen Reise durch verschiedene Epochen, Kulturen, historische und soziale Kontexte übernimmt dieses Wort unterschiedliche Bedeutungen. Seit der Neuzeit etabliert sich Religion als Begriff, mit dem verschiedene Traditionen und Gemeinschaften verglichen und bewertet werden können. Damit wird Religion zur Kategorie, mit der ein gemeinsamer Nenner zwischen unterschiedlichen Praktiken und Weltanschauungen gesucht wird. Als vergleichender Begriff verdichtet das ursprünglich aus dem Lateinischen stammende Wort viele Konstellationen der europäischen Religionsgeschichte in sich, die auch Kolonialismus und Imperialismus miteinbeziehen.

Um die Komplexität, die dieser durchaus kontroverse Begriff mit sich bringt, zu reduzieren, kann es in der Forschungsarbeit hilfreich sein, unterschiedliche Ebenen seiner Verwendung auszudifferenzieren: Erstens kann Religion als Selbstbezeichnung von Individuen und Gemeinschaften oder in Abgrenzung zu anderen Gruppierungen und Überzeugungen eingesetzt werden (emische Ebene). Zweitens wird Religion in verschiedenen Feldern der Gesellschaft mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Beispielweise entwickeln das Recht, die Politik, die Medizin, das Bildungswesen, die Unterhaltungsindustrie oder die Mode eigene Umgangsformen mit Religion, die sich erheblich voneinander unterscheiden können. Unter den vielfältigen gesellschaftlichen Konstruktionen von Religion übernehmen Medien eine besonders einflussreiche Bedeutung, weil sie alle anderen gesellschaftlichen Bereiche durchdringen. Wie viele andere Disziplinen formt auch die Religionswissenschaft theoretische Zugänge zu Religion, die mit den anderen gesellschaftlichen Konstruktionen interagieren.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion weist von Anfang an zwei Grundtendenzen auf: Auf der einen Seite wird die Vielfalt an historischen und gegenwärtigen Formen religiöser Vorstellungen, Praktiken, Organisationen und Traditionen wahrgenommen, auf der anderen Seite wird nach einer Möglichkeit gesucht, aufgrund von Vergleich und Abstraktion Gemeinsamkeiten aus der Vielfalt herauszulesen. In der Forschungsgeschichte hat sich dieser Spagat zwischen der phänomenologischen Vielfalt und der Suche nach einer umfassenden Theorie als produktiv erwiesen und zu einer unüberschaubaren Anzahl an Religionstheorien, -definitionen und -konzepten geführt. In diesem einführenden Beitrag werden vier bedeutsame Strategien, Religion zu definieren, kurz charakterisiert und im Hinblick auf ihre jeweiligen Stärken und blinden Flecken besprochen. Die vorgeschlagene Unterscheidung verschiedener Ebenen von Religion ist nur als heuristisches Instrument für

* Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU)

die Analyse von Religion in Gesellschaft und Kultur gedacht, weil sich im gesellschaftlichen Diskurs diese vielfältigen Herangehensweisen gegenseitig beeinflussen und überlappen. In Anlehnung an kulturwissenschaftliche Verfahren wird in diesem Beitrag ein wissenschaftliches Konzept von Religion diskutiert, mit dem die dynamischen Interaktionen von Wirtschaft, Politik, Recht und anderen gesellschaftlichen Feldern erfasst werden können. Dabei wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, Forschungsprozesse durch eine sorgfältige hermeneutische Reflexion zu begleiten. Die Vielschichtigkeit und Komplexität von Religion in Kultur und Gesellschaft wird anhand des globalisierten Narrativs von *The Handmaid's Tale* erörtert, das auf paradigmatische Weise die Verschränkung von Literatur, Medien, Politik, Recht und Religion in der Gegenwart aufzeigt.

1) Einleitung

«Religion» ist ein mehrschichtiger Begriff, der seit Jahrtausenden in Gebrauch ist und die Spuren seiner vielfältigen Verwendung in unterschiedlichen Kontexten und Epochen der europäischen Religionsgeschichte in sich trägt. Bereits in römischer Zeit wird *religio* mit diversen Bedeutungen assoziiert, die normative Konnotationen transportieren, beispielsweise zur Bezeichnung eines korrekt durchgeführten Rituals für die Götter. In der Spätantike wird in polemischen Abgrenzungsprozessen im und um das Christentum zwischen *vera* und *falsa religio* unterschieden. Damit wird eine Differenzierung zwischen bestimmten religiösen Praktiken und Überzeugungen vorgenommen, die als «wahr» oder «falsch» beurteilt werden. Seit der Renaissance wird «Religion» zudem als Sammelbegriff verwendet, um verschiedene religiöse Traditionen und Gemeinschaften zu erfassen und miteinander vergleichbar zu machen.¹ Johann Amos Comenius' *Orbis Sensualium Pictus/Die Sichtbare Welt* aus dem Jahr 1658, ein ursprünglich zweisprachiges enzyklopädisches Lehrbuch für Kinder, illustriert diese Tendenz auf exemplarische Weise. *Religio* wird hier in zweifacher Weise verwendet: Einerseits wird sie mit dem (protestantischen) Gottesdienst gleichgesetzt, andererseits als Kategorie benutzt, um «Heidentum» (damit bezeichnet der Autor antike und damals bekannte zeitgenössische polytheistische Systeme), Judentum, Christentum und Islam als unterschiedlich bewertete, jedoch vergleichbare Phänomene zu beschreiben. In der Frühen Neuzeit wird Religion als Grundbegriff für den Religionsvergleich eingesetzt, um enzyklopädisches Wissen über bekannte und neu entdeckte Kulturen zu ordnen. Das umfassende Werk *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde* (auf Deutsch übersetzt: *Religiöse Zeremonien und*

1 Eine Auswahl von Religionsbegriffen von der Antike bis heute liegt bei Schlieter 2010 vor.

Bräuche aller Völker der Welt), eine in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene Enzyklopädie, zeigt diese Tendenz auf eindrückliche Weise (von Wyss-Giacosa 2006). Auf dieser Grundlage entwickelt sich «Religion» im Laufe der folgenden Jahrhunderte zum wissenschaftlichen Begriff, was schließlich zur Einführung des Faches Religionswissenschaft an modernen Universitäten führt.²

Dieser kurze Abriss wesentlicher Etappen der Begriffsgeschichte zeigt auf, dass «Religion» auch als wissenschaftliches Konzept keineswegs ein neutrales Instrument der Beobachtung und Klassifizierung von historischen und gegenwärtigen Phänomenen ist, sondern stets normative Perspektiven miteinschließt. Kolonialismus, Imperialismus und Orientalismus durchdringen «Religion» und färben den europäischen, auch wissenschaftlichen Blick auf Kulturen und Traditionen aller Kontinente (Ahn 1997, Gladigow 2009, Stroumsa 2010, Kollmar-Paulenz 2012). Daher gilt «Religion» heute als dichter, sperriger, kontroverser Begriff, in dem sich unterschiedliche Auseinandersetzungen mit und Positionen zu einem kulturellen und gesellschaftlichen Phänomen verdichten.

In diesem Beitrag möchte ich aufzeigen, wie die Religionswissenschaft mit «Religion» umgeht und vor welche Herausforderungen uns die unverzichtbare Verwendung dieses Begriffs in einer interdisziplinär angelegten Religionsforschung stellt. Wir steigen mit einem aktuellen Fallbeispiel ein, das uns mit der Vielschichtigkeit der Phänomene konfrontiert, die wir als Dimensionen von Religion in der Kultur erfassen. Davon ausgehend werden in einem zweiten Schritt Strategien diskutiert, die es erlauben, mit dieser Komplexität umzugehen. Drittens zeigt der Einblick in Grundlinien der religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte unterschiedliche Möglichkeiten auf, Religion zu definieren. Der vierte Abschnitt legt eine kulturwissenschaftlich orientierte, interdisziplinär anschlussfähige Annäherung an Religion dar.

2) Ein Protestplakat als Verdichtung von Religion in der Interaktion unterschiedlicher gesellschaftlicher Felder

Der aktuelle Streit um das Recht auf Abtreibung in der US-amerikanischen Verfassung, der *United States Constitution*, zeigt die enge Wechselwirkung von Religion, Politik, Gendervorstellungen und Medien auf. Der US Supre-

2 Für eine Vertiefung siehe z.B. Kippenberg 1997 und Berner 2020.

me Court führte das Recht auf Abtreibung im Anschluss an eine langjährige Debatte am 22. Januar 1973 ein.³ Dabei wurde die Abtreibung nicht als absolutes Recht eingestuft, sondern als ein Recht, das mit dem Interesse des Staates, die Gesundheit von Frauen und das pränatale Leben zu schützen, abgewogen werden muss. Das Recht auf Abtreibung basiert auf dem *Fourteenth Amendment*, der verfassungsrechtlichen Grundlage, die fundamentale Rechte von Bürgern und Bürgerinnen auf Bundesebene gewährleistet.⁴ Am 24. Juni 2022 schränkte der Supreme Court dieses verfassungsmäßige Recht im Hinblick auf den Schwangerschaftsabbruch ein, sodass fortan die einzelnen Staaten über den rechtlichen Umgang mit Abtreibung entscheiden. Aufgrund dieser Änderung ergibt sich eine komplexe Situation: In 20 Staaten wird die Abtreibung verboten oder nur sehr restriktiv zugelassen. In anderen ist sie nach wie vor legal, wenn auch unter unterschiedlichen Bedingungen.⁵

Kaum ein Thema ist so kontrovers wie die Frage des Umgangs mit ungeborenem Leben. Angesichts der zunehmenden Spaltungen in Politik und Gesellschaft in den USA haben sich in den letzten Jahren die Fronten nochmals verhärtet. Verschiedene Interessengruppen innerhalb der Zivilgesellschaft wurden politisch aktiv und zunehmend sichtbar. In den Wochen, in denen der Supreme Court über das Gesetz debattierte, fanden Demonstrationen von Befürworter- und Gegnergruppierungen vor dessen Sitz in Washington D.C. statt. Religion spielt in dieser Kontroverse eine zentrale Rolle. Abtreibung steht mit Natur-, Lebens- und Gendervorstellungen in Verbindung, die sowohl in religiösen Überzeugungen und Praktiken verankert als auch mit theologischen Reflexionen in unterschiedlichen Traditionen und Gemeinschaften verschränkt sind. Einige Gruppierungen in diversen Religionen und Konfessionen betrachten die Heiligkeit des ungeborenen Lebens als einen absoluten Grundwert, der die Abtreibung deon-

3 Für die Argumentation und die Entscheidung des US Supreme Court siehe *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973), <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/410/113/> [abgerufen am 09.09.2023].

4 «All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.» <https://constitutioncenter.org/interactive-constitution/full-text> [abgerufen am 09.09.2023].

5 Für eine Übersicht siehe *Tracking Abortion Ban Across the Country*, *The New York Times*, 23.08.2023, <https://www.nytimes.com/interactive/2022/us/abortion-laws-roe-v-wade.html> [abgerufen am 09.09.2023].

tologisch verbietet und unter keinen Umständen zulässt. Aber auch auf der Seite der Pro-Choice-Positionen kann Religion eine zentrale Rolle spielen: In unterschiedlichen religiösen Traditionen argumentieren liberale Kreise mit der Kategorie des freien Willens und der Autonomie des Individuums als religiös begründeten Grundwerten, um die Möglichkeit der Abtreibung zu legitimieren. Pro- und Contra-Positionen korrelieren also nicht mit religiösen oder nicht religiösen Weltbildern, sondern werden häufig auch innerhalb einer bestimmten religiösen Tradition kontrovers debattiert; religiöse und weltanschauliche, existentielle und politische Überzeugungen und Praktiken sind dicht miteinander verwoben.⁶

Diese Wechselwirkungen möchte ich vor dem Hintergrund politischer Demonstrationen erläutern, die seit einigen Jahren an vielen Orten der Welt zu beobachten sind, wenn Themen verhandelt werden, die mit Grundrechten in demokratischen Rechtsstaaten zu tun haben. Im Juni 2022 zirkulierten in den Medien Bilder von Frauen in den USA, die sich in auffälliger rot-weißer Verkleidung für das Recht auf Abtreibung einsetzten. Die Pressefotografie in Abb. 1 porträtiert eine Demonstrantin, die ein Plakat mit der Aufschrift «Das ist keine Fiktion» in den Händen hält. Ihre Kleidung ist ein Verweis auf die dystopische Erzählwelt, die durch Margaret Atwoods Roman *The Handmaid's Tale* initiiert und aufgrund zahlreicher medialer Adaptionen zu einem globalen Narrativ geworden ist. Das Plakat der Demonstrantin setzt das Schreckensszenario dieser fiktiven dystopischen Gesellschaft in einen direkten Zusammenhang mit der aktuellen Lebenswelt.

6 Für eine Übersicht und Analyse diverser Positionen zur Abtreibung in unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften und Traditionen mit besonderer Berücksichtigung des US-amerikanischen Kontextes siehe Todd Peters und Kamitsuka (2023). Für eine Einführung in das Thema Religionsfreiheit und Religionspolitik siehe in diesem Band die Beiträge von Heimbach-Steins (2024) und Liedhegener (2024).



Abbildung 1: Als Handmaid verkleidete Demonstrantin vor dem Supreme Court Building in Washington D.C. Quelle: Evelyn Hochstein, Reuters, <https://www.abc.net.au/news/2022-06-25/roe-v-wade-where-is-abortion-still-legal-in-the-us-/101183262> (abgerufen am 09.09.2023).

Die in diesem Beispiel beobachtbare Interaktion zwischen Fiktion und Realität zeigt besonders eindrücklich die Komplexität der Wechselwirkungen zwischen Religion, Politik, Gender und Medien und ihre grundlegende Bedeutung in der heutigen pluralen, ausdifferenzierten und mediatisierten Gesellschaft. Die Mägde in den roten Kleidern mit den weißen Hauben sind versklavte, potentielle Leihmütter im theokratischen Staat Gilead. Der fiktive dystopische Staat wurde durch einen Putsch errichtet und versucht mit drastischen Maßnahmen und extremer Gewalt, einer ökologischen und sozialen Katastrophe entgegenzuwirken. Da aufgrund der Umweltzerstörung die menschliche Reproduktion fast unmöglich ist, werden Frauen, die noch fruchtbar sind, gewaltsam gezwungen, den Männern der gileadischen Oberschicht Kinder zu gebären. Jeglicher Autonomie beraubt, werden sie in den Familien der Commanders festgehalten und einmal pro Monat in religiösen Zeremonien vergewaltigt. Gebären sie innerhalb einer bestimmten Frist keine Kinder, werden sie in Lager in den verseuchten Kolonien gesteckt, wo sie als wertlose Arbeitskräfte bis zum Erschöpfungstod ausgebeutet werden.

Als die kanadische Schriftstellerin Margaret Atwood 1985 *The Handmaid's Tale* veröffentlichte, wurde der Roman für seine herausragende lite-

rarische Qualität und die Schärfe seiner Gesellschaftsanalyse gelobt. Die dystopische Erzählung gilt als visionärer Blick auf hochkomplexe Gesellschaftssysteme der Gegenwart: Unter dem Druck einer dramatischen Umweltkatastrophe versucht das diktatorische Regime von Gilead verzweifelt, die Gesellschaft durch totale Kontrolle wieder in den Griff zu bekommen. In Gilead wird eine gesellschaftliche Ordnung mit einer klaren Bestimmung, Trennung und Hierarchisierung der Geschlechter nach einem patriarchalen, heterosexuellen Verständnis durchgesetzt.⁷ Der totalitäre Staat und das religiöse System durchdringen sich; der diktatorische Staat ist theokratisch legitimiert. Gileads Religion, eine Adaption unterschiedlicher Aspekte christlicher und allgemein religiöser fundamentalistischer Traditionen, wird in choreographierten, extrem gewalttätigen Zeremonien exzessiv inszeniert.⁸ In Interviews betont Margaret Atwood immer wieder, dass ihre fürchterliche Vision einer postapokalyptischen religiösen Diktatur nicht fiktiv ist (siehe z.B. Nally 2017): Alle Grausamkeiten, die in Gilead praktiziert werden, um das Verhältnis der Geschlechter und der sozialen Stände zu regeln, seien historisch nachweisbar. Die künstlerische Leistung läge nicht in der Erfindung, sondern lediglich in der literarischen Umformung von Praktiken, die in der Religionsgeschichte belegt sind. Fiktion und Realität stehen dabei in einer engen Wechselwirkung: Während historische Ereignisse den Roman inspirieren, dient die dystopische Fiktion als Horizont für die Interpretation aktueller politischer Entscheidungen (dazu Atwood 2022). Noch bekannter wurde *The Handmaid's Tale* dank einer erfolgreichen TV-Serie, die seit 2017 produziert wird. Obwohl sie auf Atwoods Roman basiert, entfaltet sie eine selbständige Narration und erkundet die Figuren auf eigene Art und Weise. Weitere Adaptionen dieser multi-medialen Erzählwelt kamen dazu, beispielsweise eine Graphic Novel und eine Oper. 2019 veröffentlichte die kanadische Autorin einen weiteren Roman zur gileadischen Diktatur, *The Testaments*.

Diese komplexe Erzählwelt bringt auf ungewohnte, innovative Weise Kunst- und Medienbereiche zusammen: Ausgehend von der anspruchsvollen literarischen Grundlage über Ballett und Theater bis hin zu Medien der populären Kultur wird *The Handmaid's Tale* aufgenommen, adaptiert und

7 Für Analysen des Romans, seines literarischen, politischen und sozio-historischen Kontextes und seiner Rezeptionsgeschichte siehe z.B. Davidson 1988; Howells 2006; Ritzenhoff und Goldie 2019.

8 Analysen von Verweisen auf religiöse und insbesondere biblische Traditionen in *The Handmaid's Tale* siehe Filipczak 1993; Bacci 2017; Larsen 2019; Tennant 2019; Graybill und Sabo 2020; Jeffers 2024; Hartenstein 2024; Nir 2024; Pezzoli-Olgiati/Fritz 2024.

weitergeführt; der Roman ist zur Folie geworden, um heutige Erfahrungen zu deuten.⁹ Motive aus dieser Erzählwelt haben sich in vielen Ländern etabliert: Sie werden immer wieder genannt, wenn es um Themen wie Frauenrechte, Repression und Gewalt oder kollabierende gesellschaftliche und natürliche Ressourcen geht. Gerade in den schrecklichen Lebensumständen Gileads eröffnet *The Handmaid's Tale* jedoch auch einen Raum für Resilienz und die Möglichkeit, sich mit subversiven Aktionen gegen die grausame theokratische Diktatur erfolgreich zu wehren. Die Protagonistin des Romans von 1985, Offred (was «von Fred» bedeutet und auf ihren Besitzer verweist), lotet die kleinsten Gelegenheiten aus, um sich der Macht des Hausherrn zu widersetzen. Die TV-Serie nimmt diesen Faden auf und macht aus Offred alias June eine Freiheitskämpferin, die für die Sache des Widerstandes und der Befreiung alle erdenklichen Leiden auf sich nimmt.

Trotz der eindrücklichen und detailreichen Schilderung des Schreckens lässt *The Handmaid's Tale* die Möglichkeit der Bewältigung der Krise und einer besseren Zukunft offen. Religion übernimmt in dieser Erzählwelt eine besondere Rolle. Gileads Religion dient als Hauptinstrument der politischen Repression und legitimiert die extreme Ungerechtigkeit zwischen den verschiedenen sozialen Schichten und Geschlechtern. Der Staat adaptiert christliche und andere religiöse Narrationen, Motive und Praktiken, um sich selbst in opulenten religiösen Zeremonien zu feiern, um Oppositionelle hinzurichten (z.B. durch Steinigung), um Minderheiten zu diskriminieren oder um die Mägde zu indoktrinieren und als bloße Gebärmaschinen zu missbrauchen. Alle sozialen Verhältnisse beruhen auf einer partikulären (Miss-)Deutung biblischer Texte, wobei der Besitz und das Lesen der Bibel nur wenigen Männern vorbehalten ist. Der freie Zugang zur Heiligen Schrift, die bewusst unter Verschluss gehalten wird, wird einerseits mit drakonischen Strafen und andererseits mit der Umgestaltung des Bildungswesens reguliert. Frauen sind Lesen und Schreiben untersagt, die Schulen für Mädchen unterrichten nur praktische Tätigkeiten wie Handarbeit oder das Deuten einfacher Ideogramme zur Bewältigung von Hausarbeiten. Dennoch erinnern sich viele Mägde, die vor Gilead geboren wurden, an andere Dimensionen ihrer religiösen Praxis und an die Bibel. In ihren Gedanken korrigieren sie die umgedeuteten Bibelverse oder wenden sich direkt an ein göttliches Gegenüber, das ihnen als einziger Garant von Menschenwürde übrig geblieben ist.

9 Eine Liste der medialen Adaptionen von *The Handmaid's Tale* und eine Darstellung ihrer Interrelationen findet sich in Pezzoli-Olgiati 2021.

Dies inspiriert sie, ungehorsam zu werden und Risiken einzugehen, um sich dem Regime zu widersetzen. Durch die persönliche, subversive Aneignung der Bibel erkennen die Protagonistinnen das Ausmaß der Willkür und der Gewalt in Gilead. Diese Art der intimen Religionsausübung wird zu einem Moment der Selbstfindung und der Resilienz, das am Ende Gilead tatsächlich von innen zerstört.

Die ambivalente Rolle der biblischen Tradition und der subtilen Adaptation von Praktiken aus unterschiedlichen Deutungen des Christentums und anderer Religionen beruht auf Atwoods profunden religionshistorischen Kenntnissen (Pezzoli-Olgiati 2021; Hartenstein 2024; Jeffers 2024). Die fiktionale Erzählwelt nimmt damit direkt Bezug auf das komplexe Verhältnis zwischen Geschlechterbestimmungen und religiösen Tradierungsprozessen. Religiöse Symbolsysteme spielten und spielen tatsächlich noch heute eine kontroverse Rolle in der Gender-Debatte: Sie können sowohl zur Legitimierung der Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen und anderen Formen von Geschlechtsidentität eingesetzt werden als auch Grundlage und Motivation für emanzipatorische Bewegungen und für das Einfordern von sozialen und politischen Rechten sein (Höpflinger et al. 2021).

Das Plakat der als Handmaid verkleideten Demonstrantin vor dem Supreme Court im Juni 2022 sowie die Scharen der als Mägde verkleideten Frauen in Buenos Aires 2018 oder in Tel Aviv 2023 verdichten die komplexe Relation von Fiktion und Realität und konkretisieren damit die Relevanz der Wechselwirkung von Religion, Politik, Gender und Medien (Beaumont und Holpuch 2018; Nir 2024; Riba 2023). Mit der ikonischen Verkleidung verweisen die Demonstrierenden auf die Gefährdung von Demokratie, einen möglichen Übergang in theokratische Verhältnisse und auf ihren Widerstand. In dieser verstrickten Interaktion von Erzähl- und Lebenswelt, von Fiktion und Realpolitik wird die ambivalente Rolle von Religion stark betont: Religion kann zu Theokratien führen oder zu Widerstand und Erhalt von Demokratie motivieren. Im Folgenden wird gezeigt, wie man mit Religion in der komplexen, vielschichtigen und kontroversen Interaktion mit anderen sozialen Feldern (religions-)wissenschaftlich umgehen kann.

3) Strategien im Umgang mit der Komplexität von «Religion»

Sowohl die Erzählwelt von *The Handmaid's Tale* als auch die Verweise darauf in den politischen Demonstrationen transportieren Vorstellungen, Ideen oder Kritiken einerseits von religiösen Institutionen und andererseits

von Religion als einem Fundus von Narrativen, Symbolen und Praktiken, die in einem kulturellen Umfeld zirkulieren und weitergegeben werden (dazu Pezzoli-Olgiati 2015). Religiöse Institutionen und Religion als ein Deutungshorizont sind keine abgeschlossenen Größen, die losgelöst von ihrem jeweiligen sozio-historischen Kontext beschrieben werden können, sondern sie entstehen und transformieren sich fortlaufend in Austauschprozessen zwischen unterschiedlichen sozialen Feldern und Akteuren. Je nachdem, welche Perspektive auf Religion eingenommen wird, können unterschiedliche Phänomene beobachtet werden, denn religiöse Gemeinschaften, Traditionen und Symbolsysteme sind keineswegs homogen (Pezzoli-Olgiati 2019). Um diese Komplexität zu erforschen, können die folgenden idealtypischen und heuristischen Unterscheidungen hilfreich sein.

3.1) *Emische Ebene*

Man kann Religion erforschen, indem man auf die emische Ebene fokussiert: Dieser Neologismus, der in den 1960er Jahren in der Anthropologie aufkam, dient als Fachbegriff, um die Vielfalt von Meinungen und Zugängen von Individuen, Gemeinschaften oder Institutionen sowie deren Überzeugungen, Praktiken und Traditionen zu bezeichnen (Chryssides und Gregg 2019). Mit diesem Begriff können die Innensichten von Gläubigen und religiösen Fachleuten erfasst werden. Da die emische Ebene sehr heterogen ist, erfordert der wissenschaftliche Umgang damit eine sorgfältige und sensible Vorbereitung. Forschende müssen die Sprachen und die sozio-kulturellen Kontexte gut kennen und auch auf Aspekte achten, die sich nicht unbedingt sprachlich fassen lassen, aber für den persönlichen und gemeinschaftlichen Umgang von zentraler Bedeutung sind, wie beispielsweise Kleidungs- und Essverhalten oder emotionale und ästhetische Dimensionen (Promey 2014; Traut und Wilke 2015). Die Auseinandersetzung mit Religion auf der emischen Ebene schließt Vorstellungen, Meinungen und Beziehungen zu Religionen oder Weltanschauungen von anderen Traditionen und Gruppierungen ein, denn Vergleiche, Zugehörigkeits- und Abgrenzungsprozesse oder die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen unterschiedlichen Orientierungen sind wesentliche Momente der (religiösen) Identitätsbildung. Auch nicht religiöse oder andere weltanschauliche Positionen können der emischen Ebene zugeordnet werden.

Auf der emischen Ebene findet sich eine Vielzahl von Alltagssprachlichen Begriffen, die aus wissenschaftlicher Sicht unscharf sind: Religion, Religiosität, Glaube, Spiritualität oder Überzeugung können sowohl als Synony-

me gelten als auch mit spezifischen Konnotationen versehen sein, deren Nuancierungen im jeweiligen Kontext eruiert werden müssen. Variabilität und Spannungen sind charakteristische Befunde auf dieser Ebene: Innerhalb der gleichen religiösen Gemeinschaft koexistieren unterschiedliche Vorstellungen, die auch zu Konflikten und Missverständnissen führen können und von vielen Faktoren wie beispielsweise dem Alter, dem Beruf, der Lebenssituation, dem Geschlecht, der sozialen Zugehörigkeit, der Bildung oder der politischen Einstellung sowie der Position innerhalb der Gemeinschaft abhängig sind (Pezzoli-Olgiati 2019).

3.2) Die Ebene der gesellschaftlichen Konstruktionen von Religion

In unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären werden verschiedene Begriffe von Religion umrissen (Barker 1995). Beispielsweise definieren Verfassungen Religion, indem sie die Religionsfreiheit als Grundrecht von Bürgern und Bürgerinnen anerkennen (Beyer 2018; Schnabel und Hönes 2021). Ähnlich wie in anderen rechtsstaatlichen Grundgesetzen steht in Artikel 15 der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft:¹⁰

1. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet.
2. Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen.
3. Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen.
4. Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.

Die Verfassung legt eine rechtliche Basis fest, um Religion zu schützen, aber auch abzugrenzen. Artikel 15 BV formuliert ein Grundrecht, das neben anderen gilt. Dies bedeutet, dass immer wieder Grundrechte untereinander in ein Spannungsverhältnis geraten können, so dass argumentativ abgewogen werden muss, welches stärker gewichtet werden soll und warum. In diesen Konfliktsituationen wird deutlich, welche Verständnisse von Religion im Rechtssystem implizit oder explizit vorausgesetzt werden. Die Debatte über die Beschneidung von Jungen aus religiösen Gründen illustriert

10 Abrufbar unter <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de> [Abgerufen am 09.09.2023].

exemplarisch ein solches Spannungsverhältnis zwischen Grundrechten. In vielen religiösen Traditionen wird religiöse Identität mit transitorischen oder permanenten Veränderungen des Körpers zum Ausdruck gebracht (Glavac et al. 2013). Mit der Beschneidung wird die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition buchstäblich im Körper eingeschrieben. Aus medizinischer Perspektive stellt diese Praxis jedoch einen Eingriff in die körperliche Unversehrtheit – meistens von Minderjährigen – dar, was berechtigt sein kann, wenn ein gesundheitliches Problem damit gelindert wird. In einigen Ländern wird die männliche Beschneidung als allgemeine präventive Maßnahme unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit angesehen. In anderen wird sie nur aus therapeutischen oder aus religiösen Gründen durchgeführt. Aus medizinischer Perspektive ist es nicht eindeutig, ob die Beschneidung als präventive Maßnahme positiv gedeutet werden kann (Wohlers und Godenzi 2014; Franz 2014). Es bleiben also offene Fragen, die in juristischen und gesellschaftlichen Debatten über die Beschneidung verhandelt werden: Soll im Spannungsverhältnis der Argumente für oder gegen die religiös motivierte Jungenbeschneidung das Recht auf Religionsfreiheit oder auf körperliche Unversehrtheit überwiegen? Gehört die männliche Beschneidung überhaupt zur Religionsausübung? Ist sie für die religiöse Identität unentbehrlich? Oder eher ein Brauchtum? Je nachdem, wie diese Fragen beantwortet und wie die Auswirkungen der Beschneidung bewertet werden, wird die Entscheidung eher dafür oder dagegen ausfallen. Diese Kontroverse um religiös motivierte Beschneidungen verdeutlicht, wie auch das Rechtssystem Vorstellungen von dem, was Religion ist, aushandelt und normativ festlegt. Dies geschieht in diesem Beispiel in enger Wechselwirkung mit Medizin, Politik und Medien.

Nicht nur Recht und Medizin prägen implizite und explizite Konzepte von Religion. Auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen werden Begriffe von Religion konstruiert. Beispielsweise beschäftigt man sich im Schul- und Bildungswesen schon länger mit der Frage des Religionsunterrichts (Alberts 2007; Helbling et al. 2013). Angesichts vielfältiger Konstellationen des Verhältnisses von Staat und Religion und unterschiedlicher Verständnisse von Schule (beides wird in der Schweiz aufgrund der historischen Entwicklungen und kulturellen Kontexte auf kantonaler Ebene geregelt) haben sich verschiedene Modelle von konfessionellem und nicht konfessionellem Unterricht herausgebildet. In einigen Kantonen gibt es überhaupt keinen Religionsunterricht (Helbling et al. 2013). Sollen staatlich anerkannte Kirchen dafür sorgen, dass Schüler und Schülerinnen im Religionsunterricht mit den Inhalten einer bestimmten Tradition aus einer emischen Sicht vertraut gemacht werden? Oder gehören nur kulturwissenschaftliche

Zugänge und Vergleiche von Religionen zum Bildungsgut von Jugendlichen, da das Verständnis von Diversität eine Grundlage von Demokratie darstellt? Obwohl die Argumentationen zu diesem Thema in der Religionsforschung, in der Pädagogik, in der Politik, in Familien und in der Öffentlichkeit vielfältig sind, kreisen sie im Wesentlichen um die Frage des Stellenwerts von Religion im Kontext der allgemeinen, politischen oder konfessionell ausgerichteten Bildung. Je nach Position und Antwort wird festgelegt, was unter Religion subsumiert werden soll und was nicht. Soll Atheismus neben historischen und zeitgenössischen religiösen Traditionen und Gemeinschaften thematisiert werden? Auch die Frage der Perspektive, aus welcher der Unterricht gestaltet werden soll, ist ein wesentlicher Aspekt dieser Aushandlung. Soll Religion als existentiell relevante Dimension von Individuen und Gemeinschaften in der Schule beleuchtet werden? Oder ausgehend von einer distanzierteren, beschreibenden Perspektive als eine historische Formation im kulturellen Erbe erfasst werden? Im ersten Fall wird Religion als ein grundsätzlich positives Phänomen gesehen, das zur staatlichen Kohäsion beiträgt; im zweiten als ein Phänomen neben anderen, das per se sowohl positive als auch negative Auswirkungen auf die Gemeinschaft haben kann.

Als drittes und letztes Beispiel möchte ich auf die Bestimmung von Religion im Kontext des Tourismus hinweisen. Ist eine Pilgerreise zu Fuß, die als touristisches und sportliches Angebot konzipiert ist, eine religiöse Praxis? Wer hat die Deutungsmacht über diese Erfahrung, die häufig in einem existentiell sensiblen Übergang vorgenommen wird (beispielsweise zwischen dem Abschluss des Studiums und dem Berufsleben oder am Ende der beruflichen Tätigkeit als Übergang zur Pensionierung)? Die Grenzen sind fließend, obwohl der Verlauf der Pilgerwege meistens religionshistorisch gesichert ist. Touristische Angebote tendieren dazu, Pilgerreisen als Formen konfessionell unabhängiger spiritueller Erfahrungen auf der Suche nach sich selbst zu gestalten (Norman und Cusack 2014; Mendel 2015).

Diese kurz erwähnten Fallbeispiele zeigen auf, wie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern wie Recht, Politik, Medizin, Bildung oder Tourismus Konstruktionen von Religion ausgehandelt werden, die je nach Kontext spezifische Konturen aufweisen. Diese unterschiedlichen Formierungen von Religion zirkulieren und beeinflussen sich gegenseitig im gesellschaftlichen Diskurs und interagieren mit der Vielfalt der emischen Perspektiven.

3.3) *Mediale Ebene*

Medien tragen auf grundlegende Art und Weise zur Aushandlung von Religion in Kultur und Gesellschaft bei. Aus diesem Grund soll der mediale Einfluss auf die gesellschaftliche Konstruktion von Religion gesondert betrachtet werden. Medien durchdringen alle sozialen Bereiche: Massenmedien wie Radio oder TV, das Internet und die sozialen Medien haben das Leben im 20. und 21. Jahrhundert grundlegend verändert. Das Verhältnis zwischen den Medien, den religiösen Institutionen und Religion als Deutungshorizont ist vielfältig (Stout 2010; Hoover und Echchaibi 2021). Religiöse Institutionen, Gemeinschaften und Individuen setzen Medien zur Verbreitung von Inhalten und Praktiken ein. Dabei geht es nicht nur um eindimensionale Formen der Information oder um die Teilnahme an medial vermittelten Ritualen, sondern zunehmend um interaktive Praktiken, die religiöse Praxis grundlegend und nachhaltig verändern. Damit eignen sich Medien religiöse Symbole, Narrative und Konstellationen sowie Handlungen und Rituale an und gestalten deren Inhalte und Vermittlungsformen mit.

Die Wechselwirkungen und Verschränkungen von Medien und Religion sind historisch gewachsen. Während mediale Erfindungen religiöse Symbolsysteme rekonfigurieren, trugen und tragen religiöse Institutionen ihrerseits wesentlich dazu bei, neue Medien technisch, finanziell oder inhaltlich weiterzuentwickeln. Als Illustration sei auf einige prominente Beispiele aus der europäischen Religionsgeschichte hingewiesen. Im 15. und 16. Jahrhundert bedingen sich der Buchdruck und die protestantischen Reformationen gegenseitig. Die neue Technik erleichterte die Verbreitung religiöser Schriften, der Bibel, von Predigten, Traktaten, oder polemischen Stellungnahmen und damit die Ausbreitung der humanistischen Bewegungen, die neue Vorstellungen des Christentums in Abgrenzung zur Institution der römisch-katholischen Kirche propagierten. Einerseits machte also der Buchdruck die schnelle Vervielfältigung und Diffusion von Texten und Bildern – und damit Ideen – erst möglich, andererseits gab auch die Reformation einen Impuls zur Entwicklung dieser revolutionären Technik der Speicherung von Inhalten (Burke 2016).

Ähnliches ereignete sich im 19. Jahrhundert mit der Erfindung der Fotografie. Fotografische Verfahren veränderten nachhaltig die religiöse Praxis, beispielsweise im Umfeld des Spiritismus. Hier wurden Fotografien verwendet, um flüchtig inszenierte Begegnungen mit Geistern materiell festzuhalten (Fritz et al. 2018, 1–7). Als weiteres Beispiel kann man auf die Entwicklung katholischer Frömmigkeitspraktiken im Umgang mit dem

Turiner Grabtuch hinweisen. Erst die Fotografie machte die Gestalt Jesu auf dem Leinentuch für breite Massen sichtbar. Die Suche nach Erklärungen für den wissenschaftlich nicht nachvollziehbaren Abdruck des Körpers Christi ohne Einwirkung menschlicher Hand sowohl auf dem alten Leinentuch als auch auf fotografischen Glasplatten trug dazu bei, diese Verfahren der Bildproduktion und die chemischen Entwicklungsmethoden zu verbessern und kommerziell erschwinglich zu machen (Geimler 2010).

Etwas später zeitigte auch die Erfindung des Films eine enge und nachhaltige Verflechtung mit Religion. Die Entwicklung einer Technik, die anhand optischer Täuschung Bewegung erzeugt (was nach wie vor die Grundlage aller audio-visuellen Medien darstellt), war sowohl in der Produktion als auch in der Projektion der Filme technisch, logistisch und finanziell anspruchsvoll. Religiöse Gemeinschaften, zunächst in den USA und in Europa, bald darauf auch weltweit, beteiligten sich an der Filmindustrie. Sie lieferten finanzielle Mittel, stellten breite Publika in Aussicht, bauten Kinos in Gemeindezentren, boten Beratung und Kriterien der moralischen und ästhetischen Filmbeurteilung und verfügten vor allem über tradierte Erzählungen, Narrative, visuelle Konstellationen und Konventionen, mit denen sich die neue Unterhaltungsindustrie langsam durchsetzen konnte (Mitchell und Plate 2007; Mäder 2012, 10–34 und 2024). In Hollywood, Paris oder Bollywood verfolgte man grundlegende religiöse Erzählungen auf der Leinwand, was sich sowohl für die Industrie als auch für die religiösen Gemeinschaften als positiv erwies (Bakker 2009).

Das historisch gewachsene Zusammenspiel von Medien und Religion wird theoretisch unterschiedlich erfasst. Sowohl Medien als auch Religion sind Orte der Transzendenzerfahrung, sie machen etwas im Hier und Jetzt erfahrbar, was zeitlich und/oder räumlich nicht unmittelbar verfügbar ist. Mythen und religiöse Erzählungen sind für ein kulturelles Umfeld konstituierend und werden medial vermittelt. Religiöse Praxis ist ebenfalls medial kodiert und Medien adaptieren häufig die Eigenschaften religiöser Performanzen. Sowohl Medien als auch Religion sind komplexe kulturelle Kommunikationssysteme, die Orientierung stiften, indem sie Bedeutungsprozesse gestalten und ermöglichen. In der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft haben sich die Gestalt und die Funktion der Medien grundlegend verändert. Die Digitalisierung, die das Verwischen der Grenzen zwischen medialer Produktion und Rezeption sowie die Erweiterung des Körpers durch elektronische Medien (vor allem das Smartphone) miteinschließt, bewirkt, dass Medien sowohl soziale Sphären als auch das individuelle und gemeinschaftliche Leben durchdringen. Damit rekonfigurieren sie das religiöse Feld auf grundlegende Weise; die mediale Konstruktion

von Religion ist daher sehr einflussreich (Hoover und Lundby 1997; Meyer und Moors 2006; Herbert 2011; Hjarvard 2008; Lövheim 2012; Mäder und Pezzoli-Olgiati 2015).

3.4) *Interagierende Ebenen*

Wie bereits angedeutet, ist die eingeführte Unterscheidung zwischen einer emischen Ebene und der Ebene der verschiedenen gesellschaftlichen Konstruktionen von Religion ein Instrument, um die Komplexität von «Religion» in Kultur und Gesellschaft für die wissenschaftliche Analyse zu reduzieren. Sie hat einen heuristischen Wert und zielt darauf ab, die vielfältigen und kontroversen oder widersprüchlichen Perspektiven auf und Bestimmungen von Religion im gesellschaftlichen Diskurs zu erfassen und zu klassifizieren. Darüber hinaus dient sie dazu, methodische Entscheidungen in der Analyse der unterschiedlichen Ebenen zu treffen. Es ist allerdings wesentlich, nicht aus den Augen zu verlieren, dass diese unterschiedlichen Ebenen in einem engen Wechselverhältnis zueinander stehen.

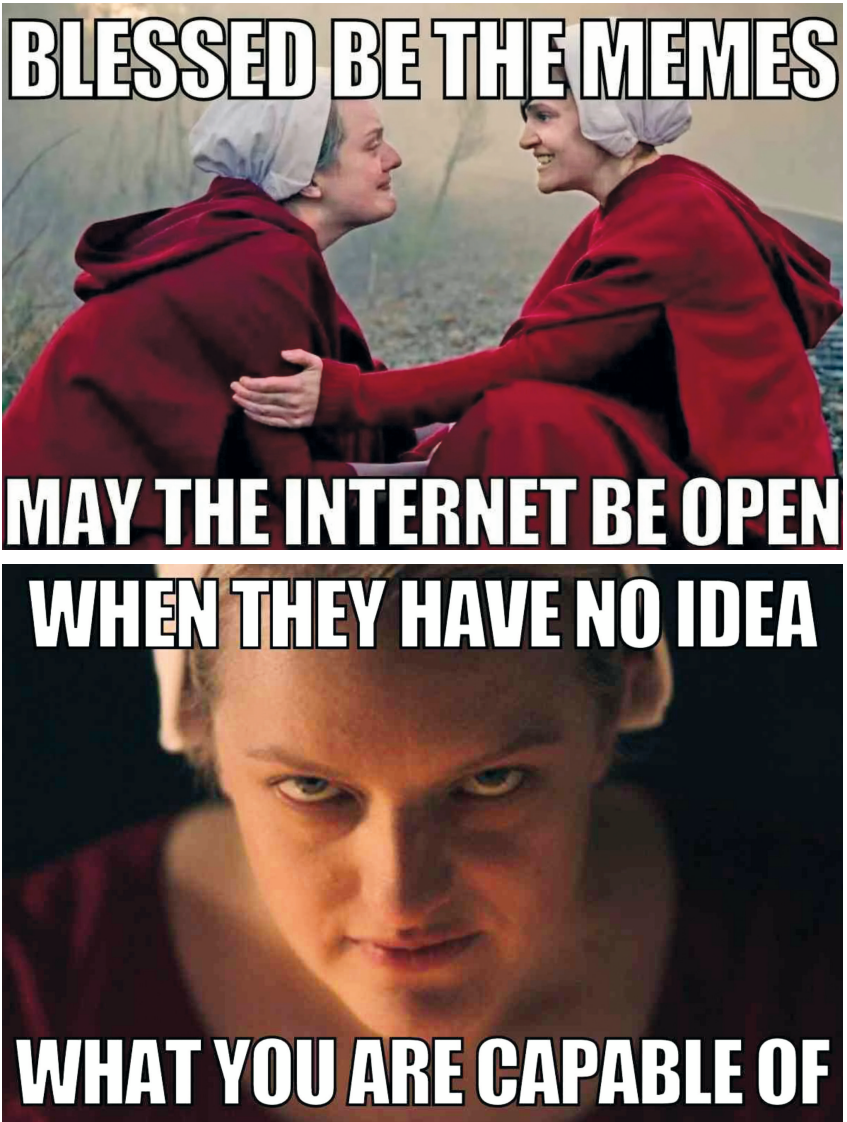


Abbildung 2: Memes mit Bezug auf die Hulu-Serie *THE HANDMAID'S TALE*, 2023. Quelle: <https://www.digitalmomblog.com/handmaids-tale-memes/> (abgerufen am 09.09.2023).

Das Beispiel der Demonstrantin vor dem Supreme Court in Washington verdichtet diese Wechselwirkungen. Margaret Atwood sammelt (fürchterli-

che) Praktiken und Erzählungen aus der Religionsgeschichte, die emische Positionen sowohl von Gläubigen als auch von religiösen Fachleuten spiegeln und mit Kontrolle, Reproduktion, Macht und Gewalt, aber auch mit Subversion und einer kraftgebenden individuellen Beziehung zu Gott zu tun haben. Der dystopische Roman, der seinerseits auch eine künstlerische, literarische Aneignung religiöser Traditionen ist, wird in anderen medialen Formen adaptiert, übernimmt neue Bedeutungen und inspiriert wiederum Menschen, sich für oder gegen bestimmte politische Positionen, die religiös legitimiert oder delegitimiert werden, zu engagieren. Mit einem vestimentären Verweis auf die Erzählwelt von *The Handmaid's Tale* machen die Demonstrierenden ihre Position öffentlich sichtbar. Medien thematisieren die demonstrierenden Frauen und verbreiten sie und ihre Anliegen massenmedial. In Foren und Blogs nehmen Rezipierende Stellung dazu und produzieren somit ihrerseits neue mediale Inhalte (siehe als Beispiel die Memes in Abb. 2). In diesen Interaktionen werden Fragen des Rechtsstaates, der Grundrechte, der Reproduktion, des Frauenkörpers, der Genderbestimmungen, der Familie, der Gewalt oder der Religion auf der Folie dystopischer religiöser Praktiken und religiös motivierter Befreiungskämpfe debattiert.

5) Religionswissenschaftliche Religionsdefinitionen

Weitere äußerst einflussreiche soziale Konstruktionen von Religion entstehen im wissenschaftlichen Diskurs. Unterschiedliche Disziplinen haben in ihren Forschungsgeschichten Religionsdefinitionen und -konzepte formuliert, welche die jeweiligen akademischen Interessen und Herangehensweisen sowie die historischen und gesellschaftlichen Kontexte spiegeln, in denen sie entstanden sind (Stausberg 2009). Da in diesem Buch ein breites Spektrum an Definitionen aus mehreren Fachrichtungen vorgestellt wird, konzentriere ich mich in der Folge auf religionswissenschaftliche Positionen.

5.1) Ein forschungshistorischer Rückblick

Die akademische Beschäftigung mit Religion ist, wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, älter als die Formierung der Religionswissenschaft als universitäre Disziplin (Kippenberg 1997). In der Mitte des 19. Jahrhunderts etablierte sich die vergleichende Erforschung von Religion als eigenständi-

ges Fach. Die Erkundung der seit der Neuzeit neu entdeckten Weltgegenden und die Wiederentdeckung der Kulturen des Alten Orients gaben einen starken Impuls dazu. Zu dieser Zeit wurde die Religionswissenschaft als eine neue Wissenschaft konzipiert, die Religionen vergleichend beschreiben sollte (Berner 2020). Im Wesentlichen verband diese neue Disziplin zwei Forschungsinteressen. Erstens wurden Schriften und materielle Gegenstände der damals bekannten religiösen Traditionen aus verschiedenen Kontinenten gesammelt, erforscht und einem akademisch gebildeten Publikum in übersetzten Textsammlungen, Sonderausstellungen und Museen zugänglich gemacht. Die historisch-philologische Beschäftigung mit den Schriften und die Kollektionen von Gegenständen aus aller Welt zeitigten eine außerordentliche Vielfalt an kulturellen und religiösen Formen und Vorstellungen. Zweitens regte die Frage, wie man so heterogene Befunde miteinander vergleichen könnte, die Debatte um die Definition von Religion als ein zum Wesen des Menschen gehörendes Phänomen an.

In diesem neuen akademischen Bereich koexistierten von Anfang an unterschiedliche Erklärungen und Interessen.¹¹ Einige gingen davon aus, dass Religion eine Eigenschaft sei, die dem Menschen genau gleich wie die Sprachfähigkeit angeboren ist. Religion sei demnach eine anthropologische Grundkonstante. Folglich wurden die Unterschiede zwischen den historischen Ausprägungen mit verschiedenen Umweltfaktoren erklärt, unter denen Kulturen das menschliche Religiös-Sein formten. Insbesondere in der Religionsphänomenologie wurde der Mensch als *homo religiosus* definiert, als Wesen, das in der Lage ist, sich mit dem «Heiligen» in Verbindung zu setzen. Diese Beziehung sei der gemeinsame Nenner aller historisch belegten, unterschiedlichen Formen von Religion. Im Zentrum dieser Zugänge zu Religion stand also die Frage, was Religion als menschliche Konstante ausmacht (bspw. van der Leeuw 1970; Waardenburg 2001).¹²

Andere Theorien adaptierten darwinistische Modelle. Demnach wurde die Vielfalt an Religionen mit einer evolutionistischen, idealtypischen Entwicklung des Menschen in seiner Geschichte erklärt, die von einem primitiven Stadium, das von Magie gekennzeichnet sei, über polytheistische Systeme zu den unterschiedlichen Formen des Monotheismus führe. In der letzten Stufe ihrer Entwicklung würden Wissenschaft und Kunst den Menschen erlauben, sich in der Welt zu verorten, und die früheren magi-

11 Für einen Überblick über verschiedene Positionen siehe Michaels 1997 und Höpflinger et al. 2021, 252–262.

12 In diesem Abschnitt werden pro Position je zwei bibliographische Verweise angegeben: eine ausgewählte forschungshistorisch bedeutsame Position und eine zeitgenössische kritische Anwendung, die darauf Bezug nimmt.

schen und religiösen Stadien mehr oder weniger verdrängen. Nach diesen evolutionistischen Theorien wurde Religion als ein Mittel verstanden, das dem Menschen in einer vorwissenschaftlichen Phase half, sich in der Welt zurechtzufinden (bspw. Frazer 1922; Bellah 1964).

Mit dem zunehmenden Interesse für Religionsformen in europäischen Gesellschaften kristallisierte sich eine weitere Forschungsrichtung heraus, die Religion nicht primär als eine Eigenschaft des Menschen, sondern als eine soziale Dimension der menschlichen Lebenswelt untersuchte. Diese Forschungen fokussierten auf die Funktion von Religion im gesellschaftlichen Kontext. Dabei wurden religiöse Überzeugungen und Vorstellungen im Hinblick auf ihre kohäsive Wirkung für die Gesellschaft analysiert. Die Aufmerksamkeit galt also nicht mehr der Religion als einem menschlichen universalen Phänomen, sondern ihrer gesellschaftlichen Funktion (bspw. Durkheim 1981; Lövheim 2012). In der kritischen Rezeption der Religionsphänomenologie und des Funktionalismus verbreiteten sich in den 1960er Jahren strukturalistische (bspw. Lévi-Strauss 1977) und kulturwissenschaftliche (bspw. Geertz 1983) Annäherungen an Religion als Kommunikationssystem. Den Ausgangspunkt dieser Theorien bildete – nicht unähnlich wie in der Phänomenologie – die Annahme, dass das menschliche Wesen auf symbolische Aneignungen angewiesen sei, um sich überhaupt in der Welt, in die es geboren wird, orientieren zu können. Sprache und Religion seien dabei zwei wesentliche Symbolsysteme, die den Menschen erlauben, der Welt eine Bedeutung zu verleihen und mit ihr zu interagieren.

Diese ausgewählten forschungshistorischen Positionen, die hier nur skizzenhaft und in reduzierter Auswahl vorgestellt wurden, haben einen nachhaltigen Einfluss auf die Religionswissenschaft ausgeübt. Je nach Forschungsfrage und -kontext stellen Elemente dieser theoretischen Denkarbeit nach wie vor mögliche Wege dar, um bestimmte Dimensionen von «Religion» zu erfassen.

5.2) «Religion» abgrenzen

Obwohl hier nur wenige Zugänge aus der religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte genannt wurden, möchte ich einige erkenntnistheoretische Züge hervorheben, die den unterschiedlichen Religionsbestimmungen gemeinsam sind. Erstens: Die Suche nach einer Religionsdefinition spiegelt stets eine (ungelöste) Spannung zwischen der Feststellung, dass «Religion» historisch, gesellschaftlich und kulturell ein extrem vielfältiges Phänomen ist – was sich schwer in einer allgemeinen Theorie erfassen lässt – und

dem Bedürfnis, Religion als eine anthropologische Konstante eindeutig zu bestimmen.

Zweitens setzt die Suche nach einer Religionsdefinition immer einen Vergleich voraus: Eigentlich Unvergleichbares, kontextuell Abhängiges, historisch Plurales und sich ständig Transformierendes wird durch Generalisierung und Abstrahierung vergleichbar gemacht.

Die dritte Bemerkung ist mit den ersten zwei Beobachtungen eng verflochten: Die Suche nach einer Religionsdefinition gründet immer, implizit oder explizit, auf einer bestimmten Anthropologie. Wie der Mensch als Wesen definiert wird, beeinflusst die Art und Weise, wie man Religionsdefinitionen formuliert. Dieser Punkt wurde in der feministischen Kritik der Religionswissenschaft zu Recht besonders hervorgehoben: Der oben genannte *homo religiosus* wurde als ein *vir religiosus* entlarvt, ein rein männliches Subjekt, weil die Quellen, mit denen man religiöse Symbolsysteme rekonstruierte, Schriften von Fachmännern waren, die eine partikuläre Perspektive auf eine bestimmte Tradition wiedergeben. Schriftliche Quellen wurden von gebildeten, meist männlichen Spezialisten verfasst, vervielfältigt, kommentiert und gepflegt, welche die Kulturtechniken des Lesens und des Schreibens beherrschten (King 1995). Die Perspektive von Menschen, die einen anderen, eher in Praxis und Ritualen verankerten Zugang zu Religion pflegten, wurde dabei nicht mitbedacht.¹³

Anthropologische Annahmen und der (implizite) Vergleich durch Generalisierungen angesichts einer enormen Vielfalt von Quellen charakterisierten Religionsdefinitionen nicht nur in religionsphänomenologischen, evolutionistischen, funktionalistischen, strukturalistischen oder kulturwissenschaftlichen Strömungen, sondern prägen nach wie vor zeitgenössische Tendenzen der Forschung.¹⁴ Obwohl Religionsdefinitionen jeweils auf unterschiedliche Fragen fokussieren, gehen sie davon aus, dass Religion ein Phänomen ist, das sich von anderen gesellschaftlichen und kulturellen Phänomenen unterscheidet und anhand theoretischer Modelle abgegrenzt werden kann.

6) Konzepte von Religion in Interaktionen

Der Gegenstand der Religionswissenschaft ist sperrig und der Versuch, «Religion» anhand einer Definition zu erfassen und abzugrenzen,

13 Für eine Vertiefung siehe Höpflinger et al. 2021.

14 Für einen Überblick siehe Stausberg 2012; Woodhead 2011; Pollack 1995 und 2018.

kann im Sinne einer heuristischen Komplexitätsreduktion durchaus hilfreich und sinnvoll sein. Ganz unproblematisch ist dies jedoch nie, weil die Voraussetzungen, auf denen das Definieren selbst gründet, den Zugang zu den historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Formen stets um- oder verformen. Dieser Spagat zwischen der Unverzichtbarkeit einer verallgemeinernden Theorie und ihren gleichzeitigen Problemen und Grenzen kann nicht gelöst, sondern soll in jedem Forschungsprojekt mitbedacht werden.

6.1) Konzepte für Interaktionen

Eine spannende Reflexion darüber schlägt die Kulturwissenschaftlerin Mieke Bal in ihrem Buch *Travelling Concepts in the Humanities* vor:

Concepts are tools of intersubjectivity, they facilitate discussion on the basis of a common language. Mostly, they are considered abstract representations of an object. But, like representations, they are neither simple nor adequate in themselves. They distort, unfix, and inflect the object (2002, 22).

Obwohl Konzepte den Forschungsgegenstand verändern, sind sie nach Bal unverzichtbar, weil sie erlauben, Forschungsfragen und -ergebnisse in einem wissenschaftlichen Diskurs zu verankern. Auf diese Weise wird die vorgenommene Analyse für andere plausibel und anschlussfähig gemacht. Die Autorin verzichtet bewusst auf umfassende Definitionen zugunsten von Konzepten, die als flexiblere Grundlage von Debatten und Austausch verstanden werden. Konzepte werden als Möglichkeiten der Betrachtung begriffen, als Fokussierung der Beobachtung und nicht als abschließende und abgrenzende Festlegung eines theoretischen Rahmens. In eine ähnliche Richtung argumentiert die Religionswissenschaftlerin Linda Woodhead. Indem sie Forschende kritisiert, die vor der Sperrigkeit von Religionsdefinitionen kapitulieren und deswegen darauf verzichten, plädiert sie zugunsten der Verwendung, Anpassung und Kombination von Konzepten als klärenden Arbeitsinstrumenten:

Rather than responding to criticisms of the concept of religion by abandoning the term, the starting-point of this paper is the belief that it is more fruitful for scholars of religion to become critically aware of the scope, variety and contingency of the term and its uses and so better able to justify and critique their own conceptual choices (2011, 138).

Diese Spannung zwischen «Definition» und «Konzept» kann mit zwei unterschiedlichen Verfahren im Umgang mit Religion als wissenschaftlicher Konstruktion verbunden werden. Klassische Religionsdefinitionen dienen dazu, Religion als gesellschaftliches Feld von anderen Feldern abzugrenzen; der Fokus liegt dabei auf der Unterscheidung von Religion und anderen Bereichen. Konzepte sind hingegen modellierbare Aspekte von Theorien, die auf unterschiedliche Dimensionen religiöser Orientierungen in ihrer Interaktion mit anderen Feldern fokussieren. Sie eignen sich für die Analyse von Interaktionen, Wechselwirkungen, Diffusions- und Adaptionsprozessen.

6.2) «Religion» in konzeptuellen Netzwerken

Ein weiterführendes Konzept von Religion für die Analyse von Interaktionen in Kultur und Gesellschaft geht davon aus, dass Religion ein Kommunikationssystem ist (Krech 2012; Malik et al. 2007; Pezzoli-Olgiati 2010), in dem anhand unterschiedlicher Medien bestimmte Bedeutungen generiert, geformt und weitergegeben werden. In diesem Sinne wird Religion als Symbolsystem verstanden (Assmann 2017, 31–28; Stolz 2004), das eine existentielle Orientierung für Individuen und Gemeinschaften stiftet. Religiöse Kommunikation artikuliert umfassende Vorstellungen der Welt (Fritz et al. 2018, 50–73; Topitsch 2001) und vermittelt Weltbilder, welche die Grenzen zu Bereichen, Erfahrungen und Vorstellungen gestalten, die die unmittelbare Wahrnehmung in der Lebenswelt übersteigen (Knoblauch 2007, 53–69; Luckmann 1991). Religiöse Symbolsysteme artikulieren Visionen der Welt, in denen Tod oder Krankheit als substantielle Elemente menschlicher Erfahrung gedeutet werden. Unter anderem durch Mythen, Rituale, visuelle Darstellungen, Musik, Tanz oder materielle Gegenstände werden diese Erfahrungen in ein Gesamtbild integriert; sie werden als Teil eines umfassenden, konsistenten Ganzen dargestellt (Hall 2013; Odin 2015). In religiösen Symbolsystemen werden Grunddimensionen menschlichen Lebens wie Raum, Zeit oder Körper thematisiert und mit spezifischen Bedeutungen versehen, die charakteristisch für eine bestimmte Tradition oder Gemeinschaft sind. Die lebensweltliche Zeit kann so erweitert werden, dass auch Urzeiten vor dem Bestehen der Welt oder eine weit entfernte Zukunft darin enthalten sind. Religiöse Raumvorstellungen können jenseitige kosmologische Räume wie den Bereich der Toten oder die Sphäre von transzendenten Wesen, die sich in einer ewigen Zeitdimension befinden, miteinschließen oder aber auch irdische Orte, die nicht unmittelbar erreichbar sind, berücksichtigen. Religiöse Weltbilder erklären den Kosmos

und die Lebenswelt von Menschen und auch, wie sich diese darin zu verhalten haben und was von ihnen erwartet wird. Aus dieser Verknüpfung von deskriptiven und normativen Aspekten (Geertz 1983) ergibt sich die Macht religiöser Weltbilder, eine sinnstiftende Orientierung zu generieren.

Dabei ist der Einbezug unterschiedlicher Kommunikationsformen ganz zentral (Stolz 2004). Religiöse Orientierung beruht nicht nur auf Mythen und Erzählungen, die in Texten gespeichert werden. Visuelle und auditive Repräsentationen aller Art (Bilder, Musik, Gesang, Film), der lebendige und tote Körper, Kleidung und Haare, Raumgestaltung (Architektur, Landschaft), Kalender und Feste, Performanzen unterschiedlicher Art (Aufführungen, Theater, Rituale, Opfer, Prozessionen usw.) oder das Essen (sowohl die Produktion und Klassifikation von Lebensmitteln als auch die Essenszubereitung, die Esskulturen und das Verzehren von Mahlzeiten) können wichtige Medien von Religion sein. Tendenziell sind religiöse Symbolsysteme redundant, sie artikulieren Weltbilder mehrfach und unterschiedlich. Als komplexe Kommunikation verstanden, beruhen religiöse Symbolsysteme auf einem Spannungsverhältnis von Individuen und Gruppen, von Produzierenden und Rezipierenden, in dem Identitäten geprägt und ausgehandelt werden (Fritz et al. 2018, 153–192). Religiöse Symbolsysteme werden über die Zeit weitergegeben und reguliert, Traditionslinien werden in einer Interrelation von Bestehendem und Innovation verhandelt (Assmann 2010; Hobsbawm 2013). So werden neue mediale Möglichkeiten, die in der Entwicklung von Kommunikationssystemen entstehen, in religiöse Gemeinschaften und Weltbilder integriert.

In diesem allgemeinen Rahmen, in dem ich auf eine verallgemeinernde Art und Weise versucht habe, das Phänomen Religion jenseits einer spezifischen Bindung an einen bestimmten Kontext oder einer bestimmten Institution zu charakterisieren, wurden Konzepte von Religion, Kommunikation, Medium, Symbol, Weltbild, Transzendenz, Normativität, Identität, Tradition und Innovation in einer Art konzeptuellem Netzwerk miteinander verknüpft. Je nach Forschungsfrage, Perspektive auf Religion in einem bestimmten sozio-historischen, kulturellen Kontext und je nach Quellen, auf denen die wissenschaftliche Analyse und Rekonstruktionsarbeit gründen, sind bestimmte Konzepte weiterführender, oder neue Konzepte müssen integriert werden.

7) Anschlussfähigkeit von «Religion» für inter- und transdisziplinäre Forschung

Eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionsforschung (Gladigow 2005), die sich auf Phänomene in unterschiedlichen gesellschaftlichen Konstellationen und Institutionen fokussiert, ist auf den Austausch mit anderen Disziplinen und wissenschaftlichen Paradigmen angewiesen. Die Komplexität von «Religion» als einem diskursiven Gegenstand, der in der Interrelation unterschiedlicher gesellschaftlicher Sphären ausgehandelt wird, lebt von der Rezeption und Adaption von Theorien, Definitionen, Konzepten und Methoden, die in anderen Fachrichtungen entwickelt und geprägt wurden.

In diesem Beitrag wurden Dimensionen von «Religion» mit dem Ziel thematisiert, die Mehrschichtigkeit und Komplexität dieses Konzeptes aufzuzeigen: seine Geschichten in Europa und in der Welt; seine vielfältigen Verwendungen und Konnotationen, die implizierten Werturteile, die es transportiert; seine Verdichtungen in emischen Perspektiven, in den pluralen gesellschaftlichen Konstruktionen, auf der medialen Ebene und schließlich im wissenschaftlichen Diskurs. «Religion» ist ein *wanderndes Konzept* par excellence. Es wird in vielen disziplinären Forschungsgeschichten ausgehandelt. Diese Vielfalt an Strategien und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Annäherung macht die Religionsforschung umso spannender, aber natürlich auch herausfordernd. Je nach Fragestellung und Forschungsbe- reich bietet der Fundus an Religionsdefinitionen und -konzepten viele Möglichkeiten der Schärfung des wissenschaftlichen Blicks.

Im Gemenge der Diskurse und der Möglichkeiten kann man sich am besten orientieren, wenn man sich im Laufe des Studiums und der Forschungsaktivität ein Repertoire an Strategien aneignet, die mit den eigenen Forschungsinteressen übereinstimmen. Dabei spielen zwei Elemente eine wesentliche Rolle: Erstens bereichert und erneuert der regelmäßige Austausch über die Fachgrenzen hinweg die disziplinäre Perspektive (Pezzoli-Olgiati 2020). Zweitens motiviert die Auseinandersetzung mit anderen Zugängen zu Religion die notwendige, religionswissenschaftliche hermeneutische Reflexion: Aus welcher Perspektive gehen wir an «Religion» heran und warum? Welche Werte und Normen regulieren religionswissenschaftliche Forschung? Wie verändert unsere wissenschaftliche Arbeit die Phänomene, die wir analysieren? Wie verändern sie uns? Welche Interessen und Ziele leiten unsere Fragen? Es sind keine Fragen, die man einmal für immer beantworten kann. Die Untersuchung von Religion als sozio-kulturellem Phänomen im Bewusstsein, dass wir darin involviert sind, macht deutlich,

dass nicht nur die Forschungsgegenstände, sondern auch die Organisation der Wissenschaft und wir als forschende Menschen stetig in Transformationen und Perspektivenwechsel involviert sind.



Abbildung 3: Smartphonefoto von als Handmaids verkleideten Frauen, die in Tel Aviv gegen die Regierung von Benjamin Netanjahu protestieren am 18.03.2023. Quelle: privates Archiv.

Kürzlich hat mir eine Kollegin, die Kulturwissenschaft an einer Universität in Israel lehrt, ein Foto via Smartphone gesendet (Abb. 3): Sie demonstrierte im März 2023 in Tel Aviv gegen die israelische Regierung gemeinsam mit Hunderten von Frauen, die alle als Handmaids angezogen waren.

8) Kommentierte Literaturangaben

Berner, Ulrich (2020). Religionswissenschaft (historisch orientiert). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Fritz, Natalie/Höpflinger, Anna-Katharina/Knauss, Stefanie/Mäder, Marie-Therese/Pezzoli-Olgiati, Daria (2018). Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin/Boston, de Gruyter.

Zwei neuere, unterschiedlich ausgerichtete Einführungen in die Religionswissenschaft. Die erste fokussiert auf die religionshistorische Dimension, die zweite auf visuelle und audiovisuelle Kommunikation.

Hock, Klaus (2002). Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku (2003). Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München, C.H. Beck.

Zwei Einführungen in die Religionswissenschaft aus den 2000er Jahren, die konzipiert einen Überblick auf Themen und Herangehensweisen der Religionswissenschaft anbieten.

Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hg.) (2021, 1988–2001). Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, unveränd. Nachdruck mit aktueller Einleitung, 5 Bde. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ein Klassiker deutschsprachiger kulturwissenschaftlich ausgerichteter Religionsforschung aus der Jahrtausendwende, der heute noch als Inspirationsquelle konsultiert werden kann.

Literaturverzeichnis

Ahn, Gregor (1997). Eurozentrismen und Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, 41–58.

Alberts, Wanda (2007). *Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-religion Approach.* Berlin, de Gruyter.

Assmann, Aleida (2010). Reframing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past. In: Karin Tilmans/Frank van Vree/Jay Winter (Hg.). *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe.* Amsterdam, Amsterdam University Press, 35–50.

- Assmann, Aleida (2017). Zeichen. In: Aleida Assmann. Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin, Erich Schmid Verlag, 31–58.
- Atwood, Margaret (1996). *The Handmaid's Tale*. London, Vintage (Erstveröffentlichung 1985).
- Atwood, Margaret (2019). *The Testaments*. Toronto, McClelland and Goodchild.
- Atwood, Margaret (2022). The Writer as Political Agent? Really? In: Margaret Atwood. *Burning Questions. Essay and Occasional Pieces, 2004–2021*. New York, Doubleday, 131–136.
- Bacci, Francesco (2017). The Originality of *The Handmaid's Tale* and *The Children of Men*. Religion, Justice, and Feminism in Dystopian Fiction. *Metacritic Journal for Comparative Studies and Theory* 3 (2), 154–172.
- Bal, Mieke (2002). *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*. Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press.
- Bakker, Freek L. (2009). *The Challenge of the Silver Screen. An Analysis of the Cinematic Portraits of Jesus, Rama, Buddha, and Muhammad*. London/Boston, Brill.
- Barker, Eileen (1995). The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking! *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (3), 287–310.
- Beaumont, Peter/Holpuch, Amanda (2018). How the Handmaid's Tale Dressed Protests across the World, *The Guardian* vom 03.08.2018. Online verfügbar unter <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/03/how-the-handmaids-tale-dressed-protests-across-the-world> (abgerufen am 09.09.2023).
- Bellah, Robert (1964). Religious Evolution. *American Sociological Review* 29 (3), 358–374.
- Berner, Ulrich (2020). *Religionswissenschaft (historisch orientiert)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyer, Heiko (2018). Religion als Menschenrecht. Zur paradoxen Struktur des Rechts auf Religionsfreiheit. In: Annette Schnabel/Melanie Redding/Heidemarie Winkler (Hg.). *Religion im Kontext. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden, Nomos, 239–251.
- Burke, Peter (2016). Three Print Revolutions. In: Hildegard Diemberger/Franz-Karl Ehrhard/Peter Kornick (Hg.). *Tibetan Printing. Comparisons, Continuities and Change*. Leiden/Boston, Brill, 1–8.
- Chryssides, George D./Gregg, Stephen E. (Hg.) (2019). *The Insider/Outsider Debate. New Perspectives in the Study of Religion*. Bristol, Equinox.
- Comenius, Johann Amos (1658). *Orbis Sensualium Pictus. Hoc est Omnium fundamentalium in Mundo Rerum & in Vitâ Actionum Pictura & Nomenclatura/Die Sichtbare Welt. Das ist Aller vornehmsten Welt-Dinge und Lebens-Verrichtungen, Vorbildung und Benahmung. Norimbergae, Typis & Sumptibus Michaelis Endteri*.
- Davidson, Arnold E. (1988). Future Tense. Making History in *The Handmaid's Tale*. In: Kathryn VanSpanckeren/Jan Garden Castro (Hg.). Margaret Atwood. *Vision and Forms, with an Autobiographical Foreword by Margaret Atwood*. Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 113–121.
- Durkheim, Émile (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- Filipczak, Dorota (1993). Is There no Balm in Gilead? Biblical Intertext in *The Handmaid's Tale*. *Literature and Theology* 7 (2), 171–185.
- Franz, Matthias (Hg.) (2014). *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frazer, James (1922). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Abridged Version. London, Macmillan.
- Fritz, Natalie/Höpflinger, Anna-Katharina/Knauss, Stefanie/Mäder, Marie-Therese/Pezzoli-Olgiati, Daria (2018). *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin/Boston, de Gruyter.
- Geertz, Clifford (1983). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 44–95.
- Geimler, Peter (2010). *Bilder aus Versehen. Eine Geschichte fotografischer Erscheinungen*. Hamburg, Philo Fine Arts.
- Gladigow, Burkhard (2005). *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Gladigow, Burkhard (2009). Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.). *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 15–37.
- Glavac, Monika/Höpflinger, Anna-Katharina/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.) (2013). *Second Skin. Körper, Kleidung, Religion*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Graybill, Thiannon/Sabo, Peter J. (Hg.) (2020). «Who Knows What We'd Make of It, If We Ever Got Our Hands on It?». *The Bible and Margaret Atwood*. Piscataway NJ, Gorgias Press.
- Hall, Stuart (2013). The Work of Representation. In: Stuart Hall/Jessica Evans/Sean Nixon (Hg.). *Representation. Second Edition*. Los Angeles/London/New Delhi, Sage, 1–47.
- Hartenstein, Friedhelm (2024). The Bible, Religion, and Power in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*. A Close Reading from the Perspective of Biblical Scholarship. *Journal for Religion, Film and Media* 10 (1), 25–46, DOI: 10.25364/05.10:2024.1.2.
- Heimbach-Steins, Marianne (2024). Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozial-ethischer Perspektive. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos/Pano, 163–190.
- Helbling, Dominik/Kropáč, Ulrich/Jacobs, Monika/Leimgruber, Stephan (2013). Konfessioneller und bekenntnisunabhängiger Religionsunterricht. Eine Verhältnisbestimmung am Beispiel Schweiz. Zürich, NZN/TVZ.
- Herbert, David E.J. (2011). Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies. An Account of Religious «Publicization». *European Journal of Cultural Studies* 14 (6), 626–648.
- Hjarvard, Stig (2008). Introduction. The Mediatization of Religion. *Enchantment, Media and Popular Culture*. *Northern Lights* 6, 3–26.
- Hobsbawm, Eric (2013). Introduction. Inventing Traditions. In: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–14.

- Hoover, Stewart M./Lundby, Knut (Hg.) (1997). *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks/London/New Delhi, Sage.
- Hoover, Stewart M./Echchaibi, Nabil (Hg.) (2021). *Media and Religion. The Global View*. Berlin/Boston, de Gruyter.
- Höpflinger, Anna-Katharina/Jeffer, Ann/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.) (2021). *Handbuch Gender und Religion. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Howells, Coral Ann (Hg.) (2006). *The Cambridge Companion to Margaret Atwood*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Jeffer, Ann (2024). *The Handmaid's Tale as a Palimpsest. Biblical (Re)Imaginings in Margaret Atwood's Novel*. *Journal for Religion, Film and Media* 10 (1), 47–63, DOI: 10.25364/05.10:2024.1.3.
- Krech, Volkhard (2012). Religion als Kommunikation. In: Michael Stausberg (Hg.). *Religionswissenschaft*. Berlin, de Gruyter, 49–63.
- King, Ursula (1995). A Question of Identity. *Women Scholars and the Study of Religion*. In: Ursula King (Hg.). *Religion & Gender*. Oxford/Cambridge, Blackwell, 219–244.
- Kippenberg, Hans G. (1997). *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München, C.H. Beck.
- Knoblauch, Hubert (2007). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M./New York, Campus.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2012). Aussereuropäische Religionsbegriffe. In: Michael Stausberg (Hg.). *Religionswissenschaft*. Berlin, de Gruyter, 81–94.
- Larsen, Kristine (2019). Fertility and Fetal Containers. *Science, Religion, and the Handmaid's Tale*. In: Karen A. Ritzenhoff/Janis L. Goldie (Hg.). *The Handmaid's Tale. Teaching Dystopia, Feminism, and Resistance Across Disciplines and Borders*. Lanham/Boulder, Lexington Books, 103–115.
- Lévi-Strauss, Claude (1977). *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Liedhegener, Antonius (2024). Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos/Pano, 191–219.
- Lövheim, Mia (2012). Religious Socialisation in a Media Age. *Nordic Journal of Religion and Society* 25 (2), 151–168.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Mäder, Marie-Therese (2012). *Die Reise als Suche nach Orientierung. Eine Annäherung an das Verhältnis zwischen Film und Religion*. Marburg, Schüren.
- Mäder, Marie-Therese/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.) (2015). Thinking Methods in Media and Religion. *Journal for Religion, Film and Media* 1 (1), 9–19, DOI: 10.25364/05.1:2015.1.1.
- Malik, Jamal/Rüpke, Jörg/Wobbe, Theresa (Hg.) (2007). *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*. Münster, Aschendorff.
- Mendel, Tommi (2015). *Common Roads. Pilgern und Backpacking im 21. Jahrhundert*. Bielefeld, transcript.

- Meyer, Birgit/Moors, Annelies (Hg.) (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- Michaels, Axel (Hg.) (1997). *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, C.H. Beck.
- Mitchell, Jolyon/Plate, S. Brent (2007). *The Religion and Film Reader*. New York/London, Routledge.
- Nally, Claire (2017). How *The Handmaid's Tale* is Being Transformed from Fantasy into Fact. Independent vom 31.05.2017. Online verfügbar unter <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/tv/features/the-handmaids-tale-elizabeth-moss-channel-4-margaret-atwood-donald-trump-feminism-abortion-a7763646.html> (abgerufen am 09.09.2023).
- Nir, Bina (2024). Biblical Narratives in *The Handmaid's Tale*. *Journal for Religion, Film and Media* 10 (1) 65–87, DOI: 10.25364/05.10:2024.1.4.
- Norman, Alex/Cusack, Carole (Hg.) (2014). *Religion, Pilgrimage, and Tourism*. London/New York, Routledge.
- Odin, Roger (2015). Religion and Communication Spaces. A Semio-Pragmatic Approach. *Journal for Religion, Film and Media* 1 (1), 23–30, DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/19418>.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2010). Eine illustrierte Annäherung an das Verhältnis von Medien und Religion. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/Daria Pezzoli-Olgiati/Joachim Valentin (Hg.). *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse*. Visualität und Religion. Zürich, Theologischer Verlag, 245–266.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2015). Religion in Cultural Imaginary. Setting the Scene. In: Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.). *Religion in Cultural Imaginary*. Explorations in Visual und Material Practices. Zürich/Baden-Baden, Pano/Nomos, 9–38.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2019). *Religion in der Kultur erforschen*. Ein Essay. Zürich, Pano.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2020). Interdisziplinarität in der Religionsforschung. Zur Verbindung von disziplinärer Zugehörigkeit und wissenschaftlicher Vielfalt. In: Annette Haussmann/Niklas Schleicher (Hg.). *Aktuelle Theologie*. Zur Relevanz theologischer Forschung. Stuttgart, Kohlhammer, 15–29.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2021). *The Handmaid's Tale*. Religion und Gender künstlerisch verdichtet. In: Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.). *Handbuch Gender und Religion*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 533–561.
- Pezzoli-Olgiati, Daria/Fritz, Natalie (2024). «Are there any questions?» Fiction, Religion and Politics in *The Handmaid's Tale*. *Journal for Religion, Film and Media* 10 (1), 7–24, DOI:10.25364/05.10:2024.1.1.
- Pollack, Detlef (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (2), 163–190.
- Pollack, Detlef (2018). Probleme der Definition von Religion. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.). *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden, Springer, 17–51.
- Promey, Sally M. (Hg.) (2014). *Sensational Religion*. Sensory Culture in Material Practice. New Haven/ London, Yale University Press.

- Riba, Naama (2023). Why Are These Israeli Protesters Dressed Up Like «The Handmaid's Tale»? , Haaretz vom 01.03.2023. Online verfügbar unter <https://www.haaretz.com/israel-news/2023-03-01/ty-article/.premium/why-are-these-israeli-protesters-dressed-up-like-the-handmaids-tale/00000186-9d65-df48-ab96-bd65cc790000> (abgerufen am 20.09.2023).
- Ritzenhoff, Karen A./Goldie, Janis L. (Hg.) (2019). *The Handmaid's Tale. Teaching Dystopia, Feminism, and Resistance Across Disciplines and Borders*. Lanham/Boulder, Lexington Books.
- Schlieter, Jens (Hg.) (2010). Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart, Reclam.
- Schnabel, Annette/Hönes, Lisa (2021). Religion und ihre Einbettung in Verfassungen als Kontext. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5, 313–341.
- Stausberg, Michael (2009). *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. London/New York, Routledge.
- Stausberg, Michael (Hg.) (2012). *Religionswissenschaft*. Berlin, de Gruyter.
- Stolz, Fritz (2004). Religiöse Symbole in religionswissenschaftlicher Rekonstruktion. In: Fritz Stolz. *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 62–83.
- Stout, Daniel A. (Hg.) (2010). *The Routledge Encyclopedia of Religion, Communication, and Media*. New York/London, Routledge.
- Stroumsa, Guy G. (2010). *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- Tennant, Colette (2019). Religion in *The Handmaid's Tale*. A Brief Guide. Minneapolis, Fortress Press.
- Todd Peters, Rebecca/Kamitsuka, Margaret D. (Hg.) (2023). *T&T Clark Reader in Abortion and Religion*. New York, Bloomsbury.
- Topitsch, Ernst (2001). Weltbild. In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 5. Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 355–366.
- Tracking Abortion Ban Across the Country, *The New York Times* vom 23.08.2023. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/interactive/2022/us/abortion-laws-roe-v-wade.html> (abgerufen am 09.09.2023).
- Traut, Lucia/Wilke, Annette, (Hg.) (2015). Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- van der Leeuw, Gerardus (1970). *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Tübingen, Mohr Siebeck (3. Aufl.).
- von Wyss-Giacosa, Paola (2006). *Religionsbilder der frühen Aufklärung*. Bernhard Picarts Tafeln für die *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*. Wabern/Bern, Benteli.
- Waardenburg, Jacques (2001). Religionsphänomenologie 2000. In: Axel Michaels/Daria Pezzoli-Olgiati/Fritz Stolz (Hg.). *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern, Peter Lang, 441–469.
- Wohlers, Wolfgang/Goenzi, Gunhild (2014). *Die Knabenbeschneidung. Ein Problem des Strafrechts?* Zürich, Dike Verlag.

Woodhead, Linda (2011). Five Concepts of Religion. *International Review of Sociology* 21 (1), 121–143.

Religion und Interreligiosität. Eine theologische Perspektive

Abstract

Die Theologie setzt sich mit den Erscheinungsformen und den Glaubensinhalten der christlichen Religion in Geschichte und Gegenwart auseinander. Die Beschäftigung mit Religion ist also ihr Kerngeschäft. Deshalb mag es verwundern, dass es besonders in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine scharfe theologische Kritik an der Anwendung des Religionsbegriffs auf den christlichen Glauben gab und z.T. bis heute gibt.

Der Begriff „Religion“ ist nicht biblischen Ursprungs; er entstammt der römischen Kultpraxis und dem darauf bezogenen Rechtsdenken. Es ist kein genuin jüdischer und christlicher Begriff. Theologische Ansätze, die stark auf die Bibel rekurrierten, haben daher mit diesem Begriff gefremdelt. Reflexionen hingegen, die bei der gelebten Religion ansetzten, haben ihn ins Zentrum gestellt.

In den 1960er Jahren kam es zu einer empirischen Wende im theologischen Religionsverständnis und – damit zusammenhängend – zu einer Neubestimmung der interreligiösen Beziehungen. Vor dieser Wende gab es eine z.T. heftige Kritik an der theologischen Rezeption des Religionsbegriffs. Man blickte aus einer theologischen Binnenperspektive auf „Religion“ (im Singular) und lehnte diesen Begriff zur Bezeichnung des christlichen Glaubens ab. Die Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen spielte kaum eine Rolle. Nach der Wende ging man sehr viel stärker auf die real existierenden Religionskulturen in Geschichte und Gegenwart ein und betrachtete das Christentum als Religion unter Religionen. Diese beiden Phasen sollen im Folgenden dargestellt werden. Im ersten Teil dieses Beitrags will ich die theologische Religionskritik, wie sie vor dieser Wende vorgebracht wurde, nachzeichnen. Ich blicke dabei vor allem auf die evangelische Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts; die Entwicklungen in anderen christlichen Konfessionen bleiben weitgehend ausgeblendet. Im zweiten Teil geht es dann um die Hinwendung zu den Religionen, um einen Paradigmenwechsel in der praktischen Beziehungsgestaltung und in der theologischen Beziehungsbestimmung. Dazu wurden unterschiedliche Modelle in der „Theologie der Religionen“ entwickelt, die ich zumindest ansatzweise vorstellen will. Hier weitet sich dann der Blick auch über die evangelische Theologie hinaus. Der dritte Teil fragt grundlegender nach den Leitvorstellungen von „Interreligiosität“. In alledem steht der Religionsbegriff zur Debatte.

1) Theologische Religionskritik

Ich beginne mit der Erzählung einer kleinen Begebenheit, die sich im Januar 1952 in Moskau zutrug. In einem Gespräch mit Martin Niemöller (1892–1984), dem Präsidenten einer deutschen evangelischen Landeskirche,

* Universität Basel

sagte ein sowjetischer Offizier, die Religion gehe ja nun zu Ende. Und der Kirchenpräsident erwiderte: „[S]ie ist schon zu Ende. Sie scheinen der Meinung zu sein, daß ein evangelischer Pastor ein Diener der Religion ist. Das Christentum ist aber gar keine Religion, sondern eine Botschaft, die wir von Gott den Menschen auszurichten haben, damit sie wieder Menschen werden. Das ist nicht an die Religion gebunden.“ (Niemöller 1952, 14).

Niemöller brachte mit dieser Aussage eine Überzeugung zum Ausdruck, die seit dem Ersten Weltkrieg unter den evangelischen Theologen weit verbreitet war. Der Begriff „Religion“ war stark negativ besetzt und wurde abgelehnt. Darin wurde die im 19. Jahrhundert von Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Sigmund Freud (1856–1939), u.a. vorgetragene Religionskritik positiv aufgenommen. Man gab den Kritikern recht, fügte aber hinzu, dass der offenbarungs-basierte christliche Glaube grundlegend von Religion zu unterscheiden sei. Religion sei ein im Menschen angelegtes und sich in der Kultur realisierendes Phänomen, also Menschenwerk; christlicher Glaube aber verdanke sich der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Er sei nicht anthropologisch – vom Menschen her –, sondern theologisch – von Gott her – zu verstehen.

Im Hintergrund der anthropologischen Religionsdeutung steht die Bedeutungsverschiebung des Religionsverständnisses, die sich in der Aufklärung ereignete. Wurde der Begriff „Religion“ in der Antike, im Mittelalter und bis in die Frühneuzeit auf die Sorgfalt in der Praxis der Gottesverehrung bezogen, also auf das äußere kultische Verhalten, so verlegte man ihn in der Zeit der Aufklärung und der Frühromantik gewissermaßen in das Innere des Menschen, in seine subjektive Erfahrung, in sein „Gemüt“. In der Theologie trat diese Wende am klarsten bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834) hervor, der Religion als „Anschauung und Gefühl“ verstand (Schleiermacher 1799, 50, KGA I/2, 211). Religion bestand für ihn im Kern im Angerührtsein durch den „all-einen“ göttlichen Grund aller Wirklichkeit (den Schleiermacher „das Universum“ nannte). In diesem Affiziertwerden liegt für ihn der Glutkern der Religion. Die äußeren, historischen Erscheinungsformen des Religiösen sind dagegen wie erstarnte Lava, also gewissermaßen Religion zweiter Ordnung. Sie zeigen, dass der Glutkern einmal aktiv war und unter der Lava vielleicht noch am Werk ist. Doch nicht *ihnen* gebührt das eigentliche Interesse, sondern eben diesem immer neuen Berührtwerden vom „Universum“. Die Vielfalt der Religionen mit all ihren Erscheinungsformen in Geschichte und Gegenwart lässt sich demnach als Entfaltung eines – zunächst existenziellen, dann erst intellektuellen – Grundvorgangs verstehen: dem mystischen Liegen „am Busen der unendlichen Welt“, wie es Schleiermacher in der Sprache der Frühromantik

ausdrückte (Schleiermacher 1799, 74, KGA I/2, 221). Die Religionen im Plural, wie sie in Geschichte und Gegenwart begegnen, gründen in unterschiedlichen Anschauungen des Universums.

Schleiermacher bestimmt Religion also primär als anthropologisches und erst sekundär als historisches Phänomen. Die konkreten Erscheinungsformen der Religionen sind demnach ein Epiphänomen. Er hat kein Interesse daran, diese Erscheinungsformen möglichst genau und differenziert zu beschreiben. Ihm kommt es auf die Verankerung des Seelenvermögens zur Religion in der menschlichen Subjektivität an, d.h. auf das religiöse Bewusstsein. Religion – eigentlich müsste man von Religiosität sprechen – hat dort einen genuinen Ursprungsort jenseits der Rationalität und des Willens. Sie kann also nicht rational und moralisch begründet werden. Rationalität und Willen sind aktive Formen der Weltbemächtigung im Denken und im Handeln. Die religiöse Erfahrung vollzieht sich dagegen als passive Rezeption. Theologie besteht in der Reflexion dieser Erfahrung.

Dieses Religionsverständnis stieß in der evangelischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert auf massive Kritik. Das bekannteste Beispiel dafür ist Karl Barths (1886–1968) Religionskritik. Es setzt den Begriff „Glaube“ dem der „Religion“ diametral gegenüber und bezeichnet Religion als Unglaube.¹ Denn in der Religion strebt der Mensch ihm zufolge danach, sich in seinem Denken und Handeln zu Gott zu erheben, während „Glaube“ den umgekehrten Richtungssinn von Gott zum Menschen hat. Mit „Religion“ (im Singular!) sind auch bei ihm nicht eigentlich die geschichtlichen Religionen (im Plural) gemeint. Vielmehr ist die menschliche Selbsttranszendierung gemeint. Religion gehört ganz auf die Seite des Menschen und zwar des „sündigen“, d.h. von Gott getrennten Menschen. Sie ist ein Akt der Selbstbehauptung und Selbstüberhebung des Menschen gegenüber Gott. In der Religion schafft sich der Mensch sein eigenes Gottesbild, um es dann zu verehren. Religion ist Götzendienst.² Die Grundsünde besteht darin, dass der Mensch von sich aus eine Beziehung zu Gott etablieren will, anstatt sich in die von Gott her etablierte Beziehung hineinnehmen zu lassen.

Barth radikalisiert damit die theologische Religionskritik: Diese kann sich nicht damit begnügen, Götzendienst und Werkgerechtigkeit *in* der Religion zu kritisieren. Sie hat *die Religion selbst* und als solche als Götzen-

1 «Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß gerade sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen» (Barth 1938, 327).

2 «Götzendienst und Werkgerechtigkeit ist alle Religion auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint.» (Barth 1938, 343).

dienst und Werkgerechtigkeit zu durchschauen. Damit ist Feuerbach in die Theologie hineingeholt und sogar noch überboten.

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), einer der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts, stellte diese Religionskritik in den Rahmen seiner Überlegungen zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur säkularen Welt. Er ging davon aus, dass wir einer vollkommen religionslosen Zeit entgegengehen und er begrüßte diese Entwicklung hin zur Säkularisierung. Es steht dann – so seine Überzeugung – die Religion nicht mehr zwischen Gott und der Welt. Für ihn vollzieht die Religion eine Domestizierung Gottes. Sie weist Gott einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit zu, sei es die Innerlichkeit des Menschen, sei es die sakrale Sphäre der Kirche, sei es das Jenseits.

Im *ersten* Fall wird Gott in der Frömmigkeit des Menschen gesucht, im religiösen Bewusstsein, in der spirituellen Erfahrung oder – wie die Mystiker gesagt haben – auf dem Seelengrund des Menschen. Diese Suche kann zu einer Abwendung von der Welt führen. Im *zweiten* Fall wird Gott in einem sakralen Bezirk gesucht, in der Kirche mit allem, was ihre Lehre und ihre Praxisformen ausmacht. Damit wird Gott aus der Mitte des Lebens in einen Sonderbereich abgedrängt. Im *dritten* Fall wird Gott hinter der Welt gesucht. Das Leben des Menschen wird als eine beschwerliche Wanderung durch ein dunkles Jammertal angesehen. Wenn dieser sich darin bewährt hat, tritt er nach seinem Tod in die Lichtsphäre Gottes ein. Gegen diese Vertröstung auf ein Jenseits hatte besonders die Religionskritik des 19. Jahrhunderts protestiert. Karl Marx sah in der Religion bekanntlich „Opium für das Volk“, das den Widerstand gegen ungerechte Lebensverhältnisse unterdrückt.

In allen drei Fällen wird Gott ein bestimmtes Refugium zugewiesen: im ersten Fall die Innenwelt des Menschen, im zweiten Fall die Sonderwelt der Kirche und im dritten Fall die Hinterwelt des Jenseits. Alle diese drei Platzanweisungen führen aus der Welt heraus und machen Gott den Anspruch streitig, dass die gesamte Wirklichkeit der Raum seiner machtvollen Gegenwart ist.

Bonhoeffer kritisierte an der Religion, dass sie sich die Offenbarung Gottes gefügig machen will und den Anspruch Gottes auf die Welt damit beschneidet. Diese Kritik richtet sich also gegen die Zurückdrängung Gottes auf eine abgrenzbare Sphäre der Wirklichkeit, der gegenüber dann die Lebenswelt des Menschen religiös abgewertet wird. Diese Abwertung kann verschiedene Formen annehmen: In der milderen Form stellt sie die Welt als einen Ort der Fremde und Heimatlosigkeit für den Glaubenden dar. In der radikaleren Form verteuelt sie die Welt als Herrschaftsbereich der

Sünde. Auf jeden Fall erscheint die Welt gegenüber der religiösen Sphäre als gottferne oder gottlose Wirklichkeit. Weil Gott in einer der genannten Sphären wohnt, wird die Welt als mehr oder weniger gottfreier Raum angesehen.

Gegenüber einer religiösen Weltabwendung einerseits und gegenüber einem profanen Säkularismus andererseits fordert Bonhoeffer eine wohlverstandene Säkularität des christlichen Glaubens. Der Glaube soll nicht verweltlicht werden, aber auf die säkulare Welt bezogen sein. Denn diese Welt und das Leben im „Diesseits“ – und nicht etwa ein Himmel über der Welt – ist die Sphäre Gottes. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“, schreibt er in einem Brief aus dem Gefängnis (in dem er als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus saß) (Bonhoeffer, 408). Damit betont er den Weltbezug des christlichen Glaubens. Gott ist mitten in der Welt, in der wir leben, präsent, geht aber darin nicht auf. Er nimmt die Welt in Anspruch und ruft Menschen in Verantwortung für eine Weltgestaltung im Sinne der christlichen Ethik. Das ist das Thema der Ethikfragmente, die Bonhoeffer vor seiner Inhaftierung geschrieben hat.

Die theologische Religionskritik Barths, Bonhoeffers und anderer insistiert darauf, dass nicht „Religion“, sondern „Glaube“ der Zentralbegriff des christlichen Selbstverständnisses ist. Dieser biblische Begriff steht für die gelebte Gottesbeziehung in allen ihren Dimensionen, also nicht nur für ein intellektuelles Für-Wahr-Halten, sondern für ein ganzheitliches vertrauensvolles Sich-Einlassen. Es geht also nicht nur um „glauben, dass“, sondern um „glauben an“, „vertrauen auf“.

Als Zentralbegriff des christlichen Selbstverständnisses lässt sich „Glaube“ nicht einfach auf andere Religionen anwenden, indem man diese etwa als „Glaubensformen“ bezeichnet oder die Beziehungen zwischen ihnen mit Begriffen wie „interfaith“ beschreibt.

Die Diskussionslage änderte sich in den 1960er Jahren in der evangelischen Theologie grundlegend. Es kam hier – wie generell in der Geisteskultur – zu einer empirischen Wende, in deren Zuge auch der Religionsbegriff und die Betrachtung der Religionsgeschichte eine deutliche Aufwertung erfuhren. Die kategoriale Unterscheidung zwischen Wort Gottes, Offenbarung und Glaube auf der einen Seite und Religion auf der anderen hatte ihre Überzeugungskraft verloren. Religionswissenschaftliche, religionssoziologische und religionspsychologische Ansätze wurden aufgenommen und religionsphilosophische Überlegungen rezipiert.

Der Religionsbegriff stand nun für die geschichtlichen Gestalten des Glaubens und gab der Theologie damit Bodenhaftung, das heißt einen Bezug zur Kultur, Gesellschaft und zu den anderen Religionen. Der Hei-

delberger Neutestamentler Gerd Theißen (*1943) definierte Religion als „ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt“ (Theißen 2000, 28). Es ist dies eine allgemeine funktionale Beschreibung, wie sie sich auch außerhalb der Theologie in den Religionswissenschaften oder auch in der Jurisprudenz findet. So wird „Religion“ im Schweizerischen Bundesstaatsrecht definiert als „Überzeugungen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, zum Transzendenten beziehen und weltanschauliche Dimensionen haben“ (Häfelin und Haller 2005, 124). In dieser religionswissenschaftlichen Außenperspektive, in der Religion als menschliches, weltliches, kulturelles Sinnsystem verstanden wird, kann die Rede von Offenbarung nur noch als eine Ausdrucksform der Religion bzw. Religiosität (nicht mehr als deren Erkenntnisquelle) verstanden werden. In ihr artikuliert sich der von Theißen angesprochene Transzendenzbezug des religiösen Subjekts. Glaube wird in eine Theorie der Religion eingezeichnet und wenn in diesem Bezugsrahmen dann von „Offenbarung“ die Rede ist, dann ist damit zuweilen nur ein religiöses Interpretament gemeint, mit dem sich das religiöse Bewusstsein selbst auslegt. Das Verhältnis von Glaube und Religion hat sich damit umgekehrt. Diente der Begriff „Glaube“ zuvor der Abgrenzung von der Welt der Religionen, so bezeichnet er nun das Spezifikum der christlichen Religion in dieser Welt.

Mit der Aufwertung des Religionsbegriffs ging auch ein verstärktes Interesse an der Beziehung zu anderen Religionen einher. Im Fokus war jetzt nicht mehr die Religion im Singular, sondern die Religionen im Plural. Es ging in der theologischen Beschäftigung mit den Religionen nicht mehr primär um das Verhältnis von menschlicher Religiosität zur Offenbarung Gottes, sondern um die Frage, wie sich das Christentum zu anderen Religionen und der christliche Glaube zu deren Lehren und Praxisformen verhält.

2) Das Christentum als Religion unter Religionen

Wenn sich die Kirchen und die Theologie bis dahin überhaupt mit außerchristlichen Religionen auseinandergesetzt hatten, dann geschah das zu meist in einer apologetischen (zuweilen sogar polemischen) Haltung, welche die Differenz zu anderen Religionen herausstrich und den Geltungsanspruch der christlichen Religion darlegen wollte. Am ehesten kamen die

Religionen im Rahmen der Missionstheologie zur Sprache.³ In und seit den 1960er Jahren vollzog sich ein Paradigmenwechsel hin zum Paradigma des „Dialogs“. Man entdeckte und respektierte zunehmend die spirituellen Ressourcen anderer Religionstraditionen und suchte den Austausch mit ihnen. Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der Ökumenische Rat der Kirchen etablierten Programme zum Dialog der Religionen.

Der Paradigmenwechsel manifestierte sich deutlich zunächst auf katholischer Seite. Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) kam es zu einer epochalen Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen. Ursprünglich nur als Neubestimmung der Beziehung zum Judentum geplant, wurde 1965 die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen («Nostra Aetate»)“ verabschiedet (Zweites Vatikanisches Konzil 1965). Galt bis dahin uneingeschränkt das Wort Cyprians (ca. 200–158): „Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche“, so stellte man dem jetzt – atemberaubend für viele Katholiken – Aussagen wie diese zur Seite:

«Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.» (Zweites Vatikanisches Konzil 1965).

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen vollzog diesen Paradigmenwechsel. Auf einer Konsultation in Kandy (damals Ceylon, heute Sri Lanka) 1967 formulierte er:

«In der ganzen Welt setzt sich die Erkenntnis durch, daß Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit einander nicht im Widerstreit, sondern in Freundschaft begegnen sollten. Als Christen bekennen wir, dass wir es in der Vergangenheit sowohl an Liebe als auch an Verständnis haben fehlen lassen. Es ist nunmehr unser aufrichtiger Wunsch, mit Menschen anderen Glaubens in einen Dialog einzutreten.» (Zitiert nach: Gensichen 1967, 83–97).

Dieser Paradigmenwechsel fiel zusammen mit der zunehmenden Präsenz von Anhängern nichtchristlicher Religionen in Europa, vor allem durch Arbeitsmigration. Die vormalig „fernen“ Religionen waren nahegekommen.

3 Das für die Religionsbegegnung und ihre theologische Reflexion wichtige Feld der Missionspraxis und -theologie kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden. Systematisch-theologische Überlegungen zu einem dialogischen Missionsverständnis habe ich angestellt in: Bernhardt, 2024, 83–91.

Und es setzte auch eine umgekehrte Bewegung ein: Junge Erwachsene pilgerten nach Fernost, um sich von der Religionswelt Indiens faszinieren zu lassen. Mit dem Ende des Eurozentrismus kam es zu einer zunehmenden Globalisierung in der Wahrnehmung der Welt, ihrer Kulturen und Religionen. Auch Theologen wie Paul Tillich (1886–1965) oder Fritz Buri (1907–1995) in Basel machten sich auf den Weg nach Fernost, um Dialoge mit buddhistischen Gelehrten zu führen.

Die Suche nach einer neuen Form der praktischen *Beziehungsgestaltung* (im Sinne *dialogischer* Beziehungen) löste dann auch die theologische Suche nach neuen Formen der *Beziehungsbestimmung* aus. In der Theologie schlug sich dieser Wandel in den Reflexionen zu einer „*Theologie der Religionen*“ nieder. Dabei verlagerte sich der Schwerpunkt der Diskussion vom deutschen in den englischen Sprachraum und man griff wieder verstärkt auf die Religionstheorie Schleiermachers zurück. Anders als Barth und Bonhoeffer hatten die Wortführer der jetzt stattfindenden Debatten – wie Wilfred Cantwell Smith (1916–2000), Raimon Panikkar (1918–2010), John Hick (1922–2012), Jacques Dupuis (1923–2004), Paul Knitter (*1939) u.a. – intensive Kontakte mit Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen. Manche waren durch die Erfahrung interreligiöser Freundschaften nachhaltig geprägt.

Einige der genannten – wie der kanadische Orientalist und Islamwissenschaftler Wilfred Cantwell Smith – plädierten dafür, Theologie nicht nur auf der Basis der christlichen Tradition zu entwickeln. Vielmehr soll die Religionsgeschichte insgesamt die Materialgrundlage einer «global theology» bilden (siehe dazu vor allem: Smith 2002).

Angeregt durch die multireligiöse Atmosphäre Birminghams begab sich der ehemals dem evangelikalen Flügel der Presbyterianischen Kirche angehörende John Hick auf die Suche nach neuen Wegen in der Religions­theologie. Beeinflusst von Smith zog auch er die Religionswissenschaft als empirische Grundlage für seine religionsphilosophischen Konzeptbildungen heran. Der Grundgedanke seiner „Pluralistischen Theologie der Religionen“ besteht in der These, dass sich in den Religionen, die nach der von Karl Jaspers (1883–1969) so genannten „Achsenzeit der Menschheit“ (also zwischen 800 und 200 v.Chr.) in China und Indien, im Nahen und Mittleren Osten sowie in Griechenland entstanden sind, eine Transformation „from archaic religion to the religions of salvation and liberation“ vollzogen habe (Hick 1989, 29). In den daraus hervorgegangenen Religionstraditionen lasse sich ein analoger soteriologischer Grundvorgang feststellen: „the transformation from self-centredness to Reality-centredness“ (Hick 1989, 240), die Transformation von der Selbstbezüglichkeit («Egozen-

trik» in einem metamoralischen Sinn) zum Bezogensein auf die Mitwelt, die Mitmenschen und letztlich auf den göttlichen Grund der Welt. Die Religionen sind demnach kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses, wobei Hick unter „Erlösung“ einen Vorgang der „Dezentrierung“ versteht: die Lösung aus der Verhaftung an sich selbst.

Die These, dass es sich bei diesen Religionen um im Prinzip ebenbürtige Heilswege handelt, hat eine heftige Diskussion ausgelöst, deren Nachbeben bis heute zu spüren sind. Von der vatikanischen Glaubenskongregation wurde sie offiziell verurteilt (Kongregation für die Glaubenslehre 2001). In diesem Diskussionsprozess sind alternative Konzepte der Religionstheologie vorgeschlagen worden. Ich greife zwei heraus: Die Komparative Theologie und das Konzept der Abrahamischen Ökumene:

Die Komparative Theologie hat sich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten entwickelt. Besonders die römisch-katholischen Vertreterinnen und Vertreter sahen in diesem Ansatz einen Weg, sich von der Pluralistischen Religionstheologie abzuheben. Es hatte sich aber auch ein Überdruß an dem Grundsatzstreit um globale Modelle der interreligiösen Beziehungsbestimmung (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) eingestellt. Das führte zum Plädoyer, sich auf spezifische «mikrologische» religionsvergleichende Studien zu beschränken. Auf der Mikroebene der einzelnen Phänomene – Glaubensüberzeugungen, Symbole und Praxisformen, wie sie in bestimmten Kontexten ausgeprägt worden sind – soll ein Vergleich in theologischer Perspektive angestellt werden, also im Blick auf die Frage nach Übereinstimmungen und Differenzen zu Inhalten und Erscheinungsformen christlicher Religionsformationen. Es geht um den «Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen.» (Stosch 2012, 194), siehe auch: (Bernhardt und Stosch 2009; Stosch 2021).

Im Kern besteht das Programm der Komparativen Theologie in der Aufforderung, Theologie aus dem interreligiösen Dialog heraus zu betreiben. Klaus von Stosch will «der Vielfalt der Religionen eine positive oder zumindest nicht negative Bedeutung zumessen ..., ohne dabei den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition aufzugeben.» (Stosch 2012, 11). Doch soll die am Maßstab dieses Wahrheitsanspruchs vorgenommene Wertung nicht *apriorisch* erfolgen – *vor* der vergleichenden Auseinandersetzung mit konkreten nicht-christlichen Religionsformen (indem man diese etwa als

gleichwertig anerkennt) – sondern *aposteriorisch* – aus der vollzogenen Auseinandersetzung mit ihnen.

Es fragt sich dabei allerdings, ob der „mikrologisch“ vergleichende Ansatz nicht doch immer schon „makrologische“ Voraussetzungen von enormer Reichweite in Anspruch nimmt.⁴ Denn wenn der Religionsvergleich (wie es bei den meisten Komparativen Theologinnen und Theologen der Fall ist) als Erkenntnis- und Lernort der christlichen Theologie (*locus theologicus*) angesehen wird, ist damit unterstellt, dass dadurch theologisch relevante Erkenntnisse zu gewinnen sind. Das aber ist ein *apriorisches* Vor-Urteil.

Während es sich bei der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ um einen religionsphänomenologischen und religionsphilosophischen Ansatz und bei der „Komparativen Theologie“ im Wesentlichen um eine (wenn auch voraussetzungsreiche) Methode handelt, geht das Konzept der Abrahamischen Ökumene⁵ von biblischen und koranischen Überlieferungen und deren Auslegungsgeschichten im Judentum, Christentum und im Islam aus. Es weist auf die geschichtliche Wurzelverwandtschaft dieser drei Religionen hin und stellt diese als von der Symbolfigur Abraham ausgehende genealogische Beziehung dar. Judentum, Christentum und Islam stehen demnach in der Sukzession dieses gemeinsamen Stammvaters. Darin sind sie miteinander verbunden und darauf sollen sie sich besinnen, um die Feindschaft, die in der Vergangenheit ihre Beziehungen vergiftet hat, zu überwinden. Sie können sich verstehen wie die drei Brüder in Lessings Ringparabel, deren Vater sie gleichermaßen liebt.

Ausgangspunkt ist die Abrahamüberlieferung in Gen 12–25, vor allem die Segensverheißungen an die beiden Söhne Abrahams in Gen 16f: dem erstgeborenen Ismael, den Abraham mit seiner Magd Hagar gezeugt hatte, und dem zuerst verheißenen, aber zweitgeborenen Sohn Isaak, den seine

4 Zu Recht konstatiert Bernhard Nitsche: „Eine Mikrologie des Mikrologischen würde ohne Übersicht gewährende Orientierungen und Ordnungen sich selbst verlieren“ (Nitsche 2017, 57).

5 Karl-Josef Kuschel. Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2006⁵; ders.: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007; Bertold Klappert. Der NAME Gottes und die Zukunft Abrahams. Texte zum Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2019, 123–166; 167–196; 249–266; 267–308. Adam J. Silverstein, Guy G. Stroumsa, Moshe Blidstein (Hg.). The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions, Part One: The Concept of Abrahamic Religion, Oxford 2015; Hanna Nouri Josua. Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene, Tübingen 2016; Hubert Frankemölle. Vater im Glauben? Abraham / Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg i.Br. u. a. 2016.

Frau Sara gebar. Beide – Isaak und Ismael – sind von Gott gesegnet und von Abraham beschnitten. Sie stehen also unter der Segensverheißung Gottes und sind in den Bund Gottes aufgenommen, der mit der Beschneidung besiegelt wurde. Nach Gen 17,23 ist Ismael der Erstbeschnittene.⁶ Mit dem göttlichen Segen ist die Verheißung der Fruchtbarkeit verbunden. Ismael werde zwölf Fürsten zeugen und ein großes Volk hervorbringen (Gen 17,20).

Im antiken Judentum – etwa im jüdischen *Jubiläenbuch* (20,12–13) und in den *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus (ca. 37 – ca. 100) (I 12,2,4; II 3,3) – wurde Ismael als Stammvater der arabischen Völker dargestellt. Nach der Entstehung des Islam konnten die arabischen Muslime auch christlicherseits als «Ismaeliten» bezeichnet werden. Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (entstanden nach 685) nennt die muslimischen Araber «Söhne Ismaels» (*filiis Ismael*). Daraus konnte man die Vorstellung ableiten, die Juden und die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen stünden über Isaak, die Muslime über Ismael in der Abrahamsnachkommenschaft.

Judentum, Christentum und Islam lassen sich also nach dem Konzept der Abrahamischen Ökumene auf unterschiedlichen Abstammungslinien auf Abraham zurückführen:

- (a) Im Judentum erscheint Avraham (Avram) als Erzvater des erwählten Volkes Israel, als Träger der Segens- und Bundesverheißung, als Vorbild des vollkommenen, gesetzestreuere Gerechten.
- (b) Das Neue Testament führt Christus und die Christen auf Abraham zurück. So etwa in Mt 1,1, wo Jesus als Sohn Abrahams bezeichnet wird. Paulus zufolge partizipieren die Christen über Jesus am Abrahamsegen. Abraham «ist unser aller Vater» (Röm 4,16 mit Verweis auf Gen 17,5: «Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker»). Umgekehrt ist Abraham nach Joh 8,52ff der auf Christus verweisende Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht.
- (c) Nach der Darstellung der Prophetenbiographie (*sīra*) von Muḥammad Ibn Ishāq (ca. 704–767/68) sah sich Mohammed als Nachkomme Ismaels und Abrahams (Siehe dazu: Bobzin 2000, Kap. 5). Ibrahim gilt im Koran als «hanif» (Q 6,161), als wahrer Verehrer des einen Gottes, der sich dessen Willen bedingungslos unterwarf (wie sich bei der von

6 Siehe dazu die Interpretation der Hagar- und Ismael-Überlieferung in der Genesis von Thomas Naumann: (Naumann 2018).

ihm geforderten Opferung seines Sohnes zeigt).⁷ Ismael hat nach koranischer Überlieferung zusammen mit seinem Vater die Kaaba erbaut (Q 2,127 vgl. Q 2,125) und gilt als Gesandter Gottes (Q 38,48; 6,86).

Doch an dieser Zusammenstellung zeigt sich auch das Grundproblem dieses Modells: Die Symbolfigur Abraham war in den drei Religionen von Beginn an eine Projektionsfläche, um das je eigene Selbstverständnis zur Sprache zu bringen: Abraham als Ur-Jude, als Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), als Ur-Muslim. Dabei diene der Rückbezug auf diese Figur dazu, das je eigene Selbstverständnis von den anderen Religionstraditionen abzugrenzen. Der Bezug auf Abraham verband nicht, er trennte. Dieser Stammvater wurde zur Selbstlegitimierung der eigenen Religion und zur Delegitimierung anderer Religionen genutzt. In Joh 8,31–59 streitet Jesus mit den Juden über die wahre Abrahamkindschaft. Nach Joh 8,58 erhebt der johanneische Christus den Anspruch, er sei mehr als Abraham. Christus wird Abraham vorgeordnet. In ähnlicher Weise wurde und wird Abraham in den Quellen und Auslegungsgeschichten des Judentums und Islam für die eigene Religion in Anspruch genommen und – vor allem im Fall des Islam – gegen die anderen ins Feld geführt. Dem Koran zufolge ist Abraham jedenfalls nicht der Ausgangspunkt einer mehrdimensionalen Segensgeschichte.

Wenn man Abraham als gemeinsamen Urahn von Judentum, Christentum und Islam deuten will, so ist das eine Re-Vision, die in Spannung zu den traditionellen Interpretationen steht. Das mindert nicht ihre Relevanz, zeigt aber, wie man die Religionstraditionen über sich hinausführen muss, wenn man sie zusammenführen will.

Ich schließe an die Darstellung dieser drei Ansätze, die in der jüngeren Vergangenheit zur Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen entwickelt worden sind, eine kritische Überlegung zum Begriff „Interreligiosität“ an und damit diesen Beitrag ab.

3) Interreligiosität

Dieser Begriff verweist auf ein „inter“, also ein „Zwischen“ zwischen den Religionen. Wie dieses „Zwischen“, wie also die interreligiösen Beziehungen zu bestimmen und zu gestalten sind, war und ist Gegenstand der religionstheologischen Diskussionen. Die vorgestellten Konzepte schlagen

⁷ Aussagen des Koran zu Abraham finden sich in Q 2,124–135; 3,65–68.95 – 97; 4,125; 6,74–84; 11,69–83; 19,41–50; 21,51–73; 37,83–111; 87,18f.

theologische Beziehungsbestimmungen vor. In der praktischen, empirisch fassbaren Beziehungsgestaltung lassen sich in Geschichte und Gegenwart sehr verschiedene Beziehungsmuster erkennen: Konflikt, Streit (um die Wahrheit), Konfrontation, Abgrenzung (bis hin zum Separatismus), Disputation, Mission, Kooperation, Konvivenz, Gastfreundschaft, Nachbarschaft, Partnerschaft und eben Dialog.

Das Konzept der „Interreligiosität“ enthält zwei grundlegende Probleme: Zum einen basiert es auf der heute ganz selbstverständlich gewordenen Voraussetzung, dass es Religionen im Plural gibt, wobei vor allem die fünf so genannten „Weltreligionen“ in den Blick genommen werden: Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Dieses Religionsverständnis, das „Religion“ als Oberbegriff für diese „Religionen“ verwendet und sie damit gleichnamig macht, ist aber ein Produkt der abendländischen Geistesgeschichte. Es ist zusammen mit der eingangs beschriebenen Verinnerlichung des Religionsverständnisses in der Aufklärung ausgebildet worden (Bernhardt 2019, 54–59). Doch verstehen sich die Religionen von Hause aus nicht als Religion unter Religionen, also als verschiedene Arten einer Gattung. Ein solches Verständnis kann als Unterbestimmung ihrer Eigen- und Besonderheit empfunden werden. Und so wurde und wird die Anwendung des Religionsbegriffs auf die eigene Religionstradition nicht nur im Christentum kritisch gesehen.

Jede der Religionstraditionen hat ihre eigenen Begriffe, mit denen sie ihr Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Diese Begriffe sind auf das Identitätszentrum der je eigenen Religion bezogen und oft deutlich anders konnotiert als der Begriff „Religion“. Im Islam etwa ist es der Begriff *dīn*. Er meint die Unterwerfung unter den Willen Gottes, die Verpflichtung, das Rechte zu tun, das Gott den Menschen auferlegt hat. Eine seiner Grundbedeutung ist „Recht, Gerechtigkeit“. Den einen *dīn* gibt es in vielen Scharias, also in ethisch-rechtlichen Systemen. Scharia ist ein Weg für eine Gemeinschaft unter anderen Gemeinschaften. Ein anderer Begriff, in dem sich das Selbstverständnis des Islam zum Ausdruck bringt, ist *islām*. Damit ist nicht eine spezifische Religion, sondern die unbedingte Hingabe an den einen Gott gemeint.

Auch die anderen «Religionen» sind auf ihre je eigenen Leitbegriffe zentriert: *dharma* (die göttliche Weltordnung) in den Hindu-Traditionen, *dhamma* (das Wissen um die Weltordnung und die Methode der Erlösung davon) im Buddhismus, *dāt* (das religiöse Gesetz) im gegenwärtigen Judentum. Begriffe, die mit «Gesetz» oder «Weg» zu übersetzen sind, finden sich in zahlreichen Religionen als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. Die Wegmetapher kann man als religiösen Archetypus bezeichnen, mit

dem sich das Selbstverständnis der jeweiligen Religion Ausdruck verschafft, so etwa im Taoismus. *Shinto* bedeutet «Weg der Götter». In den Hindureligionen werden die drei Wege des Handelns, der Erkenntnis und der Liebe unterschieden. Der Buddhismus kann sich als «Weg des Buddha» bezeichnen, der das Beschreiten des Achtfachen Pfades lehrt. Die ersten Christen nannten sich «die des Weges» (Apg 9,2).

Die Unterordnung der „Religionen“ unter einen allgemeinen Religionsbegriff verlangt diesen eine Selbstrelativierung ab. Sie stellen sich damit auf *eine* Ebene mit anderen „Religionen“ und damit in Konkurrenz zu ihnen. Genau das verlangen Konzepte der Interreligiosität von ihnen. Es darf daher nicht verwundern, dass es zu intrareligiösen Spannungen zwischen dem eigenen Selbstverständnis und interreligiösen Beziehungsbestimmungen kommen kann.

Das zweite Problem des Konzepts der „Interreligiosität“ hängt mit dem ersten zusammen. Dieses Konzept insinuiert, dass die Religionen wie Säulen nebeneinanderstehen, nach innen relativ homogen und nach außen klar voneinander abgegrenzt. Das mag für die *gelehrte* Religion noch einigermaßen zutreffen. Für die *gelebte* Religion geht es aber an der Wirklichkeit vorbei. Vor allem die „universalistischen“ religiösen Identitätsformationen⁸ erlauben es den religiösen Subjekten, die Religionstraditionen selektiv anzueignen. Elemente aus anderen Traditionen werden dabei in die individuelle religiösen Identitätsformation eingebaut. Diese Formationen sind biographisch fluide und entziehen sich autoritativen Normierungen. Von den Repräsentanten der Religionsgemeinschaften werden solche *transreligiösen* Melanges in der Regel kritisch gesehen, bis hin zum Argwohn des Beliebigkeitspluralismus und des Synkretismus. Die Wortführer der Religionen propagieren normative Definitionen von der Identität der jeweiligen Religion. Doch die nicht mehr traditions- und institutionsgebundenen Gläubigen folgen ihnen dabei zunehmend weniger. Diese Entwicklung lässt sich nicht nur in den christlichen Kirchen, sondern auch in den jüdischen Kultusgemeinden und den islamischen Moscheegemeinden in westlichen Ländern (in unterschiedlichen Ausprägungen) beobachten.

Plakativ gesagt: Amtsautorität wird durch charismatische Autorität ersetzt, Gehorsam durch religiöse Selbstbestimmung, Tradition durch Option, die feste Zugehörigkeit zu Religionsinstitutionen, ihren Lehren und Moralvorschriften durch die je eigene und frei-flottierende religiöse Präferenz, die Übernahme von Glaubensinhalten durch persönliche Ganzheits-Erfahrung. Dabei verliert auch die Schnittstelle des Religiösen zum Säkular-

8 Siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener/Odermatt (2024).

laren an Trennschärfe. Die Vorstellung von Religionen, zwischen denen es ein „inter“ gibt, einen *third space*, sodass man von „interreligiösen Beziehungen“ sprechen kann, wird damit zunehmend fraglich. Konzepte der Transreligiosität gewinnen an Bedeutung (Siehe dazu: Bernhardt und Schmidt-Leukel 2008; Bernhardt 2020). Es stellt sich dann auch die Frage, ob man überhaupt noch von einem „Dialog der Religionen“ sprechen kann, oder eher von einer Kommunikation zwischen individuellen religiösen Subjekten (mit ihren komplexen intersektionalen, idiosynkratischen Identitäten) sprechen müsste. Dabei ist nicht nur an das persönliche bzw. gemeinschaftliche Gespräch zu denken, sondern auch an alle anderen Formen der Kommunikation und Kooperation im realen und im virtuellen Raum.

Während sich auf der Ebene der persönlichen Religiosität solche Tendenzen zur Individualisierung beobachten lassen, agieren die Wortführer der Religionsgemeinschaften und -institutionen auf der Ebene des politischen Handelns und der Einflussnahme auf die Gesellschaft allerdings als Repräsentanten von Kollektivsubjekten. Sie sprechen und handeln im Namen ihrer jeweiligen Gemeinschaften und erheben dabei z.T. ausgeprägte Autoritätsansprüche. „Dialog der Religionen“ bedeutet dann Dialog der Eliten.

Schon an dieser knappen Gegenüberstellung von persönlicher Religiosität und institutioneller Religion zeigt sich, wie wichtig es ist, den Begriff „Interreligiosität“ im Blick auf seinen Anwendungsbereich zu spezifizieren.

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl (1938). Die Kirchliche Dogmatik [= KD], I/2. Zollikon-Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2019). Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2020). Multireligiöse Identität als oder statt Konversion? In: Franz Gmainer-Pranzl/Elisabeth Kraus/Markus Ladstätter: „... mit Klugheit und Liebe“. (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs II, 2016–2018 (St. Virgil, Salzburg). Linz, Wagner Verlag, 185–204.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.) (2008). Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold/Stosch, Klaus von (Hg.) (2009). Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2024). Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Sakularität, Zürich.
- Bobzin, Hartmut (2000). Mohammed. München.
- Bonhoeffer, Dietrich. Widerstand und Ergebung, DBW 8.

- Gensichen, Hans-Werner (1967). Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens. Ökumenische Studienkonferenzen in Kandy (Ceylon), 10.2. 6.3.1967. EMZ 24.
- Häfelin, Ulrich/Haller, Walter (2005). Schweizerisches Bundesstaatsrecht. Zürich.
- Hick, John (1989). An interpretation of religion. Human responses to the transcendent. London.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2001). Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (abgerufen am 04.08.2022).
- Liedhegener, Antonius; Odermatt, Anastas (2024): Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Naumann, Thomas (2018). Ismael. Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams. Göttingen.
- Niemöller, Martin (1952). Meine Reise nach Moskau. Der Spiegel 3, 13–15.
- Nitsche, Bernhard (2017). Formen des menschlichen Transzendenzbezugs (I.Teil): Hypothese. In: Bernhard Nitsche/Klaus von Stosch/Muna Tatari (Hg.). Gott – jenseits von Monismus und Theismus? Paderborn.
- Schleiermacher, Friedrich (1799). Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin.
- Smith, Wilfred Cantwell (2002). Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion. Houndmills, Macmillan Press.
- Stosch, Klaus von (2012). Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen. Paderborn u.a.
- Stosch, Klaus von (2021). Einführung in die komparative Theologie. Paderborn, Brill.
- Theißen, Gerd (2000). Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965). Nostra Aetate. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (abgerufen am 04.08.2022).

Wirtschaft und Religion. Zugänge der Religionsökonomie

Abstract

Dieser Beitrag bietet einen einführenden Überblick über die Religionsökonomie. Er stellt die vier Forschungsbereiche der Religionsökonomie vor, um anschließend auf zwei dieser Bereiche zu fokussieren: 1) die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Ansätze auf Religion (z.B. dem Homo Oeconomicus Modell) und 2) die empirische Untersuchung des Einflusses von Religion auf Wirtschaft (z.B. religiöser Einfluss auf wirtschaftliches Handeln und Entwicklung). Der Beitrag zeichnet die Grundkonzepte sowie die groben Forschungslinien dieser beiden Bereiche nach und stellt jeweils einen Anwendungsfall aus diesen vor. Im Fazit werden die Ergebnisse des Beitrags kurz zusammenfasst und künftige Forschungspotentiale präsentiert.

1) Einleitung

In den 1980er und 1990er Jahren breitet sich eine neue religiöse Bewegung in Brasiliens Slums aus: die Pfingstbewegung. In den Armutsvierteln fehlt es häufig am Nötigsten wie etwa gesundheitlicher Versorgung und ausreichend Nahrung. Wie verschiedene Studien zeigen, ermöglicht die Pfingstbewegung ihren Mitgliedern mit Armut umzugehen (Chesnut 1997; Mariz 1992; Mariz 1994). So biete sie den Mitgliedern Orientierung in Form von moralischen Werten wie Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit, harter Arbeit, Enthaltbarkeit von Drogen und Alkohol. Diese moralische Orientierung und die Hoffnung, die die Bewegung spende, habe einen Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln der Mitglieder, die sich zunehmend als eigenmächtige Akteure verstehen und nun der harten Arbeit zuwenden. So verweisen die Studien darauf, dass die Mitgliedschaft in der Pfingstbewegung ökonomische Besserstellungen ermögliche. Dieses Beispiel illustriert den Einfluss von Religion auf Wirtschaft. Religiöse Glaubensvorstellungen und Praktiken können wirtschaftliches Handeln anleiten. Je nach Glaubensausrichtung können sie Menschen dazu motivieren, hart zu arbeiten und wirtschaftlichen Erfolg anzustreben oder aus der alltäglichen Welt der

* Universität Basel/Universität Oslo

wirtschaftlichen Aktivität auszuberechnen, um sich einzig der religiösen Kontemplation (z.B. Gebet, Meditation, Studium heiliger Schriften) zu widmen.

Die Frage nach dem Einfluss von Religion auf wirtschaftliches Handeln ist ein zentrales Themenfeld der Religionsökonomie. Religionsökonomie beschäftigt sich mit den unterschiedlichen Wechselverhältnissen von Religion und Wirtschaft. Ziel dieses Beitrags ist es, einen einführenden Überblick über die Religionsökonomie zu liefern. Der folgende Abschnitt vermittelt einen Überblick über vier Forschungsbereiche der Religionsökonomie. Dabei werden zwei Kernbereiche der Religionsökonomie identifiziert, auf die sich der Beitrag im Folgenden konzentriert. Hierbei handelt es sich um (1) den Einfluss von Religion auf Wirtschaft und (2) die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Konzepte zur Erklärung von Religion. Der Beitrag führt die Leser:innen im dritten Abschnitt in diese beiden Forschungsrichtungen ein. Im vierten Abschnitt beschreibt er dann zwei Anwendungsfälle aus diesen beiden Kernbereichen der Religionsökonomie. Der letzte Abschnitt fasst die Ergebnisse zusammen und präsentiert einen Forschungsausblick.

2) Religionsökonomie: ein heterogenes Forschungsfeld

Bei der Religionsökonomie handelt es sich um ein verhältnismäßig junges und wachsendes Forschungsfeld, dessen Grenzen und Inhalte nicht klar abgesteckt sind (Seele et al. 2014; Koch 2014; Iannaccone und Bainbridge 2010; McCleary 2011; Iyer 2016; McCleary und Barro 2019; Freudenberg und Rezania 2023). So gibt es unterschiedliche Auffassungen davon, worin der zu untersuchende Phänomenbereich der Religionsökonomie besteht. Häufig wird Religionsökonomie in englischsprachigen Debatten als ökonomische Untersuchung von Religion im Sinne einer «Wirtschaftswissenschaft der Religion» («Economics of Religion») verstanden. Bei dieser Religionsökonomie im engeren Sinne geht es dann vornehmlich um die Anwendung ökonomischer Theorien und Methoden (z.B. Ökonometrie) auf Religion. Jedoch lassen sich weitere Forschungsbereiche identifizieren und so ist es sinnvoll, Religionsökonomie breiter zu definieren. Bei einem breiten Verständnis kann die Religionsökonomie grob in vier Bereiche unterteilt werden:

- (1) Die Erforschung des Einflusses von Religion auf Wirtschaft: Hierbei wird untersucht, inwiefern bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken einen Einfluss auf die Höhe oder Art der ökonomischen

Aktivität haben. So wird etwa basierend auf der Protestantismusthese von Max Weber (1864–1920) (2013 [1904/1905]) untersucht, ob Protestant:innen eine höhere Affinität zum modernen Kapitalismus aufweisen und dazu tendieren, wirtschaftlich erfolgreicher zu sein als Anhänger:innen anderer Religionen. Auch gibt es beispielsweise verschiedene Studien, die den Einfluss von Religion auf ethisches Wirtschaften und Corporate Social Responsibility untersuchen (Ramasamy et al. 2010; Williams und Zinkin 2010; Mazereeuw-van der Duijn Schouten, Corrie et al. 2014). Dieser Strang der Religionsökonomie wird im dritten und vierten Abschnitt des Beitrags näher beleuchtet.

- (2) Die Erforschung des Einflusses von Wirtschaft auf Religion: In diesem weniger stark beforschten Teilbereich wird untersucht, welchen Einfluss der moderne Kapitalismus auf Religion hat (Gauthier et al. 2011; Luca 2011; Miller 2005). Dieser Einfluss kann sich beispielsweise darin spiegeln, dass religiöse Organisationen zunehmend professionelle Marketingstrategien anwenden, um ihre Religion zu «vermarkten» und neue Anhänger:innen anzuwerben (Einstein 2008; Usunier und Stolz 2014; Wagner 2017). Ebenfalls mögen Religionen Vorstellungen aus dem modernen Kapitalismus aufgreifen und diese in die eigenen Glaubensvorstellungen integrieren. Ein Beispiel ist etwa das «Prosperity Gospel», in dem davon ausgegangen wird, dass wirtschaftlicher Reichtum ein Zeichen von Gottes Segen sei (Meyer 2007; Fröchtling 2015; Koehrsen 2018b; Comaroff und Comaroff 2000). Ein weiterer Strang innerhalb dieses Bereichs untersucht die Effekte wirtschaftlichen Wohlstands und sozialer Ungleichheit auf Religion (Barro und McCleary 2003; Buser 2015).
- (3) Die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Ansätze auf Religion: Hierbei wird auf theoretische Konzepte aus der Wirtschaftswissenschaft zurückgegriffen, um religiöse Dynamiken zu erklären. So ist es gelungen, mittels wirtschaftswissenschaftlicher Grundkonzepte eine komplexe Religionstheorie zu entwickeln (Stark und Finke 2000). Diese setzt sowohl auf der Mikroebene (religiöse Individuen) als auch auf der Mesoebene (religiöse Organisationen) und Makroebene (religiöse Dynamiken auf nationaler Ebene) an. Damit ermöglicht sie es beispielsweise, das Handeln religiöser Akteure zu erklären (Mikroebene) und zu begründen, warum in bestimmten Ländern mehr Menschen aktiv einer Religion nachgehen als in anderen (Makroebene). Wie dies funktioniert, wird in den weiteren Abschnitten unten ausgeführt.
- (4) Die Anwendung religiöse konnotierter Begriffe zur Erklärung von Wirtschaft: Dieser weniger prominente Bereich nutzt religiöse Begriffe

und Metaphern sowie andere religiöse Bezugspunkte (z.B. historische Religionsbezüge), um Wirtschaft oder Wirtschaftswissenschaft zu deuten. Dementsprechend wird er mitunter als «Religious Economics» bezeichnet (Iyer 2016, 397). Ein bekannteres Beispiel aus diesem Bereich ist es etwa, Kapitalismus als eine Religion zu interpretieren (Baecker 2009; Benjamin 2009). In diesem Sinne können auch bestimmte wirtschaftliche Produkte oder Führungsfiguren mit religiösem Vokabular beschrieben werden (z.B. Steve Jobs als Messias). Weiterhin wird in diesem Strang thematisiert, dass Teile der wirtschaftswissenschaftlichen Theorie einer Glaubenslehre ähneln und dass enge historische Verknüpfungen der Wirtschaftswissenschaft zur Religion vorliegen (Sedlacek 2012; Hörisch 2013; Nelson 2001).

Die Forschungsbereiche (1) und (3) haben starke Aufmerksamkeit erfahren, so dass in diesen beiden Bereichen verhältnismäßig viele Studien vorliegen. Dementsprechend werden sie häufig als die eigentlichen Kernbereiche der Religionsökonomie betrachtet. Die Bereiche (2) und (4) hingegen wurden weniger prominent bearbeitet. Besonders der Teilbereich (4) gilt nicht bei allen Vertreter:innen der Religionsökonomie als Teil eben dieser. In einem zentralen Überblicksartikel grenzt etwa Iyer (2016) diesen Bereich deutlich von der Religionsökonomie ab. Im Sinne eines engen Verständnisses stehen bei der Religionsökonomie also besonders (1) und (3) im Fokus. Da der Beitrag nicht alle Bereiche abdecken kann, legt er einen Fokus auf die beiden prominenten Bereiche (1) und (3), ohne hiermit jedoch eine enge Definition von Religionsökonomie zu vertreten.

Mit Blick auf die unterschiedlichen Teilbereiche können wir von der Religionsökonomie als einem heterogenen wissenschaftlichen Feld sprechen, das sich im Spektrum von Religion und Wirtschaft bewegt. Wie die Darstellung der Teilbereiche bereits andeutet, partizipieren unterschiedliche Fachdisziplinen an der Religionsökonomie. Hierzu gehören vornehmlich die Wirtschaftswissenschaft, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft. Für die beiden Teilbereiche der Religionsökonomie, die hier nun im Fokus stehen sollen, ist die Wirtschaftswissenschaft zentral, da auf wirtschaftswissenschaftliche Theorien und Methoden zurückgegriffen wird. Der Rückgriff auf die Wirtschaftswissenschaft erfolgt hierbei nicht zwingend durch Wirtschaftswissenschaftler:innen sondern auch durch Wissenschaftler:innen aus anderen Disziplinen (z.B. Soziolog:innen, Religionswissenschaftler:innen) (siehe auch Iyer 2016).

Zwei Konzepte aus der Wirtschaftswissenschaft sind zentral für die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Theorien auf Religion: der Homo

Oeconomicus und das neoklassische Marktmodell. Das Konzept des Homo Oeconomicus geht davon aus, dass Menschen in Entscheidungssituationen nutzenmaximierend handeln. Sie werden jene Option wählen, die ihnen den höchsten Nutzen beschert. Dieses Konzept wird in religionsökonomischen Ansätzen auf religiöse Akteure angewandt, um hiermit deren Handeln zu erklären. Die Vorstellung des sich selbstregulierenden Marktes ist ein zweites prominentes wirtschaftswissenschaftliches Konzept in religionsökonomischen Ansätzen. Es geht davon, dass sich Märkte von selbst – wie durch eine «unsichtbare Hand» – regulieren. Preise steigen und fallen solange bis sich Angebot und Nachfrage anpassen und es schließlich zur Markträumung kommt. Aufgrund dieses Selbstregulierungsmechanismus gelten staatliche Eingriffe in den Markt als kontraproduktiv: Sie halten den Markt davon ab, sich selbst anzupassen und führen langfristig zu einer geringeren ökonomischen Aktivität. Es wird dementsprechend davon ausgegangen, dass freie, deregulierte Märkte die höchste ökonomische Aktivität hervorbringen und zum höchsten gesellschaftlichen Wohlstand führen. Diese beiden wirtschaftswissenschaftlichen Grundkonzepte sind besonders relevant für die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Ansätze auf Religion und werden in den folgenden Abschnitten aufgegriffen, um religiöse Dynamiken zu erklären.

3) Zwei prominente Teilbereiche der Religionsökonomie

Eine wirtschaftswissenschaftliche Theorie der Religion

Wirtschaftswissenschaftliche Konzepte können auf unterschiedliche Weise auf Religion angewandt werden. Ein früher Ansatz etwa verwendet ein ökonomisches Haushaltsmodell, um zu analysieren, wie Haushalte Religion «konsumieren» (Azzi und Ehrenberg 1975). Auch können bereits bei Adam Smith (1723–1790), dem Gründungsvater der modernen Wirtschaftswissenschaft, Aussagen zur Religion gefunden werden (Smith 1776/2005, 643ff.). So macht sich Smith dafür stark, dass es möglichst viele unterschiedliche religiöse Gemeinschaften geben sollte, da durch den Wettbewerb zwischen den religiösen Weltbildern religiöser Fanatismus verhindert werde.

Seit den 1990er Jahren ist ein Theoriestrang wissenschaftlich besonders sichtbar geworden, der in der Literatur unter unterschiedlichen Bezeichnungen firmiert, so z.B. «Rational Choice Theory of Religion», «Economic Theory of Religion», «Market Theory of Religion», «Supply Side Theory». Prägend für diesen waren Rodney Stark (1980; 1985; 1994), Roger Finke

(1997; 1993; 2001; 2003) und Laurence R. Iannaccone (1990; 1997; 1998; 1994; 1992). Dieser Theoriestrang greift auf die dominanten neoklassischen Konzepte der Wirtschaftswissenschaft zurück und bezieht sich besonders auf das oben beschriebene Konzept des sich selbstregulierenden Marktes und des Homo Oeconomicus. Ein zentrales Werk, das die Religionstheorie dieses Strangs vorstellt, ist «Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion» (Stark und Finke 2000) (siehe für einen Überblick über das Werk auch Köhrsen 2019a). Trotz vereinzelten Unterschieden zwischen den verschiedenen Studien und Ansätzen kann dieses Werk als eine Art Richtwert für den Strang gelten.

Das Ziel dieses Strangs ist es eine umfassende Theorie der Religion vorzulegen. Die Theorie setzt hierbei auf drei Ebenen an: das religiöse Verhalten von Individuen (Mikroebene), das Agieren religiöser Organisationen (Mesoebene) und religiöse Dynamiken auf Länderebene (Makroebene). Da die Mikroebene die Basis der Theorie bildet, wird sich dieser Abschnitt besonders der Mikroebene zuwenden.

Der Ansatz zielt darauf ab herauszuarbeiten, dass religiöses Verhalten auch immer rationales Verhalten ist. Die Vertreter:innen wollen sich somit von der Idee absetzen, dass Religion etwas Irrationales sei. Mit rationalem Verhalten ist nutzenmaximierendes Verhalten gemeint. Entsprechend dem Konzept des Homo Oeconomicus wird davon ausgegangen, dass Individuen versuchen mittels Religion Nutzen zu generieren. Was ist nun aber Religion aus Perspektive dieses Ansatzes und wie unterscheidet sie sich von anderen Möglichkeiten Nutzen zu generieren? Stark und Finke legen in ihrem zentralen Werk folgende Definition vor:

“Religion consists of very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods.” (Stark und Finke 2000, 36)

Religion wird über den Bezug auf Transzendenz („god or gods“) definiert. Eine Religion bestehe aus einem Erklärungssystem, das Menschen das Sein in der Welt („existence“) erklärt. Dabei ist zentral, dass die Erklärungen auch die Austauschbeziehungen zwischen Mensch und der Transzendenz (z.B. einem Gott) einschließen. Das religiöse Erklärungssystem regelt das Verhältnis – die Geschäftsbedingungen («terms of exchange») – zwischen Gott (oder einer anderen Form von Transzendenz) und Mensch. Es legt damit fest, was ein Mensch zu tun hat, um eine bestimmte Gegenleistungen (z.B. ewiges Leben, Erlösung, Wiedergeburt, diesseitige Güter ein schönes Auto) von der Transzendenz zu erhalten. Dies ist zentral für die Idee der Nutzenmaximierung, da mit dieser Definition bereits indirekt vorausgesetzt wird, dass Menschen durch Religion nutzen generieren können.

Darüber hinaus hat die welterklärende Funktion von Religion einen ganz grundsätzlichen Nutzen: Sie hilft Menschen, ihre Existenz zu verstehen, Geschehnisse zu interpretieren und bietet Orientierung.

Der Ansatz geht davon aus, dass Menschen in ihrer Religiosität frei sind. Sie haben die Möglichkeit über die Form und die Ausgestaltung ihrer religiösen Praxis zu entscheiden. Sie können sich etwa entscheiden, zu welcher Religion sie sich bekennen wollen und innerhalb der jeweiligen Religion können sie entscheiden, welcher Gemeinschaft sie sich hier anschließen wollen. Haben sie sich für eine Religion und religiöse Gemeinschaft innerhalb dieser entschieden, dann können sie als Mitglieder dieser Gemeinschaft darüber entscheiden, was für religiöse Angebote sie hier wahrnehmen wollen (z.B. in einer Kirche: Kirchenchor, regelmäßiger Sonntagsgottesdienstbesuch, oder nur Abendmahl oder nur Feiertagsgottesdienste). Der Ansatz nimmt an, dass es nicht willkürlich ist, wie diese Entscheidungen getroffen werden. Stattdessen werden sich Menschen rational verhalten und die verschiedenen Möglichkeiten nach Nutzen und Kosten abwägen. Sie überlegen sich also etwa, was es ihnen an Nutzen bringt, Sonntags in den Gottesdienst zu gehen. Für viele Menschen in Westeuropa scheint der Nutzen heute geringer zu sein als die Kosten. Deswegen gehen nur noch ein geringer Teil der Bevölkerung in die Kirchen.

Menschen werden also nach einer möglichst gewinnbringenden religiösen Option suchen. Was nützlich erscheint und was nicht, entscheidet sich an den Präferenzen. Menschen haben konstante Präferenzen, so die Theorie (Iannaccone 1997, 26): Die Präferenzen der Menschen ändern sich über die Zeit nicht. Auch wird davon ausgegangen, dass die Präferenzen zwischen unterschiedlichen Menschen sehr ähnlich sind. Damit ergibt sich nun jedoch ein Problem in der Theorie: Wenn alle Menschen nach dem größten Nutzen streben und ähnliche Präferenzen haben, stellt sich die Frage, warum sie nicht alle die gleiche Religion ausüben. Wieso wenden sich nicht alle Menschen der einen Religion zu, die den höchsten Nutzen generiert? Das folgende Zitat erklärt dies:

„Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.“ (Stark und Finke 2000, 38)

Das Zitat verweist darauf, dass Menschen in ihrem rationalen Handeln eingeschränkt sind. Zunächst einmal sind sie durch die ihnen zur Verfügung stehenden Informationen eingeschränkt. So kennen sie beispielsweise die unterschiedlichen Optionen nicht ausreichend, um genau abzuwägen, welche Religion ihnen den höchsten Nutzen bringen würde. Darüber hinaus

variieren die Rahmenbedingungen (z.B. vorhandene religiöse Optionen, soziales Netzwerk, soziale Position), unter denen Menschen handeln. So mag es in dem Dorf, in dem eine Person lebt, eine bestimmte Religion, die einen höheren Nutzen erzeugen würde, einfach nicht geben.

Überraschenderweise wird nun zusätzlich angenommen, dass sich Menschen in ihren Präferenzen unterscheiden. Die Präferenzen eines Menschen geben an, aus was für Dingen sie für sich einen Nutzen ziehen. So mögen bestimmte Menschen eine Vorliebe für Rockmusik in der Kirche haben, während andere aus klassischer Musik einen größeren Nutzen ziehen. Auch mag die jeweilige Religion selbst einen Einfluss auf die Ausgestaltung der Präferenzen ihrer Anhänger:innen haben, wenn etwa bestimmte Güter (z.B. Seelenheil) über andere (z.B. materieller Reichtum) gestellt werden. Mit Blick auf die vorherige Annahme konstanter Präferenzen wirkt der Verweis auf die Unterschiedlichkeit der Präferenzen irritierend. Tatsächlich zeigen sich in dem Theoriestrang unterschiedliche Positionen mit Blick auf Präferenzen. Während etwa Iannaccone von der Ähnlichkeit der Präferenzen zwischen Menschen spricht (Iannaccone 1997, 26), räumen Stark und Finke ein, dass Unterschiede in den Präferenzen vorliegen können. Sie gehen jedoch nicht näher auf diese Unterschiede und die Konsequenzen dieser für ihre Theorie ein. Dementsprechend wird nicht deutlich, wie wichtig ihnen, die Unterschiedlichkeit der Präferenzen tatsächlich ist.

In Abhängigkeit von den genannten Faktoren – Informationen, Rahmenbedingungen, Präferenzen – werden Akteure, so die Theorie, nutzenmaximierend handeln und versuchen mit ihrer religiösen Praxis einen möglichst hohen Nutzen zu generieren. Aus der Unterschiedlichkeit dieser Faktoren bei einzelnen Menschen ergibt sich, dass diese zu verschiedenen Religionen tendieren, die für sie jeweils das optimale Nutzen-Kosten Verhältnis repräsentieren. Worin besteht nun aber der Nutzen von Religion? Grundsätzlich kann zwischen einem diesseitigen, irdischen Nutzen und einem jenseitigen antizipierten Nutzen unterschieden werden.

Der diesseitige, irdische Nutzen kann etwa in dem Wohlbefinden bestehen, das durch das soziale Miteinander in einer religiösen Gemeinschaft generiert wird. Die Gemeinschaft ermöglicht dem Einzelnen sich als Teil dieser zu fühlen und eine bereichernde Zeit mit anderen Anhänger:innen dieser Gemeinschaft zu verbringen. Auch können durch die sozialen Netzwerke in der Gemeinschaft andere positive Effekte entstehen, wie etwa die Vermittlung eines Arbeitsplatzes, soziale Unterstützungsleistungen, Hilfe bei alltäglichen Angelegenheit (z.B. Einkauf). Darüber hinaus sind die bereits oben angesprochenen Erklärungsleistungen durch Religion und die Orientierung, die durch diese gespendet wird, von großen Nutzen.

Weiterhin spielt für viele Gläubige ein antizipierter diesseitiger Nutzen eine Rolle, der durch die Transzendenz vermittelt wird. Damit ist die Erwartung eines diesseitigen Nutzens gemeint, der aus einer transzendenten Intervention entsteht. Dies ist etwa der Fall, wenn eine Person ein religiöses Ritual ausübt (z.B. religiöse Opfergabe an einen katholischen Volksheiligen), um die Transzendenz davon zu überzeugen, auf das diesseitige Geschehen so einzuwirken, dass die Person einen besser bezahlten Arbeitsplatz erhält. Unabhängig davon, ob dieses Ritual nun funktioniert, kann das Ritual helfen, Zuversicht in einer schwierigen Situation zu spenden. So gibt es Untersuchungen zur physischen und psychischen Gesundheit von gläubigen Menschen. Einige dieser Untersuchungen deuten darauf hin, dass es gläubigen Menschen gesundheitlich bessergeht (Bernardi et al. 2001).

Neben dem diesseitigen Nutzen bietet Religion einen antizipierten jenseitigen Nutzen. Der in Aussicht gestellte Nutzen richtet sich meistens auf eine postirdische Zukunft, eine Zukunft nach dem diesseitigen Leben. Dabei handelt es sich um Formen von Nutzen, die mit natürlichen Mitteln nicht zugänglich sind und deshalb nur über Transzendenz erworben werden können: etwa ein Leben nach dem Tod oder die Überwindung des Todes. Der jenseitige Nutzen ist das Alleinstellungsmerkmal von Religion. Andere Formen sozialer Aktivität (z.B. Sport, Shopping, Bildung, Vereinsarbeit) können zwar verschiedene Formen diesseitigen Nutzens vermitteln (z.B. Gemeinschaftsgefühl, sozialer Aufstieg); sie können Menschen jedoch keinen jenseitigen Nutzen in Aussicht stellen. Mitunter können sich die unterschiedlichen Formen des Nutzens von Religion auch vermischen. Dies geschieht etwa, wenn Religion im Zuge von Sterbeprozessen Erklärungen anbietet, die den Beteiligten sowohl einen diesseitigen Nutzen bieten (Umgang mit Unsicherheit) als auch einen antizipierten jenseitigen Nutzen (z.B. Leben nach dem Tod) in Aussicht stellen.

Um zu wissen, was entsprechend der eigenen Religion getan werden muss, um Aussicht auf den jenseitigen Nutzen zu haben, ist religiöses Wissen nötig. Zur Vermittlung dieses Wissen bildet sich im Laufe gesellschaftlicher Evolution die Rolle des religiösen Spezialisten heraus. Religiöse Spezialisten vermitteln zwischen Menschen und der Transzendenz. Hierzu gehört, dass sie die Anhänger:innen der jeweiligen Religion damit vertraut machen, wie diese sich angemessen gegenüber der Transzendenz zu verhalten haben (z.B. Ritualabläufe, moralische Verhaltensregeln). In vielen Gesellschaften sind diese Spezialisten heute eingebettet in religiöse Organisationen (z.B. Kirchen). So übernehmen religiöse Organisationen die Aufgabe der Vermittlung des nötigen religiösen Wissens. Wichtig ist hierbei, dass sie nicht nur Wissen vermitteln, sondern dass sie als Agenten für

die jeweilige Religion agieren: Sie bieten die Religion potentiellen Anhänger:innen an und treten damit als Anbieter am religiösen Markt auf. Die Marktperspektive auf Religion wird als ein Anwendungsfeld wirtschaftswissenschaftlicher Religionstheorie im späteren Verlaufs des Beitrags vertieft. Hier werden dann auch kritische Perspektiven auf wirtschaftswissenschaftliche Religionstheorien vorgestellt.

Neben der hier vorgestellten Mikroperspektive und der Makroperspektive (Märkte), gibt es andere religionsbezogene Themenfelder, auf die wirtschaftswissenschaftliche Erklärungsansätze angewandt werden. Hierzu gehören etwa die Erklärung von religiösen Extremismus und Terrorismus (Berman und Laitin 2008, siehe hierzu in diesem Band den Beitrag von Saal und Liedhegener 2024) und die Mesoebene, bei der der Blick auf religiöse Organisationen gelenkt wird. Beispielsweise wurde untersucht, warum es gerade konservativen religiösen Organisationen gelingt, Mitglieder anzuziehen und zu halten (Iannaccone 1994).

Der Einfluss von Religion auf Wirtschaft

Als zweiten prominenten Teilbereich der Religionsökonomie wenden wir uns nun der Erforschung des Einflusses von Religion auf Wirtschaft zu. In diesem Bereich wird untersucht, inwiefern religiöse Vorstellungen und Werte das wirtschaftliche Handeln von Individuen beeinflussen und damit auch einen Einfluss auf die wirtschaftliche Entwicklung ganzer Regionen (z.B. Weltregionen, Länder, regionale Räume in bestimmten Ländern) haben. Besonders einschlägig für diesen Forschungsbereich ist Max Webers Protestantismusthese (Weber 2013 [1904/1905]), da sie mit ihren Annahmen über den Einfluss von Religion auf Wirtschaft die Grundlage für weitere Studien geschaffen hat. Die Grundlinien dieser Studie werden nun kurz beschrieben, um den Forschungsbereich zu illustrieren. Daraufhin wird auf weitere Studien aus dem Forschungsbereich eingegangen.

Webers Protestantismusthese postuliert einen Zusammenhang zwischen der Verbreitung des Protestantismus und der Entwicklung des modernen Kapitalismus. Weber geht davon aus, dass die Eigenschaften des Protestantismus die Entwicklung und Verbreitung des modernen Kapitalismus vorangetrieben haben. In besonderer Weise bezieht sich Weber hierbei auf den calvinistischen Protestantismus. Als zentral betrachtet er die Prädestinationslehre, welche davon ausgeht, dass bereits festgelegt ist, wen Gott erlöst. Wer erlöst werde und wer nicht, sei jedoch nicht erfahrbar. Diese Ungewissheit ist schwer erträglich, da die Gläubigen die Erlösung ersehnen. Deshalb werde nach erkennbaren Zeichen für Erlösung gesucht. Diese werden in einem sittlichen Lebensstil und Erfolg gefunden. Weber spricht

in diesem Zusammenhang von innerweltlicher Askese. Die innerweltliche Askese bilde die Antwort auf die Frage der Rechtfertigung vor Gott. Sie zeige sich an einer religiös durchstrukturierten Lebensführung, die auf Erfolg und Sittlichkeit ausgerichtet sei. Weber schreibt hierzu:

„(...) die Unerforschlichkeit und Unerkennbarkeit der Prädestination zur Seligkeit oder zur Verdammnis waren dem Gläubigen naturgemäß unerträglich, er suchte nach der „certitudo salutis“, nach einem Symptom also dafür, dass er zu den Prädestinierten gehöre, und konnte es, da die außerweltliche Askese verworfen war, einerseits in dem Bewusstsein finden streng rechtlich und vernunftgemäß, unter Unterdrückung aller kreatürlichen Triebe zu handeln, andererseits darin, dass Gott seine Arbeit sichtbar segne. (...) Und da der Erfolg der Arbeit das sicherste Symptom ihrer Gottwohlgefälligkeit ist, so ist der kapitalistische Gewinn einer der wichtigsten Erkenntnisgründe, dass der Segen Gottes auf dem Geschäftsbetrieb geruht hat.“ (Weber 2000 [1919/1920], 346–347)

Gemäß diesen Vorstellungen, entwickle sich unter Protestant:innen ein Lebensstil, der auf die Produktion der Erlösungsmerkmale ausgerichtet sei. Die damit verbundene Arbeitsethik richtet sich ganz auf den Erfolg aus. Die Vermehrung des Eigentums bei gleichzeitigem Verzicht auf Luxus, Verschwendung und Genuss stehen im Zentrum. Ziel des Eigentums ist es nicht das diesseitige Leben zu genießen, sondern sich der Erlösung zu vergewissern. Harte Arbeit wird damit im Protestantismus zu einer zentralen Tugend. Mit dieser Arbeitsethik geht ein Lebensstil einher, der stark jenem des aufkommenden modernen Kapitalismus entspricht. Harte Arbeit und wirtschaftliche Erträge werden zu zentralen Pfeilern menschlichen Handelns. Zugleich hilft der sittliche Lebensstil Vertrauen für wirtschaftliche Transaktionen zu schaffen. Aufgrund der strikten Prüfung der Lebensführung der Mitglieder in den protestantischen Gemeinden werden Protestant:innen beim Kauf und Verkauf von Waren und Dienstleistungen als vertrauenswürdig wahrgenommen. Die Mitgliedschaft in bestimmten protestantischen Gemeinschaften fungiert als eine Art Gütesiegel. Dies führt zu einer erhöhten Geschäftstätigkeit.

Der Protestantismus befördert den modernen Kapitalismus. Es wird mehr gearbeitet, mehr gehandelt und mehr produziert. In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Wirtschaftsleistung und damit auch der Wohlstand steigen. Protestant:innen und protestantisch geprägte Länder erleben eine wirtschaftliche Besserstellung. Auf diese Weise können Ungleichheiten zwischen Ländern, die durch unterschiedliche religiösen Traditionen geprägt sind, erklärt werden. Tatsächlich vergleicht Weber den

Protestantismus mit anderen Religionen wie dem Buddhismus, Taoismus und Hinduismus und stellt fest, dass diese keinen Antrieb zu einer rationalen Lebensführung ähnlich dem Protestantismus hervorbringen. Stattdessen seien sie häufig auf Weltflucht und Kontemplation nicht aber wie der Protestantismus auf innerweltliches Handeln ausgerichtet. So könne sich in Weltregionen, in denen andere Religionen vorherrschen, zwar der Kapitalismus entwickeln nicht aber der besondere kapitalistische Geist, der dem modernen Kapitalismus und Protestantismus entspreche. Letztlich kann die Protestantismusthese so interpretiert werden, dass sich wirtschaftliche Entwicklungsdefizite aus der religiösen Prägung der betroffenen Länder ergeben haben: Weite Teile der Welt konnten aufgrund ihrer religiösen Traditionen keine moderne wirtschaftliche Entwicklung durchlaufen, die jener der protestantisch geprägten Länder gleicht.

Kritisch kann diesem Gedankengang entgegengebracht werden, dass sich der moderne Kapitalismus heute nahezu überall auf der Welt verbreitet hat. Jedoch muss hierbei beachtet werden, dass sich die These Webers auf die historische Entstehung und Verbreitung des modernen Kapitalismus bezieht. Der moderne Kapitalismus habe sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution letztlich von seinen religiösen Wurzeln losgesagt, so dass er sich ohne eine Bindung an den Protestantismus weiterverbreiten konnte. Dennoch kann die Protestantismusthese genutzt werden, um historische Entwicklungsunterschiede zwischen Ländern zu erklären. Hier kommt die Forschung zu unterschiedlichen Ergebnissen. So liegen viele Studien vor, die – anschließend an die Weber-These – einen besonderen Fokus auf die Erklärung des wirtschaftlichen (Miss-)Erfolgs von Protestant:innen gelegt haben (Hayward und Kimmelmeier 2011; Berger 2010; Becker und Woessmann 2009; Lehrer 2004; Keister 2003; Keister 2008; Guiso et al. 2003). Einige dieser Studien unterstreichen, dass der Protestantismus eine starke Affinität zum modernen Kapitalismus aufweist (Lanski 1961; Hayward und Kimmelmeier 2011). Dabei verweisen bestimmte Untersuchungen auf die Rolle von Bildung: der Protestantismus habe eine förderliche Wirkung auf die Bildung und nur vermittelt über die Bildung auf den wirtschaftlichen Erfolg von Protestant:innen (Becker und Woessmann 2009). Jedoch zeigen sich auch hier wiederum Nuancen, die verdeutlichen, dass der Protestantismus nicht nur einen starken Effekt auf die Bildung habe, sondern auch einen verstärkenden Effekt auf die Arbeitsethik aufweise (Schaltegger und Torgler 2010).

Andere Studien wiederum kommen zu abweichenden Ergebnissen, indem sie zeigen, dass der Katholizismus ähnliche Affinitäten zum modernen Kapitalismus besitze (Greeley 1969; Guiso et al. 2003). Darüber hinaus

wird bestimmten Strömungen des Protestantismus ein negativer Einfluss auf wirtschaftlichen Erfolg zugeschrieben. In den USA zeichnen sich etwa protestantische Fundamentalisten durch verhältnismäßig geringen ökonomischen Wohlstand aus. Keister (2008) führt dies auf die religiösen Werteinstellungen und die damit verbundenen Verhaltensmuster der protestantischen Fundamentalisten zurück. So gelte die Akkumulation von diesseitigem Wohlstand als nicht erstrebenswert, da diesseitiger Reichtum von Gott ablenke. Aber auch die Tendenz zur frühen Familiengründung und Bildung von größeren Familien wirke sich negativ auf den wirtschaftlichen Wohlstand aus. Nicht zuletzt spielt Bildung hierbei eine große Rolle, wie weitere Studien belegen (Sherkat und Ellison 1999; Darnell und Sherkat 1997). Konservative Christen tendieren zu geringerer schulischer Bildung als Mitglieder anderer Religionsgruppierungen, da sie sich gegen das säkulare Bildungssystem wenden, indem Werte und Wissensinhalte vermittelt werden, die dem Wertefundus konservativer Protestanten widersprechen. So würden fundamentalistische Familien dazu neigen, die säkulare Bildungsphase ihres Nachwuchses möglichst kurz zu halten. Geringe Schulbildung geht wiederum mit niedrigeren Einkommen und weniger Möglichkeiten zum Ansparen von Kapital und dessen Re-Investment in die Bildung der nachfolgenden Generation einher. Es ergeben sich somit Pfadabhängigkeiten bei der mangelnden Wohlstandsbildung fundamentalistischer Protestant:innen in den USA. Grundsätzlich zeigt sich aber auch hier wieder der Zusammenhang von religiösen Werteinstellungen und wirtschaftlichen Handeln sowie Wohlstand.

Neben den vielen Studien, die auf Protestant:innen fokussieren, gibt es auch zahlreiche Studien, die unterschiedliche religiöse Traditionen in den Blick nehmen und erforschen, wie sich diese auf die Wirtschaftskraft und die historische wirtschaftliche Entwicklung von Weltregionen (z.B. Mittlerer Osten) ausgewirkt haben (Heath et al. 1995; Noland 2005; Bettendorf und Dijkgraaf 2010; Young 2009; Barro und McCleary 2003; Kuran 1997; Kuran 2004; Kuran 2011; Bryan et al. 2020). Eine Schwierigkeit bei diesen Studien ist die interne Heterogenität von religiösen Traditionen. So sind religiöse Traditionen häufig durch unterschiedliche Strömungen geprägt, welche die jeweilige Tradition auf verschiedene Weise interpretieren. Dadurch bringen die verschiedenen Strömungen unterschiedliche Wertvorstellungen hervor, die das Verhalten der Anhänger:innen dann auf jeweils eigene Art beeinflussen. Die Wirtschaftsleistung einer religiösen Tradition zu untersuchen geht häufig damit einher, implizit annehmen zu müssen, dass die Tradition nach innen relativ einheitlich und nach außen ausreichend unterschiedlich von anderen Traditionen ist.

Andere Studien in diesem Forschungsbereich untersuchen, inwiefern sich Religionen auf die wirtschaftliche Innovationsfähigkeit (Dana 2009; Dana 2010; Dodd und Gotsis 2007), auf das ethische Wirtschaften sowie Corporate Social Responsibility (Ramamamy et al. 2010; Williams und Zinkin 2010; Mazereeuw-van der Duijn Schouten, Corrie et al. 2014; Ulshöfer 2024) und auf das Erbringen von Wohlfahrtsleistungen etwa im Rahmen der Entwicklungshilfe (Koehrsen und Heuser 2020) auswirken. Ebenso wird untersucht, welchen Einfluss Religiosität auf den Arbeitsalltag in Unternehmen hat und was für Konsequenzen dies für das Personalmanagement hat (z.B. Berücksichtigung religiöser Feiertage, religiöse Symbole am Arbeitsplatz, siehe hierzu in diesem Band den Beitrag von Alewell 2024). Viele der Untersuchungen in diesem Forschungsbereich der Religionsökonomie wenden ökonomische Methoden (Ökonometrie) an. Dies betrifft insbesondere Studien, die den Einfluss von Religion auf die Wirtschaftsleistung untersuchen.

4) Anwendungsbeispiele für religionsökonomische Forschungsansätze

Dieser Abschnitt stellt jeweils einen Anwendungsfall aus den beiden Forschungsbereichen kurz vor. Mit Blick auf die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Theorien wird der Zusammenhang von religiöser Vitalität und staatlichen Eingriffen in religiöse Märkte beschrieben. Als Fallbeispiel für die Erforschung des Einflusses von Religion auf wirtschaftliche Aktivität wendet sich der Abschnitt Studien zu, die die Rolle der Pfingstbewegung für wirtschaftliches Handeln und Entwicklung untersuchen.

Religiöse Märkte als Anwendungsfall wirtschaftswissenschaftlicher Konzepte

Ein prominenter Anwendungsfall wirtschaftswissenschaftlicher Konzepte ist die Untersuchung religiöser Vitalität und Konkurrenz mittels neoklassischer Marktmodelle (siehe für einen Überblick auch Koehrsen 2019b). Religion als ein gesellschaftlicher Teilbereich neben anderen – wie etwa Politik, Wirtschaft, Bildung – wird als ein Markt verstanden. Stark und Finke schreiben hierzu:

„(...) the religious subsystem of any society is entirely parallel to the subsystem involved with the secular (or commercial) economy: both involve the interplay of supply and demand for valued products. Religious economies consist of a market of current and potential followers (demand), a set of organizations (suppliers) seeking to serve that market,

and the religious doctrines and practices (products) offered by various organizations.“ (Stark und Finke 2000, 36)

Religion als gesellschaftlicher Teilbereich verhalte sich also wie ein wirtschaftlicher Markt. Zentral für den Markt sind Angebot und Nachfrage. Die Nachfrage bestehe aus (potentiellen) religiösen Anhänger:innen, während das Angebot von verschiedenen religiösen Organisationen in Form von religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken bereitgestellt wird. Angebot und Nachfrage interagieren auf dem Markt miteinander. Der Marktansatz geht davon aus, dass sich die Präferenzen der (potentiellen) religiösen Anhänger:innen auf der Nachfrageseite über die Zeit stabil verhalten. Die grundsätzliche Nachfrage nach religiösen Dienstleistungen habe sich in den letzten Jahrhunderten nicht geändert und sei auch über verschiedene Länder gleichbleibend.

Wie können dann jedoch Unterschiede in der religiösen Vitalität erklärt werden? Bestimmte Länder wie etwa Dänemark zeichnen sich durch eine sehr geringe Religiosität aus (2,54 % der Bevölkerung gehen wöchentlich in den Gottesdienst), während andere Länder wie etwa die USA (36 %) sich durch eine sehr hohe Religiosität auszeichnen (Pew Research Center 2018; Pew Research Center 2014). Der Marktansatz setzt zur Erklärung dieser Unterschiede an der Angebotsseite an. Deshalb wird er häufig auch als «Supply Side Theory» beschrieben. Zentral für die religiöse Vitalität eines Landes sei der religiöse Wettbewerb auf der Angebotsseite. Umso stärker dieser Wettbewerb ausfalle, desto höher sei die religiöse Vitalität. Dies hänge mitunter damit zusammen, dass die religiösen Anbieter durch den hohen Wettbewerb gezwungen sind, attraktive Angebote zu lancieren, die den Präferenzen der religiösen Nachfrage entsprechen, und diese Produkte gut zu vermarkten. Die Wahrscheinlichkeit einer Übereinstimmung von Angebot und Nachfrage sei bei einem hohen Wettbewerb also höher als bei einem geringen Wettbewerb.

Die Koordination von Angebot und Nachfrage läuft in freien Märkten über den Selbstregulierungsmechanismus («invisible Hand»). Angebot und Nachfrage passen sich automatisch aneinander an. Werde der Selbstregulierungsmechanismus jedoch teilweise außer Kraft gesetzt, dann komme es zu einer ungestillten Nachfrage und zu Angeboten, für die keine entsprechende Nachfrage bestehe. Der Grad zu dem der Selbstregulierungsmechanismus des Marktes wirken könne, hänge von der staatlichen Regulierung des religiösen Marktes ab. Die staatliche Regulierung habe direkten Einfluss auf die Angebotsseite und könne somit den freien Wettbewerb zwischen den Anbietern beschneiden. Grundsätzlich kann zwischen zwei Marktty-

pen unterschieden werden: dem regulierten Markt und dem deregulierten («freien») Markt.

In dem regulierten Markt werden einzelne Anbieter durch den Staat gefördert. Diese Förderung kann auf unterschiedliche Weise geschehen. Oft werden einzelne Anbieter finanziell unterstützt oder bessergestellt (z.B. Erheben von Kirchensteuern, staatliche Unterstützungsleistungen für Kirchengebäude, Steuererleichterungen). Zudem kann der Staat einzelne Religionen zu Staatsreligionen deklarieren oder sie staatlich anerkennen. Dies kann mit einer höheren Legitimität in der Öffentlichkeit und einem Zugang zu staatlichen Institutionen einhergehen, wie etwa Schulen in Form des Schulunterrichts. Die staatlichen Eingriffe in den religiösen Markt gehen mit einer direkten oder indirekten Benachteiligung anderer Anbieter einher, die diese Vorzüge nicht genießen und mitunter mit zusätzlichen Auflagen belastet werden (z.B. Kontrolle durch «Sektenbeauftragte»; für Religionspolitik siehe in diesem Band die Beiträge von Heimbach-Steins 2024 und Liedhegener 2024b). Gemäß dem Ansatz führen die Eingriffe zu einer Verzerrung des Angebots. So schreibt Finke mit Blick auf die staatlich geförderten religiösen Anbieter kritisch:

“(...) when clergy are civil servants (as they are in Germany and Scandinavia), they have more to gain from empty churches (which make no demands on their time) than from full ones.” (Finke und Stark 2001, 178–179)

Demgegenüber handelt es sich beim deregulierten Markt um einen Markt, auf dem das Wettbewerbsgeschehen frei agieren kann, da der Staat nicht in diesen eingreift. Weder fördert noch beschneidet er bestimmte Anbieter. So gehe dieser Markt mit einer hohen religiösen Vitalität einher. „To the degree that religious economies are unregulated and competitive, overall levels of religious participation will be high“ (Stark und Finke 2000, 201). Ein klassisches Beispiel für den deregulierten Markt sind die USA. Wenn es nun zukünftig zu einer zunehmenden Deregulierung komme und der Wettbewerb und die Pluralität der religiösen Anbieter zunehme, dann steige die religiöse Vitalität. Dementsprechend prophezeit Iannaccone der Welt eine Rückkehr der Religion dank zunehmender Deregulierung:

“Indeed given the historic trend away from state-supported religious-monopolies and the current trend toward religious tolerance in Eastern Europe and the Soviet Union, converts' to the theory of religious markets might well predict that the 21st century will be the true Age of Faith.” (Iannaccone 1991, 174)

Chaves und Cann (1992) greifen die Argumente des Marktansatzes auf und untersuchen den Zusammenhang zwischen staatlicher Regulierung und religiöser Vitalität. Hierzu vergleichen sie den Grad der religiösen Regulierung unterschiedlicher Länder und der wöchentlichen Teilnahme am Gottesdienst. Tatsächlich zeichnet sich ein Einfluss der staatlichen Regulierung auf die Religiosität ab. Interessanterweise zeigt sich dieser Zusammenhang deutlicher für protestantisch geprägte Länder. So weist etwa das katholisch geprägte Frankreich trotz geringer Regulierung nur eine geringe Religiosität auf. Zur Erklärung dieser Herausforderungen im Modell verweisen die beiden Autoren auf die historische Entwicklung der jeweiligen Länder. So habe die politische und religiöse Geschichte Frankreichs zu einer geringen religiösen Vitalität geführt.

Um den Marktansatz hat sich eine vielfältige Debatte entwickelt, die neben Befunden, die diese Modelle unterstützen (Chaves und Cann 1992; Finke und Iannaccone 1993; Iannaccone 1991; Chesnut 2003), auch kritische Positionen hervorgebracht hat. Eine Schwierigkeit deutet sich bereits mit dem Beitrag von Chaves und Cann (1992) an. Der Marktansatz alleine kann die Unterschiede in der religiösen Vitalität zwischen den Ländern nicht erklären. Es sind zusätzliche Erklärungsansätze nötig, die sich nicht unmittelbar aus der wirtschaftswissenschaftlichen Theorie der Religion ableiten lassen. Die historische Entwicklung eines Landes und der kulturelle Kontext sind weitere wichtige Erklärungsfaktoren für dessen religiöse Vitalität.

Eine vehemente Kritik des Ansatzes stammt von Steve Bruce (2000). Bruce zeigt an den nordischen Staaten Europas – Dänemark, Finnland, Norwegen und Schweden –, dass trotz fortschreitender Deregulierung weder der Rückgang an Religiosität aufgehalten wurde noch die Pluralität des religiösen Angebots zugenommen habe. Zugleich zeigt sich ähnlich wie bei Chaves und Cann, dass zur Erklärung der Unterschiede in der religiösen Vitalität zwischen diesen Ländern der Rückgriff auf deren geschichtliche Entwicklung nötig ist. Das kritische Fazit von Bruce lautet:

“The economist rational choice theory works best (if it works at all) for something like car purchase, where there is widespread demand for the product but very little brand loyalty. The people are free to engage in maximising behaviour. The United States perhaps offers a culture in which religion in general is regarded as a good thing but people are not terribly fussy about what religion one supports. In European countries where religion remains in popular it does so as part of an inherited and

ascribed social identity deeply embedded in painful struggles for ethnic and national autonomy.” (Bruce 2000, 44)

Das ökonomische Modell sei zur Beschreibung der europäischen Realität unpassend, weil es kulturelle und geschichtliche Faktoren außer Acht lasse. Hans Joas (2004) vertritt eine ähnliche Kritik. Das ökonomische Erklärungsmodell lasse sich nicht problemlos auf Europa übertragen. Statt den Fokus auf die Angebotsseite zu richten, sei es nötig, die gewachsenen kulturellen Eigentümlichkeiten als Erklärungsfaktoren für die religiöse Vitalität in den Blick zu nehmen. Weitere Kritikpunkte, die vorgebracht werden können, sind die Reduktion von Religion auf «Kirchlichkeit» (die Partizipation in einer religiösen Organisation), während das vermeintliche Anwachsen von individualisierten Formen der Spiritualität nicht ausreichend abgebildet wird. Auch wird den wirtschaftswissenschaftlichen Ansätzen mitunter ein ökonomischer Fundamentalismus vorgeworfen, der wie eine Self-Fulfilling-Prophecy wirke. Gauthier schreibt etwa:

“Rational Choice and its derivatives operate a straightforward naturalisation of neoclassical economic concepts, starting with the individual as a homo oeconomicus, and the legitimation of an essentially economic worldview. (...) They are mirror images, and as such fail to provide proper analytical tools for understanding social realities. They are, in a word, profoundly normative and ideological, as they serve an essentially legitimising function (...)” (Gauthier 2020, 17–18)

Später fügt er hinzu: “In other words, RCT is a science-clad ideology, not a scientific theory.” (Gauthier 2020, 21) Gauthier betrachtet die beschriebenen religionsökonomischen Ansätze somit als seine Art Ideologie, die dazu diene, Tatsachen zu schaffen und Gesellschaften in einer Weise zu transformieren, dass sie den Konzepten des Modells entsprechen (z.B. Homo Oeconomicus, liberale Märkte). Ob diese Kritik tatsächlich greift, lässt sich schwer wissenschaftlich ermitteln. Deutlich werden jedoch neben den Stärken des Modells, die in dessen Einfachheit und Erklärungspotential liegen, auch dessen Schwächen, die eng mit dem modellhaften Reduktionismus verknüpft sind, der es nicht ermöglicht, kulturelle und geschichtliche Faktoren ausreichend zu berücksichtigen. Neben der Kritik am Modell finden sich auch neuere und revidierte Ansätze. Beispielsweise weitet Jörg Stolz (2013) das Modell auf den Wettbewerb zu säkularen Angeboten aus: Religiöse Angebote ständen heute in ständigem Wettbewerb zu säkularen Angeboten (z.B. Sportvereine, Streaming von Serien, online Netzwerke).

Der Einfluss der Pfingstbewegung auf wirtschaftliche Wohlfahrt

Viele Studien gehen von einem Einfluss von Religion auf ökonomische Entwicklung aus. Besonders in Hinblick auf eine religiöse Gruppierung wurden starke Annahmen formuliert: die Pfingstbewegung. Anschließend an Webers Protestantismusthese wird der Pfingstbewegung im globalen Süden ein ähnlicher Effekt auf wirtschaftliche Entwicklung zugeschrieben wie ursprünglich dem Protestantismus (Berger 2010; Martin 2002; Freeman 2012). Die Pfingstbewegung, so die These, ermögliche die Verbreitung einer neuen kapitalistischen Arbeitsethik und damit eine sozioökonomische Verbesserung im globalen Süden.

Bei der Pfingstbewegung handelt es sich um eine Erneuerungsbewegung innerhalb des Protestantismus, die am Anfang des 20. Jahrhunderts entsteht. Da sich die Pfingstbewegung durch eine enorme Vielfalt an unterschiedlichen Ausdrucksweisen auszeichnet, liegt keine einheitliche Definition vor (Anderson 2004, 10; Robbins 2004, 119). Dennoch werden für gewöhnlich bestimmte Eigenschaften mit der Pfingstbewegung in Verbindung gebracht. Hierzu gehört der Glaube, dass sich der Heilige Geist im diesseitigen Leben manifestiert und den Anhänger:innen der Bewegung bestimmte Gaben verleihen kann, wie etwa das Sprechen in fremden Sprachen (Zungenrede), Heilung von Krankheiten, Geisteraustreibung und Prophetie. Dies kann sich im Gottesdienst darin äußern, dass religiöse Praktiken durchgeführt werden, die sich auf den Heiligen Geist beziehen, wie etwa Zungenrede, Geistheilungen und Exorzismen (Anderson 2004, 14; Cox 2001, 81–110; Jenkins 2007, 8, 73; Schäfer 1992, 53–57). Zugleich sind die pfingstlichen Gottesdienste für ihre expressive Atmosphäre und Emotionalität bekannt. So gehören das laute Singen, das Heben der Arme, plötzliche Ausrufe, das Weinen oder mitunter auch das Tanzen zum Repertoire vieler pfingstlicher Gottesdienste. Ein zentraler Bestandteil der Pfingstbewegung ist die Konversion. Sie besteht in einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit: Der Bekehrte beginnt ein neues Leben, das Jesus gilt. Mit diesem neuen Leben ist auch ein neues Normensystem verbunden, in dem vorehelicher Sex, Drogen und Alkoholkonsum verboten sind, während harte Arbeit, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit gefordert werden (Freeman 2012; Meyer 1998; Meyer 2004; Lehmann 2003; Robbins 2004; van Dijk 2012; Chesnut 1997).

Mit geschätzt 600 Millionen Anhänger:innen handelt es sich bei der Pfingstbewegung um jene religiöse Bewegung, die sich im Laufe des Zwanzigsten Jahrhunderts am stärksten verbreitet hat (Johnson 2013). Sie hat sich besonders stark im subsaharischen Afrika, Lateinamerika und Teilen

Asiens ausgebreitet, weitaus weniger jedoch in Europa. In vielen Ländern hat sie ihre Anhänger:innen besonders aus der Unterschicht rekrutiert, während die Ausbreitung der Bewegung in der Mittelschicht zögerlicher verlaufen ist (Chesnut 2003, 39–34; Koehrsen 2016; Bastian 1997, 59–72; Schäfer 2010).

Ihr Erfolg in wirtschaftlich ärmeren Ländern und hier besonders unter ärmeren Bevölkerungsgruppen hat dazu geführt, dass wissenschaftlich versucht wurde, den Zusammenhang zwischen Armut und der Ausbreitung der Pfingstbewegung zu deuten. So erschien ab den 1990er Jahren eine Reihe von Studien, die die Stärken der Pfingstbewegung im Umgang mit Armut aufzeigen. Der Grundtenor dieser Studien ist, dass die Pfingstbewegung eine Milderung der Armutseffekte und damit eine relative Verbesserung der Lebensqualität ermögliche (Nolivos 2012; Mariz 1994; Mariz 1992; Chesnut 1997; Chesnut 2003). Freeman (2012, 3) interpretiert die armuts-mindernden Effekte der Pfingstbewegung in folgender Weise:

„(...) Pentecostal churches are often rather more effective change agents than are development NGOs. (...) they are exceptionally effective at bringing about *personal transformation* and empowerment, they provide the moral legitimacy for a set of behavior changes that would otherwise clash with local values, and they radically reconstruct families and communities to support these *new values* and new behaviours.”

Die provokante Behauptung, dass Pfingstkirchen effektivere Entwicklungsakteure seien als klassische Entwicklungsorganisationen, beruht auf dem Konversionsfokus der Pfingstbewegung. Eine radikale Verbesserung des eigenen Lebens werde durch den Persönlichkeitswandel vollzogen, der mit der Konversion einhergeht. Mit der Konversion zur Pfingstbewegung fallen alte und möglicherweise schädliche Verhaltensweisen weg (z.B. teure traditionelle Feste). Neue Werte leiten nun das Verhalten der Person an. Diese sind konformer mit dem kapitalistischen System. Hierzu gehören harte Arbeit, Ehrlichkeit, Selbstdisziplin sowie Abstinenz von Drogen und Alkohol. Zugleich werden durch die Pfingstbewegung Werte bereitgestellt, die Verhaltensweisen legitimieren, welche vorher in bestimmten Regionen nicht als legitim galten. Hierzu gehören etwa das Anhäufen von Kapital, das Generieren von ökonomischen Gewinnen und Sparsamkeit. Die Konversion sei somit nicht nur eine religiöse Konversion sondern auch eine Konversion zum modernen Kapitalismus.

Wissenschaftliche Beiträge zu diesem Thema heben unterschiedliche Dimensionen der Pfingstbewegung hervor, die eine Lebensverbesserung ermöglichen (siehe für einen Überblick Koehrsen 2015). Diese lassen sich

grundsätzlich in vier Ressourcentypen unterteilen: normative Ressourcen, psychosoziale Ressourcen (z.B. Hoffnung), organisationale Ressourcen und symbolische Ressourcen. Normative Ressourcen beziehen sich auf die Veränderung von Werten und des Lebensstils durch die Konversion. Psychosoziale Ressourcen beinhalten unterschiedliche Formen der psychologischen Unterstützung etwa durch Predigten, die den Aufbau eines positiven Selbstbildes ermöglichen und die Anhänger:innen ermutigen, aktiv zu werden, um ihr Leben in eine bessere Bahn zu führen. Organisationale Ressourcen sind Einrichtungen der Pfingstkirchen, die eine unterstützende Wirkung entfalten. Hierzu gehören etwa Kurse (z.B. Reparieren von Gebrauchsgegenständen), Seminare (z.B. Managementseminare), Fachberatungen (z.B. Rechtsberatungen), Schulen und medizinische Hilfsdienste. Symbolische Ressourcen beziehen sich auf die gesellschaftliche Wahrnehmung von Pfingstler:innen. So werden sie von der Mittelschicht häufig als zuverlässige und tüchtige Arbeitskraft eingeschätzt, was ihre «employability» verbessere. Diese Ressourcen verweisen darauf, dass Religion zur Humankapitalbildung beitragen kann. Religionen können dazu beitragen, dass Arbeitnehmer:innen zusätzliche Kompetenzen aufbauen, die sie im Arbeitsalltag einsetzen können (z.B. Kompetenz im Umgang radikaler Unsicherheit, die für Führungskräfte in Unternehmen zentral ist; siehe in diesem Band die Beiträge von Alewelll 2024 und Ulshöfer 2024).

Die Literatur geht davon aus, dass es den Pfingstkirchen mittels der zuvor genannten Ressourcen gelingt, die Lebensqualität ihrer Mitglieder zu verbessern. Für die ökonomische Besserstellung sind alle genannten Ressourcen wichtig. Der Bruch mit der Vergangenheit und der erlebte Neubeginn des Lebens, das sich von nun an auf den Glauben und die neuen Werte stützt, helfen beim Weg zur Besserstellung. Da sich die lebensverändernden Effekte der einzelnen Mitglieder akkumulieren, entstehe letztlich ein umfassender gesellschaftlicher Wandel. Die massive Ausbreitung der Pfingstbewegung trage somit zur sozioökonomischen Transformation in breiten Teilen des globalen Südens bei (Martin 2002; Maxwell 1998).

Jedoch ist umstritten, inwiefern die Pfingstbewegung tatsächlich einen umfassenden Einfluss auf die sozioökonomischen Transformationen von Gesellschaften im globalen Süden hat (Chesnut 2012, 219; Heuser 2013; Gooren 2011). Neben den häufig optimistischen Einschätzungen finden sich auch kritische Stimmen, die davon ausgehen, dass das Potential der Pfingstbewegung, wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben, stark überschätzt werde. Letztlich würden die Armen arm bleiben, denn die Pfingstbewegung ermöglicht nur minimale ökonomische Verbesserungen, aber keinen Aufstieg in die Mittelschicht (Míguez 2001; Woodberry 2006, 29,

35). Das hänge unter anderem damit zusammen, dass die Mitgliedschaft in einer Pfingstgemeinde durch die Teilnahme an den langen Gottesdiensten, den Bibelgruppen und das ehrenamtliche Engagement äußerst zeitintensiv sein könne (Gifford 2004, 157; Woodberry 2006, 31, 34). Dabei handelt es sich um Zeit, die für ökonomische Aktivität verloren geht. Auch wird ein Teil des verdienten Geldes in die Kirchen reinvestiert (durch die Abgabe des Zehnten sowie Spenden), so dass Pfingstler:innen diese finanziellen Mittel nicht sparen oder andersartig reinvestieren können (z.B. in Bildung) (Gifford 2004, 159). Zugleich können die mitunter rigorosen Moralvorstellungen dazu führen, dass die ökonomische Aktivität eingeschränkt wird (Gooren 2002, 37). Auch erfährt die Pfingstbewegung häufig eine Stigmatisierung in der Mittelschicht (Koehrsen 2016; Koehrsen 2018a). Dies kann zum Ausschluss aus sozialen Netzwerken führen, die relevant für die Arbeitssuche sind. Zugleich ist zu beachten, dass es Teilen der Pfingstbewegung in einigen lateinamerikanischen Ländern gelungen ist, Einfluss auf die Politik zu nehmen und damit zur sozioökonomischen Umgestaltung der Länder beizutragen (siehe für politischen Einfluss von religiösen Gemeinschaften in diesem Band den Beitrag von Liedhegener 2024a). Ein Beispiel hierfür ist etwa Brasilien in der Regierungszeit von Jair Bolsonaro. In der Regierung Bolsonaros hatten pfingstliche Interessengruppen einen großen Einfluss und unterstützten getrieben durch liberale Wirtschaftsvorstellungen die Abholzung des Regenwalds (siehe für den Einfluss von Religion auf Umweltpolitik in diesem Band die Beiträge von Glaab 2024 und Koehrsen 2024).

5) Fazit

Der Beitrag hat unterschiedliche Teilbereiche der Religionsökonomie identifiziert. Besonders prominent sind die beiden Teilbereiche, die sich mit der Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Theorien auf Religion und der Untersuchung des Einflusses von Religion auf Wirtschaft auseinandersetzen. Auf diese beiden Teilbereiche wurde hier ein Fokus gelegt.

Mit Blick auf die Anwendung wirtschaftswissenschaftlicher Theorien zeigt sich, dass es diesem Teilbereich gelungen ist, eine komplexe Religions-theorie vorzulegen. Diese kann, wie der Marktansatz zeigt, auf empirische Befunde angewandt werden, um diese zu erklären (z.B. Unterschiede in der religiösen Vitalität zwischen Ländern). Im Zuge der Anwendung ergeben sich jedoch auch Herausforderungen, die darauf hindeuten, dass eine rein ökonomische Theorie nicht ausreichend ist, um religiöse Dynamiken zu

erklären. Der «ökonomische Reduktionismus» dieses Strangs hat dementsprechend vielfältige Kritik erfahren. Neben der Notwendigkeit kulturelle Rahmenbedingungen einzubeziehen, zeigen sich weitere Herausforderungen. Eine Herausforderung dieses Forschungsbereichs ist der starke Fokus auf das Christentum. Entsprechende Studien zu den Wettbewerbsdynamiken anderer Religionen liegen bisher kaum vor. Auch haben ökonomische Ansätze bisher besonders das religiöse Handeln von Einzelindividuen sowie religiöse Marktdynamiken in den Blick genommen, während das strategische Handeln von religiösen Organisationen weniger Aufmerksamkeit erhalten hat (Miller 2002). Hier erweist sich der akteursbasierte Fokus als Herausforderung. Um das strategische Handeln von religiösen Organisationen zu erklären, ist eine stärkere Berücksichtigung der institutionellen Einbettung in die Eigendynamiken religiösen Wettbewerbs nötig. Feldmodelle könnten hilfreich sein, um diese Theorielücke zu füllen (Fligstein und McAdam 2011; Fligstein und McAdam 2012; Jackwerth-Rice et al. 2023).

Mit Blick auf die Untersuchung des Einflusses von Religion auf wirtschaftliche Aktivität liegen zahlreiche Studien vor, die sich unterschiedlichen Phänomenen (z.B. wirtschaftlicher Erfolg, Innovationsfähigkeit, ethisches Wirtschaften) zuwenden. Geprägt durch Webers Protestantismusthese hat die Erforschung des Protestantismus und dessen Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln besonders viel Aufmerksamkeit erfahren. Mitunter wurde diese These auf die Pfingstbewegung als modernen Ausdruck des Protestantismus übertragen. Es wird vermutet, dass die Ausbreitung der Pfingstbewegung helfe, den sozioökonomischen Umbau von Gesellschaften im globalen Süden in Richtung des neoliberalen Kapitalismus voranzutreiben. Ob die Mitgliedschaft in der Pfingstbewegung dann auch gleichbedeutend mit sozialen Aufstieg und ökonomischen Wohlstand ist, bleibt kritisch zu hinterfragen. Um dies genauer zu untersuchen, wären qualitative Mikrostudien nötig, die ethnographisch herausarbeiten, ob und in welcher Weise religiöse Vorstellungen das Alltagshandeln von Gläubigen tatsächlich beeinflussen. Wünschenswert wäre auch eine stärkere Kopplung von qualitativer und quantitativer Forschung (Mixed Methods), um mit den Analysen sowohl in die Breite (starke Fundierung der Ergebnisse durch hohe Fallzahlen) als auch in die Tiefe (vertiefende Analysen der Wirkmechanismen mittels Einzelfallstudien) gehen zu können.

6) Auswahlbiographie

Weber, Max. 2013 [1904/1905]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 4. Aufl. München: Beck.

In diesem Klassiker stellt Max Weber die prominente Protestantismusthese vor. Diese geht davon aus, dass der Protestantismus einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung des modernen Kapitalismus geleistet hat.

Stark, Rodney, und Roger Finke. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press.

Rodney Stark und Roger Finke legen mit diesem Werk eine komplexe Religionstheorie vor, die auf wirtschaftswissenschaftlichen Grundkonzepten beruht. Diese Theorie nimmt sowohl das religiöse Handeln von Individuen als auch die Dynamiken religiöser Märkte in den Blick. Damit handelt es sich bei dem Werk um die zentrale Zusammenführung der Theoriebausteine des Ansatzes.

Chesnut, Andrew R. 2003. *Competitive Spirits: Latin America's new religious economy*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Andrew Chesnut überträgt die Idee des religiösen Marktes auf Lateinamerika. Damit gelingt es ihm den wachsenden religiösen Wettbewerb zwischen unterschiedlichen Anbietern in Lateinamerika zu deuten und auch den Erfolg einzelner Anbieter am religiösen Markt zu erklären.

Iyer, Sriya. 2016. *The New Economics of Religion*. *Journal of economic literature* 54 (2): 395–441. doi: 10.1257/jel.54.2.395.

Der Aufsatz von Sriya Iyer verschafft einen Überblick über empirische religionsökonomische Studien. Dabei legt er einen Fokus auf die Nutzung ökonomischer Theorien und Methoden (z.B. Ökonometrie) zur Untersuchung von Religion. Entsprechend stehen die hier vorgestellten Bereiche (1), (2), und (3) (siehe zweiter Abschnitt) im Fokus, nicht jedoch die Anwendung religiöser Perspektiven auf Wirtschaft. Auch liegt der Fokus auf quantitativen Studien.

Literaturverzeichnis

Alewell, Dorothea; Ulshöfer, Gotlind (2024): Religion und Management. Ein transdisziplinäres Gespräch. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).

- Anderson, Allan (2004). *An Introduction to Pentecostalism*. Global Charismatic Christianity. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Azzi, Corry/Ehrenberg, Ronald (1975). Household allocation of time and church attendance. *The Journal of Political Economy*, 27–56.
- Baecker, Dirk (Hg.) (2009). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Kulturverl. Kadmos.
- Barro, Robert J./McCleary, Rachel M. (2003). Religion and Economic Growth across Countries. *American Sociological Review* 68 (5), 760–781. <https://doi.org/10.2307/1519761>.
- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Becker, Sascha O./Woessmann, Ludger (2009). Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics* 124 (2), 531–596. <https://doi.org/10.1162/qjec.2009.124.2.531>.
- Benjamin, Walter (2009). Kapitalismus als Religion. In: Dirk Baecker (Hg.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin, Kulturverl. Kadmos, 15–18.
- Berger, Peter L. (2010). Max Weber is Alive and Well, and living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *The Review of Faith & International Affairs* 8 (4), 3–9. <https://doi.org/10.1080/15570274.2010.528964>.
- Berman, Eli/Laitin, David (2008). Religion, Terrorism and Public Goods: Testing the Club Model. National Bureau of Economic Research Working Paper Series (13725). <https://doi.org/10.3386/w13725>.
- Bernardi, L./Sleight, P./Bandinelli, G./Cencetti, S./Fattorini, L./Wdowczyk-Szulc, J./Laggi, A. (2001). Effect of rosary prayer and yoga mantras on autonomic cardiovascular rhythms: comparative study. *BMJ* 323 (7327), 1446–1449. <https://doi.org/10.1136/bmj.323.7327.1446>.
- Bettendorf, L./Dijkgraaf, E. (2010). Religion and income: Heterogeneity between countries. *Journal of Economic Behavior & Organization* 74 (1–2), 12–29. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2010.02.003>.
- Bruce, Steve (2000). The supply-side model of religion: The Nordic and Baltic States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (1), 32–46.
- Bryan, Gharad/Choi, James J./Karlan, Dean (2020). Randomizing Religion: the Impact of Protestant Evangelism on Economic Outcomes. *Quarterly Journal of Economics* 136 (1), 293–380. <https://doi.org/10.1093/qje/qjaa023>.
- Buser, Thomas (2015). The Effect of Income on Religiousness. *American Economic Journal: Applied Economics* 7 (3), 178–195. <https://doi.org/10.1257/app.20140162>.
- Chaves, Mark/Cann, D. E. (1992). Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality. *Rationality and Society* 4 (3), 272–290. <https://doi.org/10.1177/1043463192004003003>.
- Chesnut, Andrew R. (1997). *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick/N.J, Rutgers Univ. Press.
- Chesnut, Andrew R. (2003). *Competitive Spirits. Latin America's new religious economy*. Oxford, Oxford Univ. Press.

- Chesnut, Andrew R. (2012). Prosperous Prosperity: Why the Health and Wealth Gospel is Booming across the Globe. In: Amos Yong/Katherine Attanasi (Hg.). Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global charismatic Movement. New York, Palgrave Macmillan, 215–223.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John (2000). Privatizing the Millenium. New Protestant Ethics and the Spirits of Capitalism in Africa, and Elsewhere. *Afrika Spectrum* 35 (3), 293–312.
- Cox, Harvey (2001). *Fire from heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century.* Cambridge/Mass., Da Capo Press.
- Dana, Léo-Paul (2009). Religion as an Explanatory Variable for Entrepreneurship. *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 10 (2), 87–99. <https://doi.org/10.5367/000000009788161280>.
- Dana, Léo-Paul (Hg.) (2010). *Entrepreneurship and religion.* Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- Darnell, Alfred/Sherkat, Darren E. (1997). The Impact of Protestant Fundamentalism on Educational Attainment. *American Sociological Review* 62 (2), 306–315. <https://doi.org/10.2307/2657306>.
- Dodd, Sarah Drakopoulou/Gotsis, George (2007). The Interrelationships between Entrepreneurship and Religion. *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 8 (2), 93–104. <https://doi.org/10.5367/000000007780808066>.
- Einstein, Mara (2008). *Brands of faith. Marketing religion in a commercial age.* London/New York, Routledge.
- Finke, Roger (1997). The Consequences of Religious Competition. Supply-Side Explanations for Religious Change. In: Lawrence Alfred Young (Hg.). *Rational choice theory and religion. Summary and assessment.* New York, Routledge, 45–61.
- Finke, Roger/Iannaccone, Laurence R. (1993). Supply-Side Explanations for Religious Change. *Annaly of the American Academy of Political and Social Science* 527 (1), 27–39. <https://doi.org/10.1177/0002716293527001003>.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2001). The New Holy Clubs. Testing Church-to-Sect Propositions. *Sociology of Religion* 62 (2), 175–189. <https://doi.org/10.2307/3712454>.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2003). The dynamics of religious economies. *Handbook of the sociology of religion*, 96–109.
- Fligstein, Neil/McAdam, Doug (2011). Toward a General Theory of Strategic Action Fields. *Sociological Theory* 29 (1), 1–26. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2010.01385.x>.
- Fligstein, Neil/McAdam, Doug (2012). *A theory of fields.* New York, Oxford University Press.
- Freeman, Dena (2012). The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development. In: Dena Freeman (Hg.). *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa.* Basingstoke/[Jerusalem], Palgrave Macmillan; Van Leer Jerusalem Institute, 1–38.
- Freudenberg, Maren/Rezania, Kianoosh (2023). *Religionsökonomie. Einführung für Studierende der Religionswissenschaft und Wirtschaftswissenschaften.* [S.l.], UTB GmbH.

- Fröchtling, Drea (2015). Between Gutter and Gucci, Boss and Botho: A Relocation of 'Prosperity Gospel' by Nigerian Pentecostal Christians in Soweto, South Africa. In: Andreas Heuser (Hg.). Pastures of plenty. Tracing religio-scapes of prosperity gospel in Africa and beyond. Frankfurt am Main, Peter Lang Edition.
- Gauthier, François (2020). Religion, modernity, globalisation. Nation-state to market. Abingdon, Oxon/New York, NY, Routledge.
- Gauthier, François/Martikainen, Tuomas/Woodhead, Linda (2011). Introduction. Religion et société de consommation/ Religion in Consumer Society. Social Compass 58 (3), 291–301. <https://doi.org/10.1177/0037768611412141>.
- Gifford, Paul (2004). Ghana's new Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy. London, Hurst & Co.
- Glaab, Katharina (2024): Religion und die internationale Klimapolitik. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Gooren, Henri (2002). Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement, and Ethics Among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (1), 29–45.
- Gooren, Henri (2011). The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America: First Findings from Chile. Milwaukee, annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, 2011.
- Greeley, Andrew M. (1969). Continuities in Research on the "Religious Factor". *American Journal Of Sociology* 75 (3), 355–359.
- Guiso, Luigi/Sapienza, Paola/Zingales, Luigi (2003). People's opium? Religion and economic attitudes. *Journal of monetary economics* 50 (1), 225–282.
- Hayward, R. D./Kemmelmeier, M. (2011). Weber Revisited: A Cross-National Analysis of Religiosity, Religious Culture, and Economic Attitudes. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42 (8), 1406–1420. <https://doi.org/10.1177/0022022111412527>.
- Heath, W.C./Waters, M.S./Watson, J.K (1995). Religion and economic welfare: An empirical analysis of state per capita income. *Journal of Economic Behavior & Organization* 27 (1), 129–142. [https://doi.org/10.1016/0167-2681\(94\)00028-D](https://doi.org/10.1016/0167-2681(94)00028-D).
- Heimbach-Steins, Marianne (2024): Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozial-ethischer Perspektive. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Heuser, Andreas (2013). „Refuse To Die in Poverty“. Armutsüberwindung und Varianten des Wohlstandsevangeliums in Afrika. *Theologische Zeitschrift* 69 (1/2), 146–171.
- Hörisch, Jochen (2013). Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte. Paderborn, Fink.
- Iannaccone, Laurence R. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (3), 297–314.
- Iannaccone, Laurence R. (1991). The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality and Society* (3), 156–177.
- Iannaccone, Laurence R. (1992). Religious Markets and the Economics of Religion. *Social Compass* 39 (1), 123–131.

- Iannaccone, Laurence R. (1994). Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology* 99 (5), 1180. <https://doi.org/10.1086/230409>.
- Iannaccone, Laurence R. (1997). Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion. In: Lawrence Alfred Young (Hg.). *Rational choice theory and religion. Summary and assessment*. New York, Routledge, 25–45.
- Iannaccone, Laurence R. (1998). Introduction to the Economics of Religion. *Journal of economic literature* 36 (3), 1465–1495.
- Iannaccone, Laurence R./Bainbridge, William Sims (2010). Economics of religion. In: John R. Hinnells (Hg.). *The Routledge companion to the study of religion*. 2. Aufl. London, New York, Routledge, 461–475.
- Iyer, Sriya (2016). The New Economics of Religion. *Journal of economic literature* 54 (2), 395–441. <https://doi.org/10.1257/jel.54.2.395>.
- Jackwerth-Rice, Deborah/Koehrsen, Jens/Mattes, Jannika (2023). The Resources of Institutional Entrepreneurs in Different Structural Settings. *Organization Theory* 4 (2). <https://doi.org/10.1177/26317877231180630>.
- Jenkins, Philip (2007). *The next Christendom. The rise of global Christianity*. Oxford/New York, Oxford Univ. Press.
- Joas, Hans (2004). Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz. In: Hans Joas (Hg.). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg, Herder, 32–49.
- Johnson, Todd M. (2013). Global Pentecostal Demographics. In: Donald E. Miller/Kimon H. Sargeant/Richard Flory (Hg.). *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*. New York, Oxford University Press, 319–328.
- Keister, Lisa A. (2003). Religion and wealth: The role of religious affiliation and participation in early adult asset accumulation. *Social Forces* 82 (1), 175–207. <https://doi.org/10.1353/sof.2003.0094>.
- Keister, Lisa A. (2008). Conservative protestants and wealth: How religion perpetuates asset poverty. *American Journal Of Sociology* 113 (5), 1237–1271. <https://doi.org/10.1086/525506>.
- Koch, Anne (2014). *Religionsökonomie. Eine Einführung*. s.l., Kohlhammer Verlag.
- Koehrsen, Jens (2015). Pentecostal Improvement Strategies. A Comparative Reading on African and South American Pentecostalism. In: Andreas Heuser (Hg.). *Pastures of plenty. Tracing religio-scapes of prosperity gospel in Africa and beyond*. Frankfurt am Main, Peter Lang Edition, 49–64.
- Koehrsen, Jens (2016). *Middle Class Pentecostalism in Argentina. Inappropriate Spirits*. Leiden/Boston, Brill.
- Koehrsen, Jens (2018a). Religious Tastes and Styles as Markers of Class Belonging. A Bourdieuan Perspective on Pentecostalism in South America. *Sociology* 53 (6), 1237–1253. <https://doi.org/10.1177/0038038517722288>.
- Koehrsen, Jens (2018b). The Economy of Prosperity Gospel: Hybrid or Distinctive Social Worlds? In: Annette Schnabel/Melanie Reddig/Heidemarie Winkel (Hg.). *Religion in Context*. Baden-Baden, Nomos, 159–172.
- Koehrsen, Jens (2019a). Acts of Faith. In: Christel Gärtner/Gert Pickel (Hg.). *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden, Springer, 519–529.

- Koehrsen, Jens (2019b). Supply Side Theory. In: Adam Possamai/Anthony Blasi (Hg.). *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*. London, Sage Publications, (forthcoming).
- Köhrsen, Jens (2024): Klimawandel und Religion in lokalen und nationalen Kontexten. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Koehrsen, Jens/Heuser, Andreas (Hg.) (2020). *Faith Based Organizations in Development Discourses and Practices*. London, Routledge.
- Kuran, Timur (1997). Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited. *Journal of Institutional and Theoretical Economics* (153), 41–71.
- Kuran, Timur (2004). Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation. *Journal of Economic Perspectives* 18 (3), 71–90. <https://doi.org/10.1257/0895330042162421>.
- Kuran, Timur (2011). *The long divergence. How Islamic law held back the Middle East*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Lehmann, David (2003). Disidencia y Confermismo en los movimientos religiosos: ¿Qué diferencia hay entre la renovación carismática católica y las iglesias pentecostales? *Concilium – Revista internacional de Teología* (301), 477–495.
- Lehrer, Evelyn L. (2004). Religion as a Determinant of Economic and Demographic Behavior in the United States. *Population and Development Review* 30 (4), 707–726. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2004.00038.x>.
- Lenski, Gerhard (1961). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Garden City/N.Y., Doubleday.
- Liedhegener, Antonius (2024a): Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius (2024b): Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Luca, Nathalie (2011). Multi-Level Marketing: At the Crossroads of Economy and Religion. In: Lionel Obadia/Donald C. Wood (Hg.). *The economics of religion. Anthropological approaches*. Bingley, UK, Emerald, 217–239.
- Mariz, Cecília Loreto (1992). Religion and Poverty in Brazil: A Comparison of Catholic and Pentecostal Communities. *Sociological Analysis* (53), 63–70.
- Mariz, Cecília Loreto (1994). *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia, Temple Univ. Pr.
- Martin, David (2002). *Pentecostalism. The world their parish*. Oxford, Blackwell.
- Maxwell, David (1998). 'Delivered from the Spirit of Poverty?': Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe. *Journal of Religion in Africa* 28 (3), 350–373. <https://doi.org/10.2307/1581574>.

- Mazereeuw-van der Duijn Schouten, Corrie/Graafland, Johan/Kapteijn, Muel (2014). Religiosity, CSR Attitudes, and CSR Behavior: An Empirical Study of Executives' Religiosity and CSR. *Journal of Business Ethics* 123 (3), 437–459. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1847-3>.
- McCleary, Rachel M. (2011). The Economics of Religion as a Field of Inquiry. In: Rachel M. McCleary (Hg.). *The Oxford handbook of the economics of religion*. New York, Oxford University Press, 3–37.
- McCleary, Rachel M./Barro, Robert J. (2019). *The wealth of religions. The political economy of believing and belonging*. Princeton, Princeton University Press.
- Meyer, Birgit (1998). 'Make a Complete Break with the Past.' Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*, 316–349.
- Meyer, Birgit (2004). Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33 (1), 447–474. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143835>.
- Meyer, Birgit (2007). Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal-Charismatic Churches. *Journal for the Study of Religion* 20 (2), 5–28. <https://doi.org/10.4314/jsr.v20i2.47769>.
- Míguez, Daniel (2001). La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida". *Intersecciones en Antropología* (2), 73–88.
- Miller, Kent D. (2002). Competitive strategies of religious organizations. *Strategic Management Journal* 23 (5), 435–456. <https://doi.org/10.1002/smj.234>.
- Miller, Vincent Jude (2005). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. London, Continuum.
- Nelson, Robert H. (2001). *Economics as religion. From Samuelson to Chicago and beyond*. University Park, Pa., Pennsylvania State University Press.
- Noland, Marcus (2005). Religion and economic performance. *World Development* 33 (8), 1215–1232. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2005.03.006>.
- Nolivos, Eloy (2012). Capitalism and Pentecostalism in Latin America: Trajectories of Prosperity and Development. In: Amos Yong/Katherine Attanasi (Hg.). *Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global charismatic Movement*. New York, Palgrave Macmillan, 88–105.
- Pew Research Center (2014). *Religious Landscape Study. Attendance at religious services*. Online verfügbar unter <https://www.pewresearch.org/religion/religious-landscape-study/attendance-at-religious-services#attendance-at-religious-services> (abgerufen am 01.02.2023).
- Pew Research Center (2018). *Being Christian in Western Europe*. Online verfügbar unter <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (abgerufen am 09.09.2019).
- Ramasamy, Bala/Yeung, Matthew C. H./Au, Alan K. M. (2010). Consumer Support for Corporate Social Responsibility (CSR): The Role of Religion and Values. *Journal of Business Ethics* 91 (S1), 61–72. <https://doi.org/10.1007/s10551-010-0568-0>.

- Robbins, Joel (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33 (1), 117–143. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>.
- Saal, Johannes; Liedhegener, Antonius (2024): Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Schäfer, Heinrich (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Schäfer, Heinrich (2010). Religion in der konfliktiven Moderne Lateinamerikas. In: Michael Reder/Matthias Rugel (Hg.). *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart, Kohlhammer, 89–113.
- Schaltegger, Christoph A./Torgler, Benno (2010). Work ethic, Protestantism, and human capital. *Economics Letters* 107 (2), 99–101. <https://doi.org/10.1016/j.econlet.2009.12.037>.
- Sedlacek, Tomas (2012). *Die Ökonomie von Gut und Böse*. München, Hanser, Carl.
- Seele, Peter/Gatti, Lucia/Lohse, Aline (2014). Whose Economics of Religion? An Explorative Map Based on a Quantitative Review of a Multi-Disciplinary Bibliography. *Journal of Religion in Europe*, 51–79. <https://doi.org/10.1163/18748929-00701003>.
- Sherkat, Darren E./Ellison, Christopher G. (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annual Review of Sociology* 25, 363–394. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.25.1.363>.
- Smith, Adam (1776/2005). *The Wealth of Nations. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Hazleton, Pennsylvania State University.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1980). Towards a Theory of Religion: Religious Commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (2), 114–128.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1985). *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*. Bekerley/Los Angeles/London, Univ. of California Press.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000). *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley/Calif., Univ. of California Press.
- Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence R. (1994). A Supply Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 230–252.
- Stolz, Jörg (2013). Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (1), 25–49. <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0217-6>.
- Ulshöfer, Gotlind (2024): Management und Religion. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Usunier, Jean-Claude/Stolz, Jörg (Hg.) (2014). *Religion as brands. New perspectives on the marketization of religion and spirituality*. Burlington VT, Ashgate.

- van Dijk, Rijk (2012). Pentecostalism and Post-Development: Exploring Religion as a Developmental Ideology in Ghanaian Migrant Communities. In: Dena Freeman (Hg.). *Pentecostalism and Development. Churches, NGOs and Social Change in Africa*. Basingstoke/[Jerusalem], Palgrave Macmillan; Van Leer Jerusalem Institute, 87–109.
- Wagner, Tom (2017). The “Powerful” Hillsong Brand. In: Tanya Riches/Tom Wagner (Hg.). *The Hillsong Movement Examined: You Call Me Out Upon the Waters*. Cham, Springer International Publishing, 253–269.
- Weber, Max (2000 [1919/1920]). *Die protestantische Ethik*. 9. Aufl. Gütersloh, Gütersloher Verlag-Haus.
- Weber, Max (2013 [1904/1905]). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. 4. Aufl. München, Beck.
- Williams, Geoffrey/Zinkin, John (2010). Islam and CSR: A Study of the Compatibility Between the Tenets of Islam and the UN Global Compact. *Journal of Business Ethics* 91 (4), 519–533. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0097-x>.
- Woodberry, Robert D. (2006). The economic consequences of pentecostal belief. *Society* 44 (1), 29–35. <https://doi.org/10.1007/BF02690465>.
- Young, Cristobal (2009). Religion and economic growth in western Europe: 1500–2000. Manuscript. Stanford: Stanford University. Retrieved from http://www.stanford.edu/~cy10/public/Religion_and_Economic%20Growth_Western_Europe.pdf.

Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft

Abstract

Der Beitrag führt aus politikwissenschaftlicher Perspektive in die Grundlagen und den Stand der Forschung zum interdisziplinären Forschungsfeld Politik und Religion ein. Ausgehend vom aktuellen Schweizer Beispiel der Konzernverantwortungsinitiative wird vor allem die Frage behandelt, wie das komplexe Verhältnis der beiden Größen Politik und Religion empirisch angemessen untersucht und analysiert werden kann (1). Dazu werden zuerst schlaglichtartig Hinweise zur bisherigen Beschäftigung mit Religion in der Politikwissenschaft gegeben (2). Es folgen Arbeitsdefinitionen der Schlüsselbegriffe Politik und Religion mit Hinweisen zur Bedeutung von Konzepten und Theorien, in deren Kontext sie stehen (können) (3). Der anschließende Abschnitt ist empirisch ausgerichtet. Er hebt die politikwissenschaftliche Herangehensweise an die Analyse des Zusammenhangs von Politik und Religion hervor und präsentiert unterschiedliche politik- bzw. sozialwissenschaftliche Erklärungsmodelle im Feld von Politik und Religion anhand eines Fallbeispiels. Einerseits geht es um Varianten kausalen Erklärens, andererseits um heuristische Erklärungsmodelle politischen Entscheidens in systemischen Kontexten, die in der Lage sind, Macht und Einfluss von Religionen in politischen Systemen zu erhellen (4). Der Ausblick hebt den forschungspraktischen Nutzen der angebotenen Perspektiven und Analysetools sowie die Anschlussmöglichkeiten zur inter- und transdisziplinären Forschung und Perspektiven zukünftiger Forschung hervor (5).

1) Ein „komplexes Gefüge komplexer Größen“. Einleitung

Politische Gewalt im Namen Gottes – genau diese Vorstellung verbinden heutzutage viele Menschen fast automatisch mit dem Verhältnis von Politik und Religion. Und wichtige, welthistorische Ereignisse scheinen ihnen recht zu geben: die verheerenden Anschläge islamistischer Terroristen am 11. September 2001 auf das World Trade Center und das amerikanische Verteidigungsministerium, die Anschläge von London, Madrid und Paris, das Attentat auf den Weihnachtsmarkt am Berliner Breitscheidplatz, die zeitweisen Eroberungen des sogenannten Islamischen Staats und dessen weltweite Serie von Anschlägen und der Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 auf Israel seien beispielhaft genannt. In der Tat ist das Verhältnis von Religion und politischer Gewalt ein zentrales Thema (vgl.

* Universität Luzern

die Beiträge Manea 2024 und Saal und Liedhegener 2024 im vorliegenden Band). Man muss aber zunächst daran erinnern, dass Politik und Religion ein Thema von welthistorischer Größe und Bedeutung ist, das sehr viel vielschichtiger und facettenreicher ist. Religionen spielen weltweit eine wichtige Rolle in Gesellschaft und Politik. Selbst in den sich vielfach als säkular verstehenden Gesellschaften der westlichen Welt ist das Verhältnis von Politik und Religion deutlich relevanter, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Ein Beispiel: Am 29. November 2020 lag der Schweizer Wählerschaft ein Entscheid von weltweiter Tragweite zur Abstimmung vor, die „Konzernverantwortungsinitiative (KVI)“. Die Annahme der Initiative, die von einem breiten Netzwerk zivilgesellschaftlicher Organisationen, Hilfswerken und Personen des öffentlichen Lebens getragen wurde, hätte bedeutet, dass in der Schweiz ansässige Unternehmen für Menschenrechtsverstöße und Umweltschäden, die sie oder ihre Zulieferer in anderen Ländern, d.h. vor allem im globalen Süden, zu verantworten haben, nach Schweizer Recht hätten belangt werden können. Juristisch bzw. gesetzgeberisch ging es darum, ein wirksames Lieferkettengesetz auf dem Wege eines Verfassungszusatzes für die Schweiz zu schaffen. Obwohl das Anliegen in der öffentlichen Diskussion grundsätzlich allgemein geteilt wurde – wie hätte man es auch ablehnen wollen? –, blieben die KVI und die von ihr angestrebte rechtliche Haftung selbst höchst umstritten (vgl. hier und im Folgenden: <https://swissvotes.ch/vote/636.00>, abgerufen am 3.5.2021). Vor allem Schweizer Großkonzerne, die im Rohstoff- und Nahrungsmittelhandel involviert sind, fürchteten um die finanziellen Folgen, die aus der Schadenshaftung entstehen würden. Im Abstimmungskampf lehnten der Bundesrat, der National- und Ständerat, die FDP, Die Liberalen (FDP) und Schweizerische Volkspartei (SVP) sowie der Großteil der Christlichdemokratischen Volkspartei der Schweiz (CVP, heute Die Mitte) ab. Für die Annahme setzten sich so verschiedene Parteien wie die Sozialdemokratische Partei der Schweiz (SP), die Bürgerlich-Demokratische Partei Schweiz (BDP, heute auch Die Mitte), die Eidgenössisch-Demokratische Union (EDU), die Evangelische Volkspartei (EVP), die Grünliberale Partei (GLP), die Grüne Partei der Schweiz (GPS) und einige Splitterparteien ein. Abweichend zur Bundespartei befürworteten auch einige CVP-Kantonsparteien die KVI. Und schließlich standen zahlreiche zivilgesellschaftliche Akteure auf der Seite der KVI. Hier reihten sich auch kirchliche Akteure ein, etwa die Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz, die Schweizer Bischofskonferenz, die Schweizerische Evangelische Allianz, der Verband der Freikirchen Schweiz oder der Katholische Frauenbund. Zum Kennzeichen ihres Einsatzes für die Initiative wurden die auffallenden

orangenen Banner der KVI, die von Schweizer Kirchen und Kirchengebäuden wehten. Nicht alle Kirchenmitglieder waren damit einverstanden. Zur Abstimmung an der Urne standen der Text der KVI und ein indirekter Gegenvorschlag des Parlaments, der neue Berichtspflichten, aber keine juristische Haftung vorsah. Die KVI wurde ganz knapp abgelehnt. Sie erhielt eine hauchdünne Mehrheit von 50,7 Prozent unter den Abstimmenden, scheiterte schlussendlich jedoch – wie von der Kampagne der Gegner anvisiert – am Ständemehr: Auf Kantonsebene stimmte nur in acht Kantonen und im Halbkanton Basel-Stadt eine Mehrheit für die KVI. Hatte das Engagement der Kirchen einen Effekt auf das Stimmverhalten? Durften sich die Kirchen überhaupt politisch so exponieren? War ihr Einsatz ein Gebot christlicher Nächstenliebe oder eine politische Torheit?

Die KVI steht als ein international beachtetes und zugleich überraschendes Beispiel stellvertretend dafür, dass das Verhältnis von Politik und Religion auch in liberalen Demokratien trotz Säkularisierung und grundsätzlicher Trennung von Staat und Religion spannungs- und konfliktreich bleibt. Bei anderen politischen Streitfällen ist der Zusammenhang zur Religion noch offenkundiger. Ob es um das Verbot des muslimischen Schleiertragens, das Verbot von Kreuzen in öffentlichen Schulen, das rituelle Schächten, das für Juden wie Muslime gleich wichtig ist, die Kirchensteuer oder den Religionsunterricht in Schulen geht, immer sind Politik und Gesetzgeber gefordert, Lösungen anzubieten und verbindliche Entscheidungen zu schaffen.

Die Analyse politischer Konflikte und Entscheide und ihrer Kontexte, Bedingungen und Ursachen ist eine, wenn nicht *die* Kernaufgabe der Politikwissenschaft. Religion gehört zwingend dazu, auch wenn die Politikwissenschaft dies lange Zeit gerne nicht wahrhaben wollte (siehe 2). Was aber sind bzw. meinen ‚Politik‘ und ‚Religion‘ und wie lassen sie sich politikwissenschaftlich analysieren? Antworten auf diese Fragen werden im vorliegenden Beitrag präsentiert. Dabei kann vieles hier nur angerissen werden, aber die zitierte Literatur erlaubt es, allen Aspekten vertiefend nachzugehen. Viele Konzepte der Politikwissenschaft sind genereller Natur und lassen sich damit auf politische Systeme aller Art – also von totalitären Diktaturen über autoritäre Systeme und defekte Demokratien bis hin zu etablierten liberalen Demokratien wie der Schweiz oder Deutschland mit ihren verfassungsmäßig abgesicherten Menschenrechtsstandards – anwenden. Die Politikwissenschaft weist anders als viele andere Wissenschaften zudem einen gewissen Konsens auf, was unter Religion zu verstehen ist. Die eigentlichen Schwierigkeiten entstehen für sie vor allem aus der gleichzeitigen Bezugnahme auf beide Größen und deren Vielfalt und ihren kaum

abschließend erfassbaren Interaktionen und Wechselwirkungen. Zu Recht ist das Verhältnis beider Größen als ein „ein komplexes Gefüge komplexer Größen“ beschrieben worden (Schneider 1997). Komplexität meint hier die in ihren Effekten nicht immer klar vorhersagbaren Zusammenhänge und Wechselwirkungen unterschiedlicher sozialer Systeme auf den verschiedenen Ebenen des Sozialen, d.h. auf Mikro-, Meso- und Makroebene (siehe unten). Die Frage nach der Möglichkeit einer angemessenen empirischen Untersuchung der Komplexität und Interaktion der beiden Größen Politik und Religion steht dementsprechend im Mittelpunkt des Beitrags. Dies soll vor allem geschehen vor dem Erfahrungshintergrund freier Gesellschaften, d.h. die vorgestellten Konzepte werden auf liberale Demokratien hin ausgelegt und entfaltet.

Um die Einordnung in die Politikwissenschaft zu erleichtern, beginnt der Beitrag mit einer kurzen Skizze der bisherigen Auseinandersetzung der Politikwissenschaft mit Religion als einem politisch relevanten Untersuchungsgegenstand (2). Anschließend werden die beiden Kernbegriffe des Beitrags definiert und erläutert sowie Hinweise zu ergänzenden Konzepten und Theorien gegeben (3). Der anschließende Abschnitt ist empirisch ausgerichtet. Er hebt die politikwissenschaftliche Herangehensweise an die Analyse des Zusammenhangs von Politik und Religion hervor und präsentiert unterschiedliche politik- bzw. sozialwissenschaftliche Erklärungsmodelle im Feld von Politik und Religion anhand des Fallbeispiels. Einerseits geht es um Varianten kausalen Erklärens, andererseits um heuristische Erklärungsmodelle politischen Entscheidens in systemischen Kontexten, die in der Lage sind, Macht und Einfluss von Religionen in politischen Systemen zu erhellen (4). Der Ausblick hebt den forschungspraktischen Nutzen der angebotenen Perspektiven und Analysetools sowie die Anschlussmöglichkeiten zur inter- und transdisziplinären Forschung sowie Perspektiven zukünftiger Forschung hervor (5).

2) Politik und Religion in der Politikwissenschaft. Hinweise zur Fachgeschichte

In vielen älteren Einführungstexten zu Politik und Religion wird – für damalige Verhältnisse zu Recht – betont, dass das Forschungsfeld Politik und Religion innerhalb der Politikwissenschaft bestenfalls randständig sei (Minkenbergh und Willems 2003). Im Mainstream der Politikwissenschaft galt Religion angesichts der massiven Säkularisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als irrelevantes, im Großen und Ganzen erschöpftes

Thema (Pelinka 2005). Diese Meinung war in den meisten Subdisziplinen der Politikwissenschaft vorherrschend. Weder die Regierungslehre noch die Vergleichende Politikwissenschaft noch die Internationalen Beziehungen maßen Religion eine Bedeutung für die Politikwissenschaft zu. Am ehesten war das Thema Religion noch in der politischen Ideengeschichte bzw. politischen Theorie aufgehoben (Bärsch et al. 2005; Hidalgo und Polke 2017; Stein 2004). Hier war man sich bewusst, dass der Ursprung der eigenen wissenschaftlichen Disziplin mit der Frage nach dem richtigen Verhältnis von Staat und Religion bzw. Kirche in der Moderne auf das Engste verknüpft ist. Thomas Hobbes (1588–1651), Montesquieu (1689–1755), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Alexis de Tocqueville (1805–1859), Karl Marx (1818–1883), John Rawls (1921–2002) – all diese unterschiedlichen (Vor-)Denker der politischen Moderne haben das Thema variantenreich aufgegriffen. Sie sind bleibende Referenzpunkte für die Beschäftigung der heutigen politischen Theorie mit Religion (Butler et al. 2011; Casanova 1994; Habermas 2019; Hidalgo und Polke 2017; Taylor 2009). Ergänzend sind aktuell vor allem Einflüsse der französischen Denker wie Michel Foucault und Pierre Bourdieu und der (amerikanischen) *Postcolonial Studies* zu nennen (vgl. einführend die entsprechenden Beiträge in Hidalgo und Polke 2017).

Die Politikwissenschaft als Disziplin insgesamt hat hingegen diesen in der Öffentlichkeit durchaus beachteten Stimmen der politischen Theorie geraume Zeit wenig Beachtung geschenkt. Seit den späten 1950er Jahren hat sich ausgehend von den USA weltweit eine Ausrichtung der Disziplin am empirisch-analytischen Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis (siehe unten) und damit eine sehr starke Orientierung an der empirischen Forschung durchgesetzt (vgl. exemplarisch den Ansatz in Bernauer et al. 2022), oftmals unter Rückgriff auf *Rational choice*-Ansätze (vgl. mit Hinweisen zu diesen Ansätzen Köhrsen 2024). Damit schwanden die Bezüge zur politischen Theorie und ihren Themen. Hinzu kam eine starke Orientierung der Sozialwissenschaften allgemein am lange Zeit vorherrschenden Paradigma der Säkularisierung (Berger 2013; Gabriel et al. 2014; Pollack et al. 2012), sodass das Spannungsverhältnis von Politik und Religion vielen als kaum noch relevant erschien (Pelinka 2005, 113–118). Beides waren gewichtige Gründe für das recht geringe Interesse der Disziplin am Wechselverhältnis von Politik und Religion.

Dieses Desinteresse besteht heute nicht mehr. Die „Rückkehr der Religion“ hat auch vor der Politikwissenschaft nicht Halt gemacht. Der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington (1927–2008) hat den Ton schon 1993 und somit schon deutlich vor 9/11 gesetzt, als er vom „Clash of

Civilizations“ oder, wie es in der deutschen Übersetzung dann hieß, vom „Kampf der Kulturen“ sprach. Religion wies er eine prominente Stellung in dem von ihm ausgerufenen, nahezu unvermeidlichen Konflikt zwischen den Kulturkreisen der Welt zu (Huntington 1993; 1996). Selbstverständlich blieb diese ebenso provozierende These, die vor allem „den Islam“ in ein düsteres Licht rückte, nicht unwidersprochen (vgl. mit weiteren Nachweisen Werkner 2011). Wichtig für das neue Interesse der Politikwissenschaften an Religion waren auch die frühen Arbeiten von José Casanova (Casanova 1994). Casanova demonstrierte theoretisch und empirisch, dass Religionsgemeinschaften in liberalen Gesellschaften trotz Säkularisierung durchaus eine zivilgesellschaftliche und politische Rolle zukommt, insbesondere dann, wenn es gilt, den Auswüchsen der marktwirtschaftlichen bzw. kapitalistischen Moderne Grenzen zu setzen – ein Gedanke, den Jürgen Habermas dann aufgriffen und entfaltet hat (Habermas 2001).

Mittlerweile ist auch die empirische Untersuchung politischer Aspekte von Religion in der Politikwissenschaft (und angrenzenden Disziplinen) keine Seltenheit mehr (Fox 2013; Haynes 2016; Haynes 2021; Minkenberg 2011; Smidt et al. 2009b; Willems 2018). Die empirische politikwissenschaftliche Beschäftigung setzte zunächst noch etwas zaghaft in den späten 1990er Jahren ein, nahm an Bedeutung bald zu und weist heute eine große Breite auf. Die mittlerweile unübersichtliche Forschungslandschaft ist grob durch fünf Problemkreise strukturiert. Deren Abgrenzung folgt weniger einer strikt logischen Einteilung, sondern hebt auf wissenschaftliche Diskurskontexte ab, in denen bestimmte Grundprobleme von diversen (Zitier-)Netzwerken erforscht werden: Religion und Gewalt, das (rechtliche) Verhältnis von Staat und Religionen, die Frage von Macht und Einfluss von Religionen in der politischen Praxis, die „neue Religionspolitik“ als Versuch aktiver parteipolitischer bzw. staatlicher Regulierung von Religionen sowie der Zusammenhang von Religion, Identität, Integration und (zivil-)gesellschaftlichem Zusammenhalt (Liedhegener 2011b; Liedhegener und Odermatt 2024).

Die erfolgte Institutionalisierung von Religion als Forschungsgegenstand belegen auch neue Zeitschriften, Handbücher, Überblicksdarstellungen, große Forschungsverbünde wie das Exzellenzcluster der Universität Münster, der Verbund „Religion und Transformation“ in Wien oder das vergleichsweise kleinere Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) in der Schweiz (siehe detaillierter unten 8). Arbeitsgruppen in den Fachvereinigungen der Politikwissenschaft, wiederkehrende Konferenzen und Tagungen und nicht zuletzt zahlreiche Forschungsprojekte vernetzen die Forschung heute international und vielfach auch interdisziplinär.

Viele Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler sind daraus hervorgegangen. Die ältere Zurückhaltung im Fach wird allerdings noch sichtbar, wenn es um Berufungen auf Professuren und Lehrstühle geht. Die Zahl der Fachvertreterinnen und Fachvertreter mit einer klaren Spezialisierung auf die Schnittstelle Politik und Religion ist zumindest im deutschen Sprachraum immer noch sehr überschaubar. Vielfach weichen jüngere Politikwissenschaftler:innen in Nachbardisziplinen aus, etwa in die Religionswissenschaft, Soziologie oder auch Praktische Theologie. Alles in allem wird man sagen können, dass die empirische Untersuchung des Zusammenhangs von Politik und Religion heute eine Querschnittsaufgabe der Politikwissenschaft ist, zu der die Subdisziplinen der Regierungslehre, der Vergleichenden Politikwissenschaft und der Internationalen Beziehungen sowie der politischen Theorie ihren Beitrag leisten.

3) Komplexe Größen: nominalistische Arbeitsdefinitionen von Politik und Religion

Die politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Politik und Religion ist nicht voraussetzungslos. Was soll unter den komplexen Größen „Politik“ und „Religion“ verstanden werden? Die Antwort darauf erfordert Theorie- und Begriffsarbeit.

Die meisten in der Politikwissenschaft verstehen ihre Disziplin als eine sozialwissenschaftliche. Dementsprechend ist der Umgang mit Begriffen, Modellen und Theorien heute von der Methodologie in den Sozialwissenschaften allgemein geprägt. Begriffe sind danach keine Bestimmung des Wesens einer Sache – also auch nicht des Wesens von Politik oder Religion –, sondern zunächst einmal eine Angelegenheit der Kommunikation im Kontext von Wissenschaft (Bernauer et al. 2018; Patzelt 2013). Begriffe werden nach den Kriterien der Zweckdienlichkeit und Nützlichkeit festgelegt und bewertet. Definitionen geben an, was mit welchem begriffsauslösenden Wort genau bezeichnet werden soll. Solche nominalistischen Definitionen setzen fast immer bei der Bestimmung dessen an, was unter den Begriff zählen soll und was nicht. Im lateinischen Wort „definere = abgrenzen“ wird genau diese Eigenschaft des Definierens erfasst. Definieren heißt, Grenzen angeben, um sich zu verständigen, was man unter einem Begriff in der Wissenschaft versteht und welche Phänomene bzw. Inhalte darunterfallen.

Wer aber nun von den Sozialwissenschaften Einheitlichkeit in der Begriffsbildung erwartet, wird generell enttäuscht. Die Kreativität der For-

schenden, theoretische und inhaltliche Vorlieben und durchaus auch politische Interessen wissenschaftlicher Schulen und die persönlichen Eitelkeiten des Wissenschaftsbetriebs produzieren genau wie unsere Gesellschaft eine große Vielfalt, was sich für die Diskussion und den Erkenntnisfortschritt in der Wissenschaft aber zumindest teilweise auch als produktiv und nützlich erweist. Während der Politikbegriff Gegenstand langer und ausführlicher Debatten in der Politikwissenschaft ist (Mols 2012), ist der Religionsbegriff – ganz anders als etwa in der Religionswissenschaft – an sich kein dominantes, stark umstrittenes Thema. Beim Politikbegriff wird es schnell ideologisch, beim Religionsbegriff bleibt die Politikwissenschaft eher pragmatisch (Hildebrandt und Brocker 2008).

Wenn im Folgenden Politik und Religion definiert werden, handelt es sich um Arbeitsdefinitionen, die im Blick auf die weitere Darstellung herangezogen werden, weil der Autor sie aufgrund seiner Forschungserfahrung für besonders nützlich hält. Zudem wird für diese Definitionen eine gewisse Verbreitung im Fach reklamiert, was ebenfalls für deren Nützlichkeit spricht. Sie decken ein weites Feld ab, sind aber wie bei allen sozialwissenschaftlichen Begriffen nicht die einzig mögliche Antwort (vgl. mit anderen begrifflichen Akzenten etwa Bizeul 2009).

Beim Politikbegriff, zu dem es erwartungsgemäß zahlreiche Definitionsvorschläge in der Politikwissenschaft gibt, werden schnell Traditionslinien sichtbar, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen: Der Freiheitsimpuls des politischen Liberalismus, die Gemeinwohlabetonung der katholischen Soziallehre und christlichen Sozialethik, die Solidaritätsvorstellungen im demokratischen Sozialismus und die Revolutionswünsche im Marxismus bzw. in der extremen Linken sind nicht spurlos an der Politikwissenschaft vorbeigegangen.

Für die weitere Darstellung lege ich eine Arbeitsdefinition von Politik zugrunde, die die drei ersten Linien enthält, dies freilich in einer spezifischen Fassung. Den Ausgangspunkt der Definition liefert die politikwissenschaftliche Systemtheorie, wie sie im Anschluss an David Easton zwischen 1950 und 1990 in den USA entwickelt wurde (Easton 1979 [1965]; Almond et al. 2004) und auch im Forschungsfeld von Politik und Religion genutzt wird (Moyser 1991), ergänzt um einen Gemeinwohlbezug, wie Thomas Meyer ihn vorgeschlagen hat (Meyer 2000).

Politik ist die Gesamtheit der Aktivitäten (im weitesten Sinne) zur Vorbereitung und Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher, ggf. am Gemeinwohl orientierter und dann möglicherweise der ganzen Gesellschaft zugutekommender Entscheidungen.

Im Zentrum der Definition steht die politische Entscheidung. Das Charakteristikum bzw. die genuine Leistung von Politik besteht darin, für eine Gesellschaft allgemein verbindliche Entscheidungen herzustellen. Diese Entscheidungen gelten also für alle und sie gelten zwingend, d.h. sie fußen auch in liberalen Demokratien letztlich auf dem zwangsbewährten Handeln eines Staates (oder auch der EU als einem supra-nationalen Staatenverbund mit Durchsetzungsmacht). Politik setzt die Maskenpflicht durch, Politik schafft die Kirchensteuer, Politik verbietet den Bau von Minaretten – um einige Beispiele zu geben. All das kann faktenorientiert untersucht werden. Ob diese Entscheide dann auch gemeinwohlförderlich sind, steht allerdings auf einem anderen Blatt. In Demokratien besteht dieser normative Anspruch, und er sollte daher in der politikwissenschaftlichen Analyse nicht einer reinen Machtperspektive geopfert werden – auch wenn das schwierige Fragen normativer Analysen aufwirft. Sie lassen sich aber zumindest zu einem guten Teil interdisziplinär angehen (Bleisch et al. 2021; Liedhegener et al. 2011).

Um eine Religionsdefinition macht die Politikwissenschaft gerne einen Bogen. Anthony Gill, ein amerikanischer Politikwissenschaftler, sah in der Forderung nach einer politikwissenschaftlichen Religionsdefinition eine abschüssige Bahn, auf der man nur ins Rutschen kommen könne (Gill 2001). Schließlich entscheidet er sich aber doch für eine Definition, der hier gefolgt wird.

Religion ist ein „System von Glaubensüberzeugungen und Handlungen, die auf das Heilige oder Übernatürliche ausgerichtet sind, durch das die lebensweltlichen Erfahrungen von sozialen Gruppen Sinn (Bedeutung) und Richtung erhalten.“ (Eigene, sinngemäße Übersetzung von: „system of beliefs and practices oriented toward the sacred or supernatural, through which the life experience of groups of people are given meaning and direction.“ Ebd., 120, nach Smith 1996, 5.) *Religion „tritt zudem in den allermeisten Fällen in institutionalisierter Form in Erscheinung“* (ebd.), worunter Gill vor allem Religion als Organisation versteht.

Das Bemerkenswerte an dieser Definition ist nicht so sehr, dass es sich um eine geradezu klassische substantielle Religionsdefinition handelt (Pollack 2017), die sich auf den Inhalt und die Form von Religionen im Gegenüber zum Profanen gründet. Wirklich bemerkenswert ist, dass die große Mehrzahl der Politikwissenschaftler:innen Religion in dieser Art definieren (Liedhegener 2008; Minkenbergh 2024; Schmidt 2010; Stein 2004). Generell kann gelten: Religion wird in der Politikwissenschaft weit hin definiert durch (a) ihren Transzendenzbezug, (b) ihre Fähigkeit zur kollektiven Sinnstiftung und Handlungsanleitung sowie (c) ihre Institutio-

nalisierung in organisierten Formen. Empirisch ergibt sich damit eine hohe Deckung mit jenen Phänomenen, die gemeinhin als „Religionsgemeinschaften“ bzw. „Weltreligionen“ bezeichnet werden, eine für Religionswissenschaftler:innen oft nur schwer nachvollziehbare Vereindeutigung oder gar ein abzuwehrender „Essentialismus“. Es gibt also einen gewissen politikwissenschaftlichen Konsens beim Religionsbegriff: Der Religionsbegriff wird anhand einer substantiellen Religionsdefinition eingegrenzt. Warum diese Orientierung vorherrscht, wird im Folgenden deutlich werden: Sie ist für die politikwissenschaftliche Analyse phänomengerecht und gut anwendbar.

In interdisziplinärer Perspektive kritisch anzumerken ist, dass die Frage, was unter Transzendenz denn nun genau zu verstehen ist, in politikwissenschaftlichen, aber auch religionssoziologischen Definitionen vielfach nicht weiter interessiert (Pollack und Rosta 2015, 48–85). Das Transzendenzverständnis scheint aber gerade in der Gegenwart einem deutlichen Wandel zu unterliegen (Liedhegener und Köhrsen 2024), mit Wirkungen bis in den Berufsalltag hinein (Alewell 2024). Auch die Frage nach dem Unterschied zwischen Religion und Glaube wird selten bedacht. Dies macht aber einen Unterschied, etwa wenn man sich dem Phänomen der Verschwörungserzählungen, die in vielen populistischen Bewegungen und extremistischen Kreisen eine wichtige Rolle spielen, analytisch nähern möchte (Bizeul 2009, 179–183). Hinzuweisen ist auch darauf, dass definitorische Fragen oftmals in einem Netz von Begriffen und theoretischen Kontexten stehen. So variieren etwa Religionsdefinitionen in der Sozialforschung und insbesondere Religionssoziologie je nach ihren Bezügen auf die Säkularisierungs-, Individualisierungs- oder Markttheorie der Religion (Pollack et al. 2012).

4) Wie wirkt Religion in der Politik?

Die Konzernverantwortungsinitiative als Untersuchungsbeispiel für Paradigma und Mechanismen sozialwissenschaftlichen Erklärens

Sozialwissenschaftliche Forschung zielt auf Erklärungen. Erfolgreiche Erklärungen in der Politikwissenschaft sind in der Regel voraussetzungsreich. Vielfach geht es zunächst einmal darum zu bestimmen, wie die zu klärende Frage genau lautet und wie sich die entsprechenden Sachverhalte faktisch darstellen, die zu erklären sind bzw. zur Erklärung beitragen. Vor allem in Fallstudien steht daher oft ein deskriptives Interesse, also das Ziel, ein politisches Phänomen zu erfassen und zu verstehen, im Vordergrund. Beschreibende Studien zur Rolle von Religion und Politik finden sich zahl-

reich (vgl. mit weiteren Nachweisen Liedhegener 2011b; Minkenberg 2024). Im Folgenden soll aber das Problem politikwissenschaftlicher Erklärungen des Zusammenhangs von Politik und Religion in den Mittelpunkt gerückt werden, um zu zeigen, dass Erklärungen ein Kernanliegen der Forschung sind, Erklärung aber auch Unterschiedliches bedeuten kann (Bernauer et al. 2022; Patzelt 2013).

Die Welt der Politik ist vielfältig, voller Überraschungen und Wendungen. Oftmals sind es Zufälligkeiten wie der plötzliche Tod einer Politikerin, die dem Geschehen eine neue Richtung geben. Gleichzeitig ist Politik in liberalen Demokratien keineswegs regellos oder gar nur zufällig. Für Politik gibt es Voraussetzungen, Institutionen, Themen und Entscheidungsprozesse sowie zahlreiche Akteure, die Politik gestalten möchten oder können. Die deutsche Sprache fasst all dies unter dem Wort Politik zusammen. In der englischen Sprache kann man aber etwas stärker differenzieren. Sie kennt die Ausdrücke *Polity*, *Policy* und *Politics*. Diese Dreiteilung macht sich die Politikwissenschaft oftmals zunutze, um ihren Untersuchungsgegenstand gedanklich besser strukturieren zu können (Minkenberg 2024 [im Erscheinen]; Rohe 1994). Unter *Polity* werden die strukturellen und kulturellen Voraussetzungen von Politik verstanden. Dazu gehören etwa die Verfassung eines Landes, die Zusammensetzung der Bevölkerung und deren Einstellungen zum politischen System. Letztere werden oftmals mit dem Begriff der politischen Kultur zusammengefasst (Pickel 2020). Es geht im Kern um die politische Gemeinschaft und die Legitimitätsvorstellungen einer Gesellschaft. Unter *Policy* versteht man die inhaltlichen Aspekte von Politik, also die verhandelten Sachthemen, Politiken und Politikfelder wie die Sozial- oder Religionspolitik, mit und in denen das Zusammenleben und damit Gesellschaft politisch gestaltet werden sollen. Unter *Politics* schließlich versteht man den politischen Wettbewerb bzw. den politischen Prozess selbst. Hier geht es darum, wie die verschiedenen Akteure wie Interessengruppen, Parteien, Abgeordnete, Regierungen, Ministerien, aber auch Kirchen und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften versuchen, Einfluss und Macht zu erlangen. *Politics* bedeutet, Entscheidungen zu suchen und zu treffen, die für alle verbindlich sind, wobei manchmal auch die Nicht-Entscheidung höchst politisch ist (Rohe 1994).

Die Unterscheidung von *Polity*, *Policy* und *Politics* ist eine analytische, d.h. von der Wissenschaft gedanklich gesetzte. Die Unterscheidung ist zudem ein sehr einfaches gedankliches Modell. Systematisch angewendet ist dieses Modell aber sehr erhellend, denn es hilft, Politik zu erschließen, zu strukturieren und zu verstehen. Solche Politik beschreibenden und aufschlüsselnden Modelle heißen heuristische Modelle. Der politikwissen-

schaftliche Wert solcher Modelle ist nicht zu unterschätzen. Es darf aber nicht übersehen werden, dass in der politischen Realität stets alle drei Dimensionen – Polity, Policy, Politics – beteiligt sind. Beim Beispiel der KVI waren u.a. die rechtlichen Bestimmungen für Volksinitiativen (Art. 139 Schweizer Bundesverfassung) und die stark kirchlich geprägte Struktur der religiösen Landschaft der Schweiz (beides Polity), der Abstimmungsgegenstand bzw. Text (Policy) und der Abstimmungskampf und das Ergebnis des Stimmenscheids (Politics) relevant.

Wie aber kann man die Wirkung von Religion auf das Abstimmungsergebnis in der KVI erklären? Zwei Ansätze bieten sich dazu an. Auf der einen Seite stehen Erklärungen, die sich am Konzept der empirisch-analytischen Wissenschaft ausrichten. Hier gilt es theoriegeleitet Hypothesen zu formulieren, die sich empirisch, d.h. konkret zumeist statistisch überprüfen lassen. Empirisch-analytische Erklärungen sind Makro¹-Mikro-Marko²-Erklärungen. Wer die Struktur und den Wandel politischer, aber auch anderer gesellschaftlicher Phänomene verstehen will, muss nach diesem Ansatz untersuchen, wie die Einstellungen und ggf. das Handeln individueller Akteure zu kollektiven (Verhaltens-)Mustern führen (Esser 1999 [1.1993]; Stolz 2011). Da die Akteure vorab in eine allgemeinere Handlungssituation (Makro¹) eingebunden sind, entscheiden sie nicht ganz voraussetzungslos, aber eben doch als Individuen letztlich jeweils selbst von Neuem. Aus der Summe der individuellen Entscheidungen und Handlungen entstehen kollektive Ergebnisse (Makro²). Die Zustände und Veränderungen auf der Mikro-Ebene verursachen also die Makro²-Effekte. Bei Wahlen und Abstimmungen wie der KVI tritt das Prinzip bzw. ein solcher Kausalzusammenhang deutlich zu Tage. Die individuelle Stimmabgabe und deren Gründe verursachen das Abstimmungsergebnis. Das Abstimmungsergebnis erklärt sich aus der Summe der Einzelentscheide und den Gründen, die für die Individuen maßgeblich waren. Häufig, aber nicht immer, wird unterstellt, dass die Individuen dabei im Sinne ihres eigenen Interesses entscheiden („homo oeconomicus“, Köhrsén 2024). Diesem Typ von kausalen Erklärungen stehen Ansätze gegenüber, die darauf abheben, dass Erklärungen sich nicht immer durch einfache kausale Verbindungen zwischen Individuen und einem politischen Phänomen gewinnen lassen. Die Wirklichkeit ist vielschichtig, komplizierter, ja komplex, und die Wechselwirkungen sind mannigfaltig und bringen oft erstaunliche Kombinationen und Ergebnisse hervor. Vielfach gilt: Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile. Griffig und anwendbar wird dieser Ansatz in der gängigen Unterteilung der sozialen Wirklichkeit in drei Ebenen, nämlich die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene (Mayntz 2005; Liedhegener 2011b). Neben die Individuen

als Akteure tritt die Meso-Ebene, die ihrerseits das Ergebnis auf der Makroebene beeinflusst. Kollektive Akteure wie etwa Parteien oder Kirchen und Religionsgemeinschaften besitzen als Elemente der Meso-Ebene eine Eigenständigkeit, die sich in Institutionen, Strukturen, Organisationen und entsprechenden Handlungsmöglichkeiten jenseits der Ebene von Individuen zeigt. Der Erhalt der Kirchensteuer etwa ist ein genuines Interesse kirchlicher Institutionen, das sich keineswegs mit den Interessen der Kirchenmitglieder decken muss.

Wie und warum könnte nun Religion vor dem Hintergrund beider Ansätze auf Politik wirken? Was könnten Gründe sein, warum Religion wirkt? Was sind die Mechanismen, die Religion zu einer wirkmächtigen Größe machen?

In der amerikanischen Politikwissenschaft findet sich dazu die überzeugende Unterscheidung von Religion in die ‚großen drei B‘. Sie lauten: *Belonging*, *Behavior*, *Belief* (Smidt et al. 2009a; Layman 2001; Roßteutscher 2009). Diese drei Aspekte von Religion – Religionszugehörigkeit, religiöses Verhalten und religiöser Glaube – begründen unterschiedliche Wirkungsweisen von Religion und gehen mit unterschiedlichen Mechanismen einher. Religion als *Belonging* schafft Mitgliedschafts- und Zugehörigkeitsverhältnisse, oft über die Generationen hinweg. Religionen sind als gesellschaftliche Großgruppen verfasst und werden als solche wahrgenommen. Damit können bestimmte Erfahrungen und Erwartungen verbunden sein, z.B. dass, wie etwa für die Niederlande, Deutschland und die Schweiz historisch gut nachweisbar, bestimmte Parteien gewählt werden (vgl. die klassische Studie dazu von Lipset und Rokkan 1967). Allein die Tatsache der Mitgliedschaft in einer Kirche oder Religionsgemeinschaft prägt den Wahlentscheid. Individueller Glaube oder individuelle Religiosität spielt dabei keine Rolle. Die soziale Identität Religion wirkt als solche. Als Standardvariable zur Operationalisierung des *Belonging* dient in Umfragen die Religionszugehörigkeit (Liedhegener und Odermatt 2018). Anders ist der Wirkungsmechanismus beim *Behavior* als religiösem Verhalten. Hier geht es um gemeinsames Tun etwa in Gottesdienstfeiern, bei öffentlichen Gebeten oder religiösen Versammlungen. Kirchengemeinden und ähnliche Orte stellen auf der Meso-Ebene Begegnungen und Kontakte her. Je häufiger z.B. eine Person an Gottesdiensten teilnimmt, umso stärker und wichtiger sollten die dort relevanten Face-to-Face-Kontakte sein. Die Kontakthypothese besagt etwa, dass Menschen, die sich so regelmäßig begegnen bzw. in Begegnungen eingebunden sind, eine geringere Neigung zu Vorurteilen und eine höhere Chance, Vertrauen zu anderen aufzubauen, haben (Allport 1979 [1954]). In solchen (religiösen) Gruppenzusammenhänge findet aber

auch politische Meinungsbildung statt, z.B. durch gemeinsame Fürbittegebete oder Diskussionsabende zu anstehenden Abstimmungen. Die gebräuchlichste Standardvariable zum religiösen Verhalten ist nicht nur in der politikwissenschaftlichen Umfrageforschung der Gottesdienstbesuch (Wolf und Roßteutscher 2013). Der Aspekt des *Belief*, des Glaubens, hebt auf die Inhalte von Religion ab. Alle Religionen vermitteln bestimmte Glaubens- und Moralvorstellungen, es entstehen Wertbindungen, die als solche handlungsleitend sind bzw. sein können. Alle Religionen kennen etwa Varianten der goldenen Regel, d.h. ihre Glaubensvorstellungen halten dazu an, das eigenen Verhalten wie das Verhalten Dritter und deren Interessen unparteiisch zu bewerten. Der *Belief*-Aspekt ist in Umfragen zu politischen Wahlen und Abstimmungen vielfach als Variable nicht enthalten. Gängig sind darüber hinaus Fragen nach dem Weltverständnis, dem Gottesbild und grundlegenden Glaubensvorstellungen einschließlich Indifferenz, Agnostizismus und Atheismus.

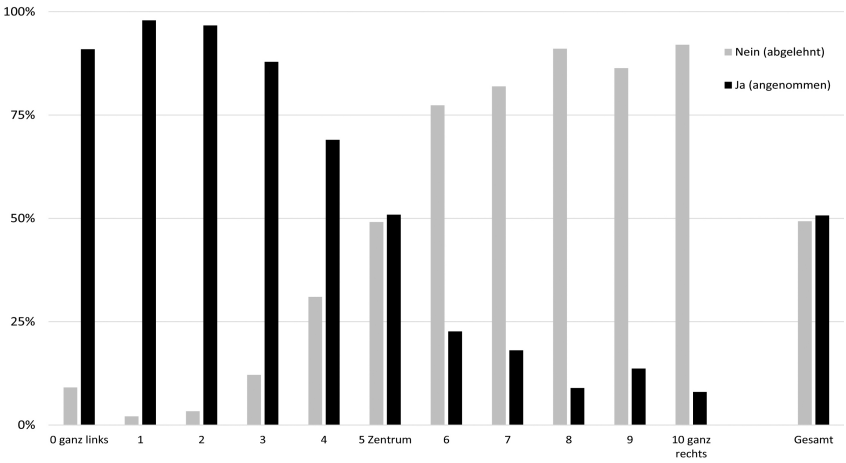
Bezogen auf die Konzernverantwortungsinitiative stellt sich die Frage, warum genau Religion auf den Abstimmungsentscheid einen Einfluss haben sollte. Wir haben eingangs gesehen, dass sich die wichtigsten Religionsgemeinschaften der Schweiz öffentlich hinter die Initianten der KVI gestellt haben. Man sollte also erwarten, dass dies nicht ganz folgenlos für das Abstimmungsverhalten gewesen ist. Bezogen auf die Religionszugehörigkeit lautet die Vermutung oder Hypothese: Wer einer der beiden großen Kirchen in der Schweiz angehört, stimmt eher für die KVI. Analog lässt sich für die religiöse Praxis formulieren: Je häufiger eine Person in die gottesdienstliche Praxis ihrer Kirche eingebunden ist, desto wahrscheinlicher ist eine positive Bewertung der KVI und damit die Annahme der Initiative an der Urne. Auch religiöse Lehren und Überzeugungen könnten wirksam sein: Wer an einen persönlichen Gott und die Verantwortung seiner Taten ihm gegenüber glaubt, handelt zugunsten der Schwächeren dieser Welt und entscheidet sich daher eher für die KVI.

In der Schweiz wird nach jeder Abstimmung eine Nachwahlbefragung durchgeführt, die als Vox-Umfragen oder Vox-Analysen bekannt sind. Zur Konzernverantwortungsinitiative wurden rund 3.000 Schweizer Staatsbürger:innen – nur sie sind abstimmungsberechtigt – befragt, ob sie sich an der Abstimmung beteiligt und wie sie gestimmt haben (gfs.bern 2021). Die Vox-Umfrage reproduziert das eigentliche Stimmergebnis erstaunlich genau: Unter Einschluss der entsprechenden statistischen Gewichtung haben auch in ihr 50,7 Prozent der Befragten, die abgestimmt haben, mit Ja gestimmt, d.h. sie haben die Initiative angenommen. Zahlreiche andere Fragen an sie erlauben es, anders als beim amtlichen Endergebnis der

Abstimmung, der Frage nachzugehen, welche Faktoren das Stimmverhalten verursacht haben. Die Angaben zur Religion im Datensatz sind begrenzt, aber wir kennen die Religionszugehörigkeit und die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs derjenigen, die einer Religionsgemeinschaft angehören. Angesichts sehr kleiner Fallzahlen scheiden nicht-christliche Religionsgemeinschaften als Untersuchungsgegenstand aus, sodass Aussagen über drei große Gruppen möglich sind: katholische Befragte, reformierte Befragte aus den Landeskirchen und den Freikirchen sowie Befragte ohne formale Religionszugehörigkeit. Zusätzlich lassen sich die Mitglieder der beiden großen christlichen Bekenntnisse nach der Häufigkeit ihres Gottesdienstbesuchs unterscheiden. Um die ersten beiden Hypothesen empirisch zu testen, werden beide Variablen hier der Einfachheit halber kombiniert. So ergeben sich fünf Kategorien: katholische Befragte ohne oder mit nur seltenem Gottesdienstbesuch. Sie stellen 26,8 Prozent der Abstimmenden. Katholische Befragte mit monatlichem oder noch häufigerem Gottesdienstbesuch. Sie machen 4,5 Prozent der Abstimmenden aus. Reformierte mit geringer Teilnahme stellen 27,6 Prozent, Reformierte mit häufigem Gottesdienstbesuch 3,1 Prozent. Befragte ohne Religionszugehörigkeit machen 38 Prozent der Abstimmenden aus. Letztere sind also die größte Gruppe einer religiös-weltanschaulichen Kategorisierung der Abstimmenden.

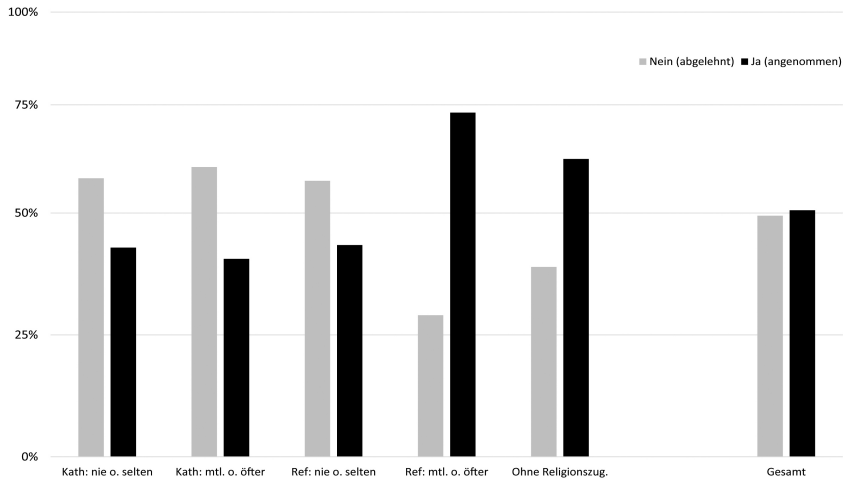
Aus vorherigen Analysen ist bekannt, dass die politische Orientierung der Bürger:innen vielfach einen entscheidenden Unterschied macht. So ist es auch in der KVI-Abstimmung (gfs.bern 2021). Der direkte Zusammenhang zwischen dem Entscheid an der Urne und der eigenen Links-Rechts-Einstufung ist sehr stark (Abb. 1). Je rechter, desto ablehnender und je linker, desto zustimmender. Schaut man auf die Details der Graphik, kann man sogar festhalten: Wer sich als nur leicht rechts von der Mitte einordnet, lehnt schon mit 75-prozentiger Wahrscheinlichkeit die KVI ab. Spiegelbildlich gilt ganz Ähnliches für die politische Linke. Nur jene Gruppe, die sich dezidiert dem Zentrum (5) zuordnet, ist gespalten und reproduziert damit fast exakt das Gesamtergebnis. Die KVI-Abstimmung hat also hochgradig polarisiert.

Abbildung 1: Stimmverhalten in der Konzernverantwortungsinitiative nach politischer Selbstverortung im Links-Rechts-Kontinuum



Quelle: Eigene Berechnungen und eigene Darstellung nach Vox-Datensatz zur eidgenössischen Abstimmung vom 29. November 2020.

Abbildung 2: Stimmverhalten in der Konzernverantwortungsinitiative nach Religionszugehörigkeit und Religiosität



Quelle: Eigene Berechnungen und eigene Darstellung nach Vox-Datensatz zur eidgenössischen Abstimmung vom 29. November 2020.

Für den Faktor Religion, d.h. hier die mit dem Gottesdienstbesuch kombinierte Religionszugehörigkeit, sieht der Befund wie folgt aus (Abb. 2). Katholische Befragte lehnen die KVI mehrheitlich ab. Die Häufigkeit der Gottesdienstteilnahme spielt bei ihnen keine Rolle. Weder die Religionszugehörigkeit noch die religiöse Praxis zeigen unter den katholischen Abstimmenden den nach den Hypothesen erwarteten Zusammenhang. Befragte ohne Religionszugehörigkeit stimmen der KVI hingegen mehrheitlich zu. Bei den Reformierten zeigt sich im Vergleich zur katholischen Wählerschaft ein Unterschied. Die Zugehörigkeit zur reformierten Tradition kombiniert mit einer geringen oder fehlenden kollektiven religiösen Praxis führt bei den reformierten Wählenden eher zur Ablehnung. Hingegen überwiegt bei einer stärkeren religiösen Praxis die Zustimmung zur KVI. In der kleinen Gruppe der regelmäßigen reformierten Kirchgänger ist die Zustimmung im Vergleich zu allen anderen Gruppen sogar am höchsten. Fast Dreiviertel von ihnen hat für die Annahme der KVI gestimmt. Nach den vorliegenden Zahlen hat also die Religionszugehörigkeit als solche – entgegen dem öffentlichen Engagement der Kirchen – nicht zu einer Annahme der KVI geführt, das Gegenteil war eher der Fall. Auch die stärkere Einbindung in gemeinsames religiöses Handeln wirkte nicht *generell* zu Gunsten der Konzernverantwortungsinitiative. Vielmehr unterscheiden sich nur Reformierte mit häufigem Gottesdienstbesuch im Abstimmungsverhalten. Der Einfluss der Kirchen dürfte also sehr partiell gewesen sein: Nur die engsten Mitglieder der Evangelischen Kirche Schweiz und der Freikirchen, die in den Zahlen der Reformierten auch enthalten sind, stimmten im Sinne ihrer Kirchenleitungen.

Nun sind solche bivariaten, d.h. nur mit zwei Variablen überprüften Zusammenhänge in der Regel mit einer gewissen Vorsicht zu genießen. Im Hintergrund könnten noch ganz andere Zusammenhänge wirksam sein, die erklären könnten, warum jemand letztlich für oder gegen die KVI gestimmt hat. Technisch gesprochen muss daher statistisch auf Drittvariablen kontrolliert werden. Das auf die Umfragedaten zur KVI-Abstimmung anzuwendende Verfahren ist das der logistischen Regressionsanalyse (Diaz-Bone 2018; Odermatt 2023, 133–147). Mit ihr wird rechnerisch überprüft, wie wahrscheinlich das Auftreten der Zustimmung zur KVI unter Berücksichtigung einer größeren Zahl anderer Variablen einhergeht. Je mehr richtige Vorhersagen das statistische Modell macht, desto besser die Modellgüte. Das im Folgenden nur in den wesentlichen Ergebnissen vorgestellte Regressionsmodell sagt in 78,3 Prozent der Fälle das Abstimmungsverhalten richtig vorher. Ohne eine solche Berechnung bzw. ohne statistische Schätzung wäre die beste Vorhersage das Gesamtergebnis selbst gewesen. Wenn man also ohne weitere Kenntnisse für alle Befragten einfach annimmt, sie hätten

für die KVI gestimmt, behält man nur in 50,7 Prozent der Fälle Recht. Anders gesagt: Das Regressionsmodell liefert also eine deutliche Verbesserung der Kenntnis des Abstimmungsergebnisses und der Zusammenhänge, die zur Annahme (oder auch Ablehnung) der Initiative geführt haben.

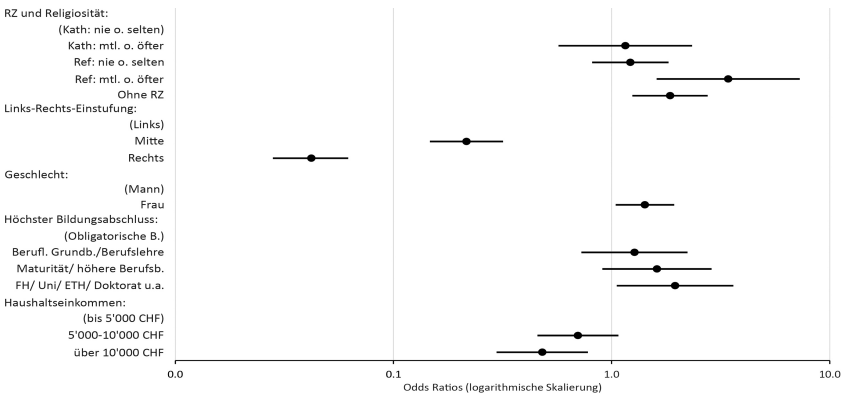
Als interessierende unabhängige Variable diente in der logistischen Regression die kombinierte Religionszugehörigkeits- und Religiositätsvariable. Als Kontrollvariablen wurden in die logistische Regression die Links-Rechts-Einstufung, das Geschlecht, das Alter, die Bildung und das Haushaltseinkommen eingeschlossen. Im Ergebnis liefern die Religion/Religiosität, die Links-Rechts-Einstufung, das Geschlecht, der Bildungsabschluss und das Einkommen einen Beitrag zur Erklärung des Abstimmungsverhaltens bzw. -ergebnisses. Allein das Alter spielt keine Rolle. Aufschlussreich ist nun, welches Gewicht den genannten Variablen bzw. deren spezifischen Ausprägungen jeweils zukommt, wenn man statistisch auf alle anderen Variablen kontrolliert und die jeweilige Effektstärke der Ausprägungen einzelner Antwortkategorien jeweils bezogen auf eine Basiskategorie anhand der sogenannten *Odds Ratios (OR)* graphisch darstellt und vergleicht (Abb. 3). Werte bzw. Punkte rechts vom Grenzwert 1 deuten auf eine höhere Wahrscheinlichkeit für die Zustimmung zur KVI hin, Werte links von 1 auf eine tiefere Wahrscheinlichkeit. Schneidet die dünne Linie um den Punkt, welche die Spannweite des 95%-Konfidenzintervalls anzeigt, den Grenzwert 1, bedeutet dies, dass die Schätzung nicht verlässlich ist. Die jeweilige Kategorie hat dementsprechend keine nachweisbare Erklärungskraft für das Stimmverhalten.

Zum Ergebnis: Die starke Links-Rechts-Polarisierung bleibt erhalten. Sie erklärt den größten Anteil des Abstimmungsverhaltens. Kontrolliert auf alle anderen Variablen tendiert schon die politische Mitte deutlich zur Ablehnung ($OR = 0.216$), während die Rechte sehr stark ablehnt ($OR = 0.042$). Das Geschlecht hat für sich einen schwachen, aber nachweisbaren Einfluss. Frauen ($OR = 1.421$) haben eher für die KVI gestimmt als Männer. Die Bildung und das Haushaltseinkommen erklären nur partiell das Abstimmungsergebnis, denn gesamthaft machen die Variablen im Modell keinen Unterschied. Aber im speziellen Fall derjenigen mit einem akademischen Abschluss ($OR = 1.954$) ist die Annahme der KVI wahrscheinlicher, im Fall eines hohen Einkommens ($OR = 0.481$) unwahrscheinlicher. Im Blick auf die hier vor allem interessierende kombinierte Religionsvariable führt die Analyse zu einem klaren Ergebnis. Der bivariate Zusammenhang bleibt auch unter Kontrolle von Drittvariablen erhalten. Die KVI hat ihre stärksten Unterstützer:innen tatsächlich in der kleinen Gruppe der aktiven reformierten Kirchgänger:innen ($OR = 3.424$). Im Rahmen des empirisch-

analytischen Ansatzes lautet die Antwort auf die Frage nach der Wirkung von Religion in der KVI also: Religionszugehörigkeit spielt allein keine Rolle. In der Masse sind die Kirchenmitglieder ihren Kirchenleitungen und den KVI-Engagierten vor Ort nicht gefolgt. Die *Belonging*-Dimension ist in der KVI also belanglos gewesen. Für die *Behavior*-Dimension kommt man zu einem geteilten Ergebnis. In der Kombination mit einer reformierten Kirchenmitgliedschaft führt die Einbindung in das soziale Leben einer Kirchengemeinde zu einer sehr deutlichen Befürwortung der KVI. Hier stimmen die politische Position, welche die Kirchen der reformierten Tradition bezogen haben, und das Stimmverhalten der Mitglieder überein.

Mit einem gewissen Recht kann man sogar behaupten, dass die dünne Mehrheit der KVI im Volksmehr, d.h. unter allen Abstimmenden, sich den religiös engagierten Reformierten der Landeskirchen und Freikirchen verdankt. Hätte diese kleine Gruppe nicht überdurchschnittlich, sondern nur gemäß dem Durchschnitt von 50,7 % der Initiative zugestimmt, wäre die KVI-Abstimmung nur auf schätzungsweise 49,8 % gekommen und damit schon beim Volksmehr verloren gegangen.

Abbildung 3: Religion als entscheidungsrelevanter Faktor in der KVI-Abstimmung



Bemerkung: Grafische Darstellung der Odds Ratios mit 95%-Konfidenzintervallen basierend auf logistischem Regressionsmodell mit gewichteten Daten: n= 1591; Hosmer-Lemeshow-Test: $\chi^2 (8) = 5.375 (.717)$; Nagelkerkes R^2 : 0.465. Die Kategorien in Klammern sind die jeweiligen Referenzkategorien. Der Übersichtlichkeit halber ist das Alter (keine Erklärungsleistung) nicht dargestellt. Odds Ratios < 1 lassen sich bezüglich ihrer Stärke mit jenen > 1 direkt vergleichen, wenn man für einen der Werte den Kehrwert berechnet und die beiden Werte dann miteinander vergleicht.

Quelle: Eigene Berechnung und Darstellung nach Vox zur eidgenössischen Abstimmung vom 29. November 2020.

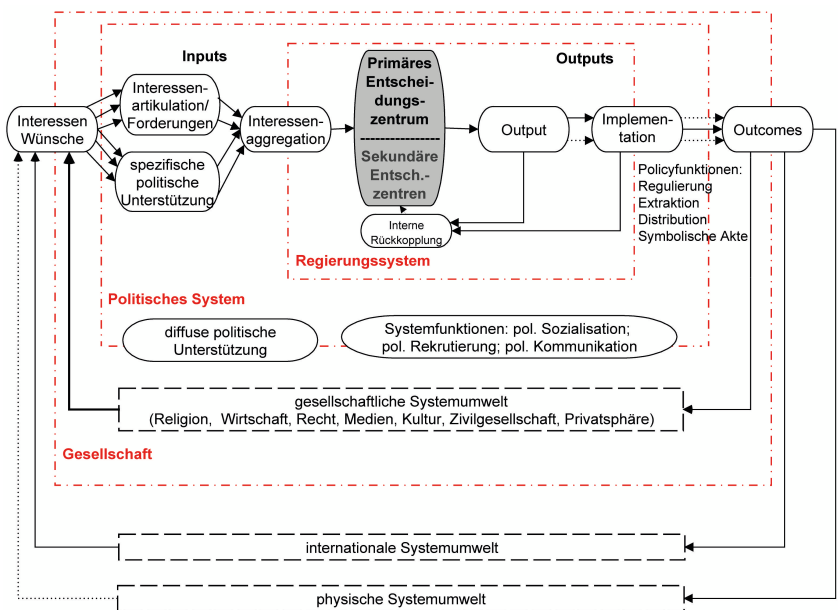
Das Beispiel der multivariaten statistischen Analyse des Faktors Religion im Abstimmungsverhalten zur KVI veranschaulicht die Leistungsfähigkeit vor allem der Surveyforschung im Rahmen des empirisch-analytischen Paradigmas. Immer wenn es sinnvollerweise um Mikro-Makro-Zusammenhänge mit einer klar definierten, einzigen abhängigen Variable geht, wie etwa die Zustimmung oder Ablehnung in einer Abstimmung oder die Wahl einer speziellen Partei, ist das empirische Testen von theoriegeleiteten Hypothesen zielführend.

Warum aber waren die Kirchen insgesamt so wenig erfolgreich, ihre Mitglieder von der Annahme der KVI zu überzeugen? Diese und ähnliche Fragen, die auf die Vielschichtigkeit realer Strukturen und Entscheidungsprozesse abheben, sind für das genannte Paradigma schwierig bis gar nicht lösbar. Praktisch fehlen in den Bevölkerungsumfragen oftmals sehr viele der dafür notwendigen Variablen. Noch wichtiger ist die Einsicht, dass sich komplexere Fragen im Mikro-Makro-Schema in der Regel nicht vollständig abbilden lassen. Insofern kollektive Akteure ins Spiel kommen, reichen zwei Ebenen des Sozialen (Mikro und Makro) als gedankliche Strukturierung nicht mehr aus. Für Fragen, die auf eine umfassendere Erklärung eines Geflechts von Phänomenen und Zusammenhängen zielen, ist die Unterscheidung in die Ebenen Mikro, Meso und Makro zielführender. Ähnlich zu den Ebenen wird manchmal auch eine Einteilung nach Individuum/Interaktion, Organisation und Gesellschaft benutzt (Heintz und Tyrell 2015), was zwar etwas anschaulicher, inhaltlich aber etwas anders gelagert ist. Kantone sind etwa im politischen System der Schweiz eine Realisierung der Meso-Ebene, die durch den Begriff der Organisation nur unvollständig erfasst werden würde. Außerdem spielen für die Erklärung komplexerer Sachverhalte temporale Strukturen, also Interaktionen und Zusammenhänge, die sich im Zeitverlauf ändern, eine wichtige Rolle. Gegenwärtiges Verhalten und heutige Entscheidungen sind oftmals durch zeitlich zum Teil weit zurückliegende Sachverhalte vorgeprägt, wenn nicht vorherbestimmt. Die heutigen Systeme sozialer Sicherung wie die Rentenversicherungen haben ihren Ursprung bzw. ihre Grundlagen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, die sich kaum oder nur sehr schwer revidieren lassen. Auch Gottesbezüge in den Verfassungen liberaler Demokratien der Gegenwart sind Ergebnisse solcher Pfadabhängigkeiten. Die heutige Schweizer Verfassung beginnt mit den Worten: „Im Namen Gottes des Allmächtigen!“ Diese Gottesanrufung ist seit 1848 Bestandteil der Bundesverfassung und überdauerte trotz der in der Schweiz weit fortgeschrittenen Säkularisierung (Stolz et al. 2022) alle bisherigen Verfassungsreformen. Vor allem auf der

Meso- und Makroebene spricht man daher oft von Pfadabhängigkeiten (Koenig 2008).

Geht es um Macht und Einfluss von Religion in politischen Systemen, dann ist ein systemtheoretisches heuristisches Modell für die Interaktion beider komplexen Größen hilfreich (Liedhegener 2006; 2011a; 2016). Es greift auf bewährte ältere systemtheoretische Überlegungen aus Soziologie und Politikwissenschaft zurück und bringt Religion als eine eigenständige, in sich vielfältige und komplexe Größe ins Spiel. Ausgangspunkt ist die oben eingeführte Politikdefinition. Im Anschluss daran wird Politik theoretisch als der in *jedem* politischen System auftretende Prozess des verbindlichen Entscheidens über materielle und immaterielle Güter formalisiert (Abb. 4).

Abbildung 4: Das erweiterte strukturell-funktionale Politikmodell



Quelle: Liedhegener 2011, 245.

Das Modell rückt die *Politics*-Dimension als politischen Entscheidungsprozess ins Zentrum. Es geht um den Prozess, in dem aus politischen Forderungen politische Entscheidungen und dann politisch herbeigeführte Ergebnisse werden. Zusammen mit den System- bzw. *Polity*-Funktionen,

den *Policy*-Funktionen sowie den Umfeld- und Umweltfaktoren und entsprechenden *Feedbacks* aus den Subsystemen der Gesellschaft entsteht eine vollständige Beschreibung aller relevanten Bestandteile, die in der Analyse von Politik zu berücksichtigen sind. Im Ergebnis gewinnt man also ein Analyseraster für Politik allgemein. Das Schaubild veranschaulicht die Bestandteile und Zusammenhänge (Abb. 4). Das politische System wird dargestellt als Kreislaufmodell des politischen Entscheidungsprozesses mit *Input*, *Output*, *Outcomes* und *Feedbackschleife* im Zusammenhang mit den *Policy*-Funktionen, den Systemfunktionen und der politischen Kultur (und hier speziell der für den Systembestand wichtigen spezifischen und diffusen politischen Unterstützung; Gabriel 2007; Pickel 2020) sowie der gesellschaftlichen, internationalen und naturräumlichen Umwelt des politischen Systems. Dieses Analyseraster eignet sich auch für die Analyse der Rolle von Religion und speziell ihres Einflusses oder gar ihrer Macht in einem konkreten politischen System (Liedhegener 2006).

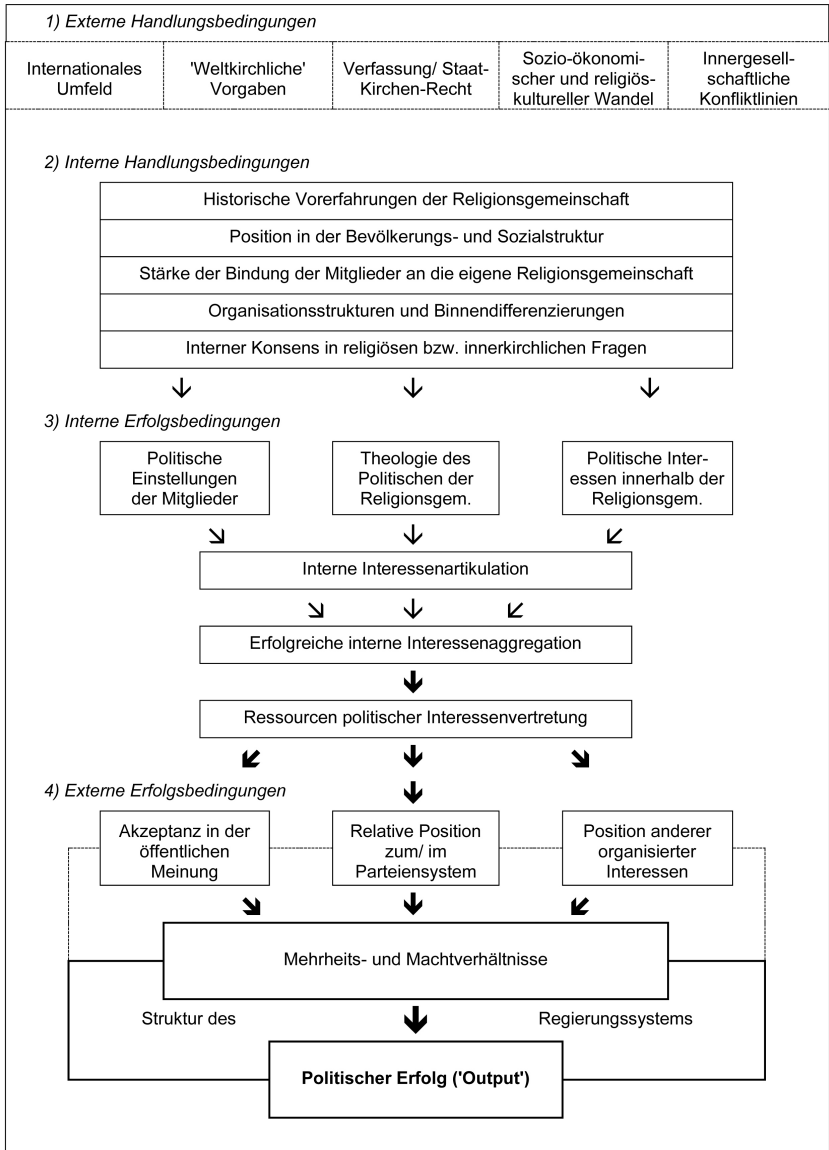
Die ins Zentrum gerückten Prozessfunktionen definieren, wie schon bei David Easton (1979 [1965]), Politik als einen permanenten Kreislauf der politischen Willensbildung, Machtverteilung und Entscheidungsfindung. Dieser Prozess führt von der Interessenartikulation und -aggregation auf der *Input*seite über die Entscheidung im zentralen politischen Entscheidungszentrum (*Output*) zur Vermittlung und Durchsetzung dieser verbindlichen Entscheidungen (*Outcomes*) auf der *Output*seite (*Outputs*) hin zu den Reaktionen auf diese Politikergebnisse in den verschiedenen Umwelten des politischen Systems. Reaktionen auf *Output* and *Outcomes* können dazu führen, dass gesellschaftliche Akteure neue politische Wünsche und Forderungen an die politischen Entscheidungs- und Verantwortungsträger adressieren oder ihnen ihre Unterstützung gewähren oder entziehen. Die Reaktionen auf den *Output* des politischen Systems können also erneute *Inputs* herbeiführen, womit sich der Prozess der politischen Willensbildung schließt (vollständige *Feedback*-Schleife). Selbstverständlich können jederzeit auch neue Interessen artikuliert und an das politische Entscheidungszentrum adressiert werden, die ebenfalls nach einer politischen Entscheidung verlangen. Dabei ist Nichtentscheiden auch als eine Form politischen Entscheidens anzusehen (Rohe 1994, 67–76), denn Nichtentscheiden bedeutet implizit den Sieg des *Status quo*.

Religion ist unter modernen Bedingungen als ein eigenständiges gesellschaftliches Subsystem aufzufassen. Religion als gesellschaftliches Teilsystem gehört zu den Umwelten des politischen Systems. Religion kann an allen genannten Funktionen des politischen Systems mehr oder weniger stark beteiligt sein. Religionen haben dazu wie auch Parteien, Interessenverbän-

de, Unternehmen und Gewerkschaften einen eigenständigen, internen (politischen) Willensbildungsprozess zu leisten (Liedhegener 2006, 29–34). Dieser interne Prozess kann analog zum Modell des politischen Prozesses konzeptualisiert werden. Erst wenn die interne Interessenaggregation und Entscheidungsfindung gelingen, steigen die Chancen, sich im politischen Prozess einbringen und durchsetzen zu können. Den potenziellen Einfluss und die eventuelle Macht von Religionen wird man daher zuerst und vor allem auf der Inputseite des politischen Prozesses verorten. Macht und Einfluss treten aber auch auf der Outputseite immer dann in Erscheinung, wenn bestimmte Politikergebisse – wie etwa etablierte religionsrechtliche Bestimmungen von Verfassungen allgemein oder speziell das Verhältnis von Staat und Kirchen oder Kooperationen von Staat und Religionen etwa im Bildungsbereich – dauerhaft Geltung haben. Auch die Beteiligung an staatlichen Leistungsprogrammen etwa in der Sozialpolitik verleiht in gewissen Grenzen Macht, schafft aber auch Abhängigkeiten für religiöse Organisationen und Akteure. Das Modell macht verständlich, dass Macht und Einfluss von Religion höchst voraussetzungsreich sind und sie sich keinesfalls durch einen einzelnen Faktor wie etwa das Staat-Kirchen bzw. Staat-Religionenverhältnis erklären lassen. Weiterführende Verknüpfungen zur jüngeren *Policy*-Forschung und prozessorientierten Politikanalyse (*Process tracing*) sind möglich und wünschenswert (Blatter und Haverland 2012; Blatter et al. 2018; Wenzelburger und Zohlnhöfer 2015).

Das strukturell-funktionale Politikmodell beschreibt zunächst vor allem allgemein, *wo* und *unter welchen Bedingungen* Religionen als Akteure politisch in Erscheinung treten können. Welche Faktoren entscheiden aber darüber, wie viel Einfluss oder gar welche Macht Religionsgemeinschaften in einem konkreten Fall wie etwa der Konzernverantwortungsinitiative haben? Die Antwort auf diese Fragen wird im Wesentlichen eine empirische sein, denn es kommt auf die Mischung der potenziellen Faktoren im Einzelfall an. Gleichwohl lässt sich allgemein ein heuristisches Modell formulieren, das die Zusammenhänge strukturiert und damit eine umfassendere Erklärung ermöglicht (Abb. 5). Der Kern des Modells ist eine Schichtung von vier Faktorenbündeln, die jeweils aufeinander aufbauen (Liedhegener 2006, 442–446). In politischen Entscheidungsprozessen lassen sich für religiöse Akteure externe Handlungsbedingungen, interne Handlungsbedingungen, interne Erfolgsbedingungen und externe Erfolgsbedingungen unterscheiden.

Abbildung 5: Erfolgsfaktoren politischer Einflussnahme von religiösen Akteuren in Demokratien



Quelle: Liedhegener 2006, 444.

Die *externen* Handlungsbedingungen (1) sind grundlegender, langfristiger Natur. Sie sind in aller Regel nur schwer zu verändern. Am Beispiel der Staat-Kirche-Regelungen bzw. des Religionsverfassungsrechts lässt sich dies gut einsichtig machen. Hier trifft man vielfach auf eine erstaunliche Konstanz in den rechtlichen Grundlagen der verschiedenen Staaten und ggf. ihrer Gliedstaaten wie etwa den Schweizer Kantonen. Diese wirken teils ermöglichend, teils aber auch restringierend auf aktuelle Entscheidungssituationen. In der KVI etwa wurde den Kirchen und ihren Gemeinden die politische Stellungnahme durch den Verweis auf ihre besonderen Verpflichtungen als Körperschaften des öffentlichen Rechts strittig gemacht (Braunschweig 2021; Engi 2021).

Bei den *internen* Handlungsbedingungen (2) steigt die Chance für die jeweilige Religionsgemeinschaft auf eigene Steuerung, d.h. sie kann selbst gestaltend tätig werden. Aber auch diese Faktoren, die selbst nicht unmittelbar politisch im hier verwendeten Sinne sind, lassen sich zumeist nur mittel- und langfristig ändern. Muslimische Religionsgemeinschaften haben trotz der beachtlichen Zunahme in jüngerer Zeit unter der Bevölkerung der Staaten Westeuropas zahlenmäßig immer noch eine schwache Stellung. Die besondere Stellung der reformierten Kirche etwa im Kanton Bern kann dort so schnell eben keine andere Religionsgemeinschaft erlangen. Auch sind die eigenen Organisationsstrukturen und die damit verbundenen innerreligiösen bzw. -kirchlichen Interessenlagen grundsätzlich wandelbar, aber auch dies ist kurzfristig kaum oder nur schwer erreichbar. Auch die stark rückläufige Bindung der Bevölkerung an die christlichen Kirchen in Europa lässt sich nicht von heute auf morgen aufhalten oder gar umkehren. Das wäre wohl eher eine Generationenaufgabe. In der KVI-Abstimmung dürfte die Entkirchlichung in der Schweizer Bevölkerung (Liedhegener 2022; Stolz 2012; Stolz et al. 2022) eine wesentliche Rolle für den ausbleibenden Erfolg der Kirchen in der Breite ihrer Mitglieder gespielt haben. Ob eine Religionsgemeinschaft gesellschaftlich und politisch Gewicht erlangen kann, liegt zudem auch daran, ob sie in den religiösen und theologischen Grundlagen einen Konsens aufweist oder aber intern in religiöse Fraktionen und Flügelkämpfe verwickelt ist.

Die internen Erfolgsbedingungen (3) im Hinblick auf einen gewünschten politischen Einfluss fassen die Faktoren des *internen politischen* Willensbildungsprozesses zusammen. Dass die Kirchen der Schweiz, allen voran die mit Kirchensteuermitteln ausgestatteten Landeskirchen, über eine ganze Reihe von Ressourcen verfügen, ihre politischen Interessen potenziell vertreten zu können, liegt auf der Hand. Ob sie Erfolg haben, entscheidet sich aber zuvor. Die Frage, ob sich bestimmte politische Positionen auf

die eigene religiöse Überlieferung theologisch abstützen lassen, ist vielfach ein erfolgskritischer Faktor. Es sind nicht die religiösen Schriften an sich, die politischen Einfluss eröffnen, sondern nur deren Interpretation und Nutzbarmachung in der Gegenwart. Diese aktuelle *Theologie des Politischen* gehört also zu den internen Erfolgsbedingungen. Aber nur wenn es tatsächlich gelingt, in den eigenen Reihen und Organisationsstrukturen die Interessen zu bündeln, steigt die Aussicht auf politischen Erfolg. Denn nur dann nehmen andere externe Akteure die politische Position einer Religionsgemeinschaft als relevant wahr – auch in machtpolitischer Hinsicht. In der KVI gab die Theologie des Politischen vor allem in den reformierten Kirchen eine Positionierung in der Sachfrage zwar her, aber sie deckte sich – wie in der Auswertung der Umfrage gezeigt – nicht mit den politischen Präferenzen der Mehrzahl der Kirchenmitglieder. Das erklärt die Wirkungslosigkeit des kirchlichen Engagements in der Breite. Gleichwohl ist das nicht das ganze Bild. Schaut man längerfristig, so lässt sich die KVI in ihren Ursprüngen auf die Aktivitäten einer Bewegung unter Berner reformierten Kreisen zurückführen. Die Bewegung benannte sich ursprünglich nach ihrem wichtigsten Gründungsauftrag, der „Erklärung von Bern“. Heute ist sie als *Public Eye* bekannt. Seit 1968 verfolgt diese Gruppe innerkirchlich wie politisch das Ziel, dass Schweizer Unternehmen weltweit die Menschenrechte einhalten. Ihr Anliegen hat sich auch innerkirchlich verbreitet und hat im Laufe der Zeit die Leitungsstrukturen der Kirchen erreicht. Auch in den Freikirchen wurde dieses Anliegen in der Sache offensichtlich weithin geteilt, denn beide freikirchlich getragenen Parteien, die EDU und die EVP, haben die Annahme der KVI empfohlen (<https://swissvotes.ch/vote/636.00>, abgerufen am 3.5.2021). Die katholische Kirche konnte sich auf die päpstliche Verkündigung und die katholische Soziallehre stützen. So waren schlussendlich über 650 Kirchengemeinden und Pfarreien und die Leitungen der reformierten Kirche und der katholischen Kirche engagiert. Wesentlich für den partiellen Erfolg der Initiative im Volksmehr waren, wie gesehen, aber vor allem jene Mitglieder der reformierten Tradition, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen.

Wenn die Initiative dennoch scheiterte, lag dies nicht zuletzt an den externen Bedingungen. Die externen Erfolgsbedingungen (4) beziehen sich auf die näheren Umstände des *externen politischen* Wettbewerbs um Mehrheiten. Diese sehen bei Wahlen und parlamentarischen Entscheidungsverfahren, bei denen die Struktur des Regierungssystems und Koalitionsfragen stärker zum Tragen kommen (worauf Abb. 5 mit dem Verweis auf die Struktur des Regierungssystems abhebt. Vgl. exemplarisch Pickel 2016), etwas anders aus als beim direkten Stimmenscheid zu einer Initiative an der

Urne. Aber auch bei Volksinitiativen steht die Frage im Raum, wie Mehrheiten errungen werden, d.h. wer mit wem kooperiert bzw. koaliert, wer für die Initiative eintritt, aber auch welche anderen organisierten Interessen der Initiative entgegentreten. In der KVI kam es zu einer unerwarteten Allianz der großen Schweizer Wirtschaftsverbände und des Schweizer Bauernverbandes (Hardegger 8.10.2020). Diese spezielle Allianz hat maßgeblich dazu beigetragen, dass die überwiegend katholischen, ländlichen und zum Teil recht kleinen Zentralschweizer Kantone die KVI ablehnten. Dies sorgte dafür, dass das nach Schweizer Recht ebenfalls nötige „Ständemehr“, d.h. die Mehrheit für die Initiative auch unter den Kantonen unabhängig von ihrer Einwohnerzahl (Vatter 2020, 351–360), wie von den Initiativgegnern strategisch geplant und erstrebt, dann tatsächlich nicht zustande kam. Die Initiative scheiterte schlussendlich an diesen Kantonen. Die Initianten und mit ihnen die Kirchen konnten mit ihrem politischen Ziel, ein Lieferketten-gesetz für Schweizer Unternehmen durchzusetzen, gegenüber den Gegnern also letztlich nicht durchdringen.

Die hier komprimiert dargelegte strukturell-funktionale Analyse der Abstimmung erklärt also wesentlich differenzierter als die reine Mikro-Makro-Analyse des Abstimmungsverhaltens die Positionierung und den unterschiedlichen politischen Einfluss der katholischen und reformierten Kirchen. Insbesondere kann sie erklären, warum gerade das religiös engagierte Segment der reformierten (Frei-)Kirchen sich so vehement für die Annahme der Konzernverantwortungsinitiative ausgesprochen hat und dann schlussendlich – wie gezeigt – das Zünglein an der Waage für die Annahme im Volksmehr war, aber auch warum die KVI dann am Ständemehr doch scheiterte.

5) Politik und Religion im 21. Jahrhundert: Fazit und Forschungsperspektiven

Der vorliegende Beitrag hat das vielschichtige Themen- und Forschungsfeld von Politik und Religion aus der Perspektive der empirischen Politikwissenschaft vorgestellt. Dazu wurden Arbeitsdefinitionen von Politik und Religion eingeführt, die das Wechselverhältnis als ein Zusammenspiel von politischem Entscheiden (d.h. der gesamtgesellschaftlich verbindlichen Verteilung von materiellen und immateriellen Werten in einer Gesellschaft) und Religion vor allem in ihren organisierten Formen (d.h. als substantiell definierten, besonderen und primär auf Transzendenz Erfahrung und Kontingenzbewältigung ausgerichteten Entitäten) bestimmen. Für die empiri-

sche Erforschung wurde das ebenso gängige wie grundlegende politikwissenschaftliche heuristische Modell von *Polity*, *Policy* und *Politics* vorgestellt und mögliche Bezüge zu Religion angesprochen. Die Frage nach der Erklärung von religiösen Einflüssen in der Politik steht im Mittelpunkt des Beitrags. Anhand der Konzernverantwortungsinitiative wurden die Leistungen des empirisch-analytischen Paradigmas und des strukturell-funktionalen Politikmodells vorgestellt. Das empirisch-analytische Paradigma bietet die Möglichkeit, anhand von empirischen Daten Hypothesen zu Kausalzusammenhängen für eine begrenzte Anzahl von Variablen statistisch zu testen. Das strukturell-funktionale Politikmodell bietet sich an, wenn es darum geht, komplexe politische Prozesse aufzuschlüsseln und aus ihrer Entstehung heraus zu erklären. Dieser vielschichtige heuristische Zugriff ist wichtig, weil Religion und Religionen im politischen System und im politischen Entscheidungsprozess potenziell überall beteiligt sind.

Der Erkenntnisgewinn gegenüber dem *Common sense*, d.h. dem Akteurswissen in Politik und Gesellschaft, ist in beiden Fällen in der Regel sehr beachtlich. Ein methodologischer Pluralismus ist also sinnvoll und hilfreich: Im empirisch-analytischen Paradigma etwa ließ sich das Stimmverhalten in der Konzernverantwortungsinitiative als Ergebnis eines Mikro-Makro-Zusammenhangs erklären. Das statistische Modell konnte zeigen, dass Religion entgegen der öffentlichen Debatte in den allermeisten Fällen an der Wahlurne keine Rolle gespielt hat. Weder die Religionszugehörigkeit noch die Religiosität waren generell entscheidend für den Pro- oder Kontraentscheid in dieser so wichtigen, international beachteten Abstimmung. Zugleich förderte die Regressionsanalyse eine markante Ausnahme von diesem allgemeinen Ergebnis zu Tage. Die religiös engagierten Reformierten votierten mit sehr großer Mehrheit für die Initiative. In dieser Gruppe stimmte die politische Position der Mitglieder mit der Position der Kirchenleitungen überein. Ein näherer Blick auf die Daten zeigte deren letztlich sehr beachtlichen politischen Einfluss: Die gemeindeorientierten Mitglieder der reformierten (Frei-)Kirchen waren das Zünglein an der Waage. Sie sorgten für das knapp erreichte Volksmehr von 50,7 Prozent.

Warum aber waren die Kirchen insgesamt wenig einflussreich im Blick auf ihre Mitglieder? Diese Frage ist kaum nur empirisch-analytisch anzugehen. Für eine Antwort zeigten sich die Vorteile einer funktionalen und systemtheoretischen Herangehensweise. Sie bezieht die Kirchen und Religionsgemeinschaften als kollektive Akteure bzw. als Meso-Ebene in die Analyse ein. Der politische Einfluss von Religionsgemeinschaften als gesellschaftlichen Teilsystemen hängt vor allem von deren Fähigkeit ab, einen internen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess erfolgreich ab-

zuschließen und die so formulierte eigene Position in den politischen Wettbewerb um Koalitionen und Mehrheiten wirkungsvoll einzubringen. Die anspruchsvollen, mittel- und langfristig entscheidenden Voraussetzungen dafür liegen in der Fähigkeit von Religionen als soziale Systeme, sich der Umwelt anzupassen, ihre religiöse Botschaft wach zu halten, ihre Mitglieder und Organisationen zu integrieren und die grundlegenden Werte und Normen der Gemeinschaft aufrecht zu erhalten bzw. mitzuprägen. Das ist eine komplexe Aufgabe in einer zunehmend komplexer werdenden Umwelt.

In dieser systemtheoretischen Sicht liegt ein großer, in seiner ganzen Tragweite noch stärker zu profilierender Nutzen. Durch die starken Generalisierungen der heuristischen Modelle in Verbindung mit möglichen empirischen Analysen liegt ein besonderes Potenzial, inter- und transdisziplinäre Studien zu Politik und Religion und ggf. unter Einbezug von Wirtschaft theoretisch zu fundieren und praktisch zu strukturieren. Nahe liegend sind relevante Schnittfelder von Religion, Wirtschaft und Politik wie etwa Forschungen zu Religion und Zivilgesellschaft, Religion und Sozialstaat, Religion und Migration, Religion und soziale Integration, Religion und Klimapolitik oder Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt.

Abschließend ist ein Hinweis geboten: Die hier zusammengefassten Problemstellungen, Perspektiven und Ergebnisse vornehmlich der empirischen politikwissenschaftlichen Forschung stellen in der Praxis der Politikwissenschaft keineswegs ein zusammenhängendes Wissensgebiet dar. Sie verteilen sich vielmehr über die verschiedenen Subdisziplinen und vor allem unterschiedliche, oft von wissenschaftlichen Ansätzen und Vorlieben, aber auch von sprachlichen, nationalen oder konfessionellen Kontexten geprägten Diskursgemeinschaften. Eine wesentliche Voraussetzung für die politikwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Wechselverhältnis von Politik und Religion in interdisziplinärer Perspektive ist daher die intensive Beschäftigung mit der (teils verstreuten) Forschungsliteratur. Ein sorgfältiger *Literature Review* ist ein wichtiger Startpunkt. Er kann heute unter Umständen schon eine eigenständige Forschungsleistung darstellen (Baylis et al. 2019; van Aaken und Buchner 2020). Darauf aufbauend steht für die empirische Erforschung von Religion in den Feldern von *Polity*, *Policy* und *Politics* ein umfangreiches theoretisches und methodisches Instrumentarium der Politikwissenschaft bzw. Sozialforschung bereit. Die im vorliegenden Beitrag vorgestellten Grundkonzepte und Systematisierungen leisten guten Dienste, wenn es darum geht, Politik und Religion zu analysieren. Man kann diesen Beitrag daher auch im Sinne einer *Toolbox* für eigenständige, weitere Forschungen verstehen und verwenden. Der Beitrag ist also eine Einladung zur weiteren Forschung, auch auf Masterstufe. Forschungslücken und For-

schungsaufgaben politikwissenschaftlicher wie interdisziplinärer Art gibt es genügend. Freiheitliche Gesellschaften und ihre demokratischen politischen Systeme sind es wert, auf ihre Bestandsbedingungen, Funktionsfähigkeit, Politikleistungen und Politikdefizite und entsprechende Ursachen untersucht zu werden, geht es aktuell doch um ihren weiteren Bestand und ihre Zukunftsfähigkeit in einer zunehmend komplexer werdenden Welt. Auch in den sich weithin als säkular verstehenden westlichen Gesellschaften und Demokratien bleibt daher das Verhältnis von Religion und Politik als ein komplexes Gefüge komplexer Größen politisch und gesellschaftlich relevant.

6) Auswahlbiographie

Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.) (2011). Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld (= Religion – Wirtschaft – Politik, Bd.1) Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag.

Der bewährte einführende Band stellt u.a. in vier Kapiteln die Grundfragen und die bis 2010 erzielten Forschungsergebnisse in der politischen Systemforschung, der Vergleichenden Politikwissenschaft, den Internationalen Beziehungen und der politischen Theorie, d.h. den vier wichtigsten Subdisziplinen der Politikwissenschaft, vor. Insbesondere die Verweise auf die klassischen Studien der Politikwissenschaft im Forschungsfeld sind für den Einstieg in das Studium sowie eigene Forschungsarbeiten weiterhin sehr nützlich.

Haynes, Jeffrey (Hg.) (2016). Routledge handbook of religion and politics. 2. Aufl. New York, Routledge.

Das in zweiter Auflage vorliegende Handbuch liefert einen breiten Überblick über die Themen und Ergebnisse der internationalen, vorrangig englischsprachigen Forschung. Hervorzuheben sind insbesondere jene Kapitel, die das Verhältnis der verschiedenen ‚Weltreligionen‘ zur Politik in vorrangig theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht ausleuchten – ein zentraler Aspekt, der in der Literatur sonst eher nachrangig behandelt wird.

Minkenberg, Michael (2024). Religion und Politik in westlichen Demokratien. Christliche Spuren in der spätmodernen Politik im Spannungsfeld von Konfessionskulturen, Säkularisierung und neuer religiöser Pluralisierung (= Politik und Religion) Wiesbaden, Springer VS.

Die Monographie des Politikwissenschaftlers Michael Minkenberg setzt neue Maßstäbe in der Einführungsliteratur. In einer konstruktiv-kritischen Sicht zeigt Minkenberg die bleibende Bedeutung von Religion und insbesondere christlicher Traditionen und Kirchen in westlichen Demokratien auf. Die Darstellung besticht zudem durch die breite Einbindung der generellen Erkenntnisse der Vergleichenden Politikwissenschaft, etwa zur Entwicklung von Parteiensystemen, zu den Grundlagen moderner Sozialstaatlichkeit oder der Policy-Forschung und deren Anwendung auf das Feld von Politik und Religion.

7) Hinweise zu Wissenschaftsorganisation in der Politikwissenschaft

Im Folgenden werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit wichtige Formen der Institutionalisierung mit dem Themenfeld Politik und Religion aufgelistet.

Forschungsverbände: Politik und Religion (Universität Münster); Religion and Transformation (Universität Wien); Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) (Universitäten Basel, Fribourg, Lausanne, Luzern, Zürich)

Führende Zeitschriften allgemein: American Political Science Review (APSR); Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP); Politische Vierteljahrsschrift (PVS); Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft/ Swiss Political Science Review (SPSR); Zeitschrift für Politik (ZfP); Zeitschrift für Politikwissenschaft (ZPol); Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft (ZfVP)

Zeitschriften Politik und Religion: Politics and Religion (keine Abkürzung – Journal of the Religion and Politics section of APSA); Politics and Religion Journal (keine Abkürzung); Politics, Religion & Ideology (keine Abkürzung); Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRGP)

Politikwissenschaftliche Buchreihen zu Politik und Religion: Politik und Religion (Springer VS); Religion – Wirtschaft – Politik (Nomos – Pano by TVZ); Routledge Studies in Religion and Politics (Routledge)

Politik und Religion in Fachverbänden: Arbeitskreis „Politik und Religion/ Politics and Religion“ der Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft (DVPW); „Religion and Politics Section“ der American Political Science Association (APSA); Standing Group „Religion and Politics“ des European Consortium for Political Science (ECPR)

Politikwissenschaftliche Portale:

Portal für Politikwissenschaft: <http://www.pw-portal.de/> (Rezensionen);

Portal:Politics: <http://en.wikipedia.org/wiki/Portal:Politics> (Zugang US-Politikwissenschaft)

Politikwissenschaftliche Recherchertools:

Argus/GENIOS oder Swissdox: Zeitungsdatenbanken (nur im Netz von Universitäten frei verfügbar)

Bundesamt für Statistik: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken.html> (Statistiken aller Art, vor allem Wahlen und Abstimmungen; analoge Seiten in anderen Ländern)

Bundeszentrale für politische Bildung: <http://www.bpb.de/> (Nachschlagewerke/ Zeitschrift APuZ online!)

Curia Vista Geschäftsdatenbank: <http://www.parlament.ch/d/dokumentation/curia-vista/seiten/default.aspx> (gesamter Gesetzgebungsprozess in der Eidgenossenschaft)

EU-Portal: https://europa.eu/european-union/index_de

Parties & Elections: <http://www.parties-and-elections.eu/> (Wahlergebnisse Europa)

Literaturverzeichnis

Alewell, Dorothea (2024): Management und Religion. Überlegungen aus der Perspektive der Betriebs- und Personalwirtschaftslehre. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).

Allport, Gordon W. (1979 [1954]). The nature of prejudice. 3. Aufl. New York, Basic Books.

Almond, Gabriel A./Powell, Bingham G./Dalton, Russell J./Strom, Kaare (Hg.) (2004). Comparative politics today. A world view. 8. Aufl. New York, Pearson/Longman.

- Bärsch, Claus-Ekkehard/Berghoff, Peter/Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.) (2005). „Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht“. Perspektiven der Religionspolitik. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Baylis, Imogen/Beider, Harris/Hardy, Mike (2019). Cohesive societies literature review. British Academy. Online verfügbar unter <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publications/cohesive-societies-literature-review/> (abgerufen am 31.05.2023).
- Berger, Peter L. (2013). Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie, mit Kommentaren von Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems sowie einer Replik von Peter L. Berger. [engl. Original des Beitrags von Peter L. Berger: Further Thoughts on Religion and Modernity, in: Society 49(2012) 313–316]. Centrum für Religion und Moderne. Münster.
- Bernauer, Thomas/Jahn, Detlef/Kritzing, Sylvia/Kuhn, Patrick M./Walter, Stefanie (Hg.) (2022). Einführung in die Politikwissenschaft. 5. Aufl. Baden-Baden, Nomos.
- Bernauer, Thomas/Jahn, Detlef/Kuhn, Patrick M./Walter, Stefanie (Hg.) (2018). Einführung in die Politikwissenschaft. 4. Aufl. Baden-Baden, Nomos.
- Bizeul, Yves (2009). Glaube und Politik. Wiesbaden, VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Blatter, Joachim/Haverland, Markus (2012). Designing case studies. Explanatory approaches in small-N research. New York, Palgrave Macmillan.
- Blatter, Joachim/Langer, Phil C./Wagemann, Claudius (Hg.) (2018). Qualitative Methoden in der Politikwissenschaft. Eine Einführung. Wiesbaden, Springer VS.
- Bleich, Barbara/Huppenbauer, Markus/Baumberger, Christoph (Hg.) (2021). Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis. 3. Aufl. Zürich, Nomos.
- Braunschweig, Michael U. (2021). Wie viel Politik verträgt die Religion? Wie viel Religion verträgt die Politik? Überlegungen im Rückblick auf das kirchliche Engagement im Abstimmungskampf zur Konzerninitiative. Theologische Zeitschrift 77 (3), 217–244.
- Butler, Judith/Mendieta, Eduardo/van Antwerpen, Jonathan (Hg.) (2011). The power of religion in the public sphere. New York, Columbia University Press.
- Casanova, José (1994). Public religions in the modern world. Chicago, University of Chicago Press.
- Diaz-Bone, Rainer (2018). Statistik für Soziologen. 3. Aufl. Konstanz, UVK Verl.-Ges.
- Easton, David (1979 [1965]). A systems analysis of political life. 2. Aufl. Chicago, UCP.
- Engi, Lorenz (2021). Das Engagement von Kirchen in Abstimmungskämpfen. Fribourg. IR-Paper 4.
- Esser, Hartmut (1999 [1993]). Soziologie. Allgemeine Grundlagen. 3. Aufl. Frankfurt a.M., Campus.
- Fox, Jonathan (2013). An introduction to religion and politics. Theory and practice. London, Routledge.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollac, Detlef (Hg.) (2014). Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. 2. Aufl. Berlin, Berlin Univ. Press.
- Gabriel, Oscar W. (2007). Politische Unterstützung. In: Dieter Fuchs/Edeltraud Roller (Hg.). Lexikon Politik. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart, Reclam, 234–237.
- gfs.bern (2021). Vox-Analyse November 2020. Nachbefragung und Analyse zur eidgenössischen Volksabstimmung vom 29. November 2020. Bern. Analysebericht.

- Gill, Anthony (2001). Religion and comparative politics. *Annual Review of Political Science* 4, 117–138. (abgerufen am 28.07.2020).
- Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio Jan Philipp Reemtsma. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2019). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. 3. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hardegger, Angelika (2020). Eine Retourkutsche und ein Deal: Warum die Bauern gegen die Initiative für Konzernverantwortung sind. *NZZ* vom 08.10.2020.
- Haynes, Jeffrey (Hg.) (2016). *Routledge handbook of religion and politics*. 2. Aufl. London/New York, Routledge.
- Haynes, Jeffrey (Hg.) (2021). *The Routledge handbook of religion, politics and ideology*. Abingdon, Oxon/New York, NY, Routledge.
- Heintz, Bettina/Tyrell, Hartmann (Hg.) (2015). *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Stuttgart, Lucius & Lucius.
- Hidalgo, Oliver/Polke, Christian (Hg.) (2017). *Staat und Religion*. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hg.) (2008). *Der Begriff der Religion*. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Huntington, Samuel P. (1993). The clash of civilisation? *Foreign Affairs* 72 (3), 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1996). *Kampf der Kulturen*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Wien, Europa Verlag.
- Koenig, Matthias (2008). Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel von Religionspolitik. Ein deutsch-französischer Vergleich. In: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hg.). *Religion heute, öffentlich und politisch*. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 149–160.
- Köhrsen, Jens (2024): *Wirtschaft und Religion*. Zugänge der Religionsökonomie. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik*. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Layman, Geoffrey C. (2001). *The great divide*. Religious and cultural conflict in American party politics. New York, Columbia University Press.
- Liedhegener, Antonius (2006). *Macht, Moral und Mehrheiten*. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden, Nomos.
- Liedhegener, Antonius (2008). Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft. Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hg.). *Der Begriff der Religion*. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 179–196.
- Liedhegener, Antonius (2011a). *Macht und Einfluss von Religionen*. Theoretische Grundlagen und empirische Befunde der politischen Systemlehre und politischen Kulturforschung. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik*. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 241–273.

- Liedhegener, Antonius (2011b). Politik und Religion in der aktuellen politischen Wissenschaft. Mehr als politische Gewalt im Namen Gottes. *Zeitschrift für Politik* 58 (2), 188–212.
- Liedhegener, Antonius (2016). Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theorie. In: Saskia Wendel/Judith Könemann (Hg.). *Religion, Öffentlichkeit, Moderne: Transdisziplinäre Perspektiven* (unter Mitarbeit von Martin Breul). Bielefeld, transcript Verlag, 93–127.
- Liedhegener, Antonius (2022). Zwischen Ich-Gesellschaft und Wir-Nation. Religionszugehörigkeit, Religiosität und der Umgang mit religiöser Vielfalt in der Schweiz. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6, 1–32 (online first). <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00124-1>.
- Liedhegener, Antonius/Köhrsen, Jens (2024). Religion – Wirtschaft – Politik in interdisziplinärer Perspektive. Einführung. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion - Wirtschaft - Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Liedhegener, Antonius/Odermatt, Anastas (2018). Religious affiliation as a baseline for religious diversity in contemporary Europe. Making sense of numbers, wordings, and cultural meanings. Working Paper 02/2018. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.5281/zenodo.1305212>.
- Liedhegener, Antonius; Odermatt, Anastas (2024): Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hg.) (2011). *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag.
- Lipset, Seymour Martin/Rokkan, Stein (1967). Cleavage structures, party systems, and voter alignments. An introduction. In: Seymour Martin Lipset/Stein Rokkan (Hg.). *Party systems and voter alignments: cross-national perspectives*. New York, Free Press, 1–64.
- Manea, Elham (2024). Religion und Bürgerkrieg. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Mayntz, Renate (2005). Soziale Mechanismen in der Analyse gesellschaftlicher Makro-Phänomene. In: Uwe Schimank/Rainer Greshoff (Hg.). *Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven*. Berlin, Lit, 332–341.
- Meyer, Thomas (2000). Was ist Politik? Opladen.
- Minkenberg, Michael (2011). Art. Religion und Politik. In: Dieter Nohlen/Florian Grotz (Hg.). *Kleines Lexikon der Politik*. 5. Aufl. München, Beck, 530–535.
- Minkenberg, Michael (2024). Religion und Politik in westlichen Demokratien. Christliche Spuren in der spätmodernen Politik im Spannungsfeld von Konfessionskulturen, Säkularisierung und neuer religiöser Pluralisierung. Wiesbaden, Springer VS.

- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hg.) (2003). *Politik und Religion*. Wiesbaden, Westdt. Verl.
- Mols, Manfred (2012). *Politik als Wissenschaft: Zur Definition, Entwicklung und Standortbestimmung einer Disziplin*. In: Hans-Joachim Lauth/Christian Wagner (Hg.). *Politikwissenschaft: Eine Einführung*. 7. Aufl. Paderborn u.a., Schöningh, 23–61.
- Moyser, George (1991). *Politics and religion in the modern world: an overview*. In: George Moyser (Hg.). *Politics and religion in the modern world*. London/New York, Routledge, 1–27.
- Odermatt, Anastas (2023). *Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen*. Wiesbaden, Springer VS.
- Patzelt, Werner J. (2013). *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung*. 7. Aufl. Passau, Rothe.
- Pelinka, Anton (2005). *Vergleich politischer Systeme*. Wien – Köln – Weimar, Böhlau.
- Pickel, Gert (2016). *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, Springer VS, 135–155.
- Pickel, Susanne (2020). *Politische Kultur, Systemvertrauen und Demokratiezufriedenheit*. In: Karl-Rudolf Korte/Martin Florack (Hg.). *Handbuch Regierungsforschung*. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1–16.
- Pollack, Detlef (2017). *Probleme der Definition von Religion*. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (1), 7–35.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Pickel, Gert (2012). *Church and religion in the enlarged Europe: Analyses of the social significance of religion in the East and West*. In: Detlef Pollack/Olaf Müller/Gert Pickel (Hg.). *The social significance of religion in the enlarged Europe. Secularization, individualization and pluralization*. Farnham, Ashgate, 1–26.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015). *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt, Campus Verlag.
- Rohe, Karl (1994). *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten: Eine Einführung in das politische Denken*. 2. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer.
- Roßteutscher, Sigrid (2009). *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*. Baden-Baden, Nomos.
- Saal, Johannes/Liedhegener, Antonius (2024). *Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus*. In: Antonius Liedhegener/Jens Köhrsen (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano by TVZ.
- Schmidt, Manfred G. (2010). *Wörterbuch zur Politik*. 3. Aufl. Stuttgart, Kröner.
- Schneider, Heinrich (1997). *Demokratie und Kirche – ein komplexes Gefüge komplexer Grössen*. In: Maximilian Liebmann (Hg.). *Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche*. Graz, Verlag Styria, 30–93.

- Smidt, Corwin E./Kellstedt, Lyman A./Guth, James L. (2009a). The role of religion in American politics: Explanatory theories and associated analytical and measurement issues. In: Corwin E. Smidt/Lyman A. Kellstedt/James L. Guth (Hg.). *The Oxford handbook of religion and American politics*. New York, Oxford University Press, 3–42.
- Smidt, Corwin E./Kellstedt, Lyman A./Guth, James L. (Hg.) (2009b). *The Oxford handbook of religion and American politics*. New York, Oxford University Press.
- Smith, Christian (1996). Correcting a curious neglect, or bringing religion back in. In: Christian Smith (Hg.). *Disruptive religion. The force of faith in social movement activism*. New York, Routledge, 1–28.
- Stein, Tine (2004). Religion. In: Gerhard Göhler (Hg.). *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden, VS Verl. für Sozialwiss, 315–331.
- Stolz, Jörg (2011). Das Forschungsprogramm der erklärenden Religionssoziologie. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 61–81.
- Stolz, Jörg (2012). Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung. In: Christoph Bochinger (Hg.). *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich, NZZ, 77–107.
- Stolz, Jörg/Bünker, Arnd/Liedhegener, Antonius/Baumann-Neuhaus, Eva/Becci, Irene/Dandarova Robert, Zhargalma/Senn, Jeremy/Tanner, Pascal/Wäckerlig, Oliver/Winter-Pfändler, Urs (Hg.) (2022). *Religionstrends Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*. Wiesbaden, Springer VS.
- Taylor, Charles (2009). *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- van Aaken, Dominik/Buchner, Florian (2020). Religion and CSR: a systematic literature review. *Journal of Business Economics* 90 (5–6), 917–945.
- Vatter, Adrian (2020). *Das politische System der Schweiz*. 4. Aufl. Baden-Baden, Nomos.
- Wenzelburger, Georg/Zohnhöfer, Reimut (Hg.) (2015). *Handbuch Policy-Forschung*. Wiesbaden, Springer VS.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2011). Krieg, politische Gewalt und Frieden. Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 305–324.
- Willems, Ulrich (2018). Religion und Politik. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.). *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden, Springer VS, 659–692.
- Wolf, Christof/Roßteutscher, Sigrid (2013). Religiosität und politische Orientierung – Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (S1), 149–181. <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0222-9>.

Interdisziplinäre Forschungsfelder

Religionspolitik in liberalen Demokratien

Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozialetischer Perspektive

Abstract

Dieser Beitrag reflektiert aus einer theologisch-sozialetischen Perspektive den Status der Religionsfreiheit im säkularen Staat und in der weltanschaulich heterogenen Gesellschaft sowie die politische Aufgabe, ein sozial verträgliches Zusammenleben unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Pluralität zu ermöglichen und ggf. zu steuern. Mit einem hermeneutischen und normativen Zugang wird auf christlich religiöse und kirchliche Handlungszusammenhänge im Kontext europäischer, traditionell christlich, heute aber überwiegend säkular geprägter Gesellschaften Bezug genommen. Einleitend wird an einem aktuellen Beispiel auf konkurrierende Freiheitsansprüche und Konflikte, die die Religionsfreiheit betreffen und den Staat religionspolitisch herausfordern, Bezug genommen (1.). Darauf folgen eine Orientierung zum sozialetischen Forschungszusammenhang (2.) sowie Klärungen zu den zentralen Begriffen Religion, Religionsfreiheit und Religionspolitik (3.). Eine politisch-ethische Perspektive auf den spannungsvollen Zusammenhang von weltanschaulicher und religiöser Pluralität einerseits und gleicher Freiheit andererseits steckt das Feld ab, in dem die Bedeutung von Religionsfreiheit für Religionspolitiken liberaler Demokratien zu erörtern ist (4.). Dies geschieht in zwei Schritten in Abschnitt (5.): Zunächst werden typische Argumente gegen eine am Recht auf Religionsfreiheit ausgerichtete bzw. für eine stark regulierende Religionspolitik vorgestellt und diskutiert. Anschließend werden Argumente für eine am Maßstab der Religionsfreiheit ausgerichtete Religionspolitik analysiert. Ohne die Konfliktpotentiale zu bestreiten, die einer pluralen religiösen 'Landschaft' inhärent sind, repräsentieren sie die Erwartung, dass die Förderung religiöser Freiheit der freiheitlichen Demokratie eher zugutekommt als eine Politik, die Religion marginalisieren bzw. die Religionsausübung in die Privatsphäre verbannen möchte. Vor diesem Hintergrund werden abschließend Kriterien für eine demokratieverträgliche, freie Religionsausübung skizziert (6.).

1) Einleitung

In pluralen modernen Gesellschaften ist Religion politisch relevant: Religiöse und weltanschauliche Überzeugungen artikulieren sich in der Öffentlichkeit, erheben Geltungsansprüche, erstreben Einfluss auf politische Entscheidungen und werden deshalb häufig zum Gegenstand von Konflikten. Liberale Demokratien basieren auf der Anerkennung individueller Frei-

* Universität Münster

heitsansprüche. Sie sind häufig als Grundrechte der Bürger:innen, teilweise auch der ohne Bürgerstatus im Land Lebenden, kodifiziert. Zu diesen Freiheiten zählt auch die Religionsfreiheit. Umstritten ist, wie Religionspolitik und Religionsfreiheit einander zugeordnet sein sollen: (Inwieweit) hat die Politik die freie Religionsausübung der Bürger:innen zu gewährleisten? Wo darf/muss sie Grenzen setzen und ggf. die Freiheit der Bürger:innen gegen religiöse Ansprüche schützen? Was ist Religionsfreiheit und was schützt das entsprechende Recht? Kollisionen mit anderen Freiheitsrechten, u.a. der Meinungs- und der Kunstfreiheit, provozieren gesellschaftliche, politische und rechtliche Auseinandersetzungen.

Einige typische Spannungen lassen sich anhand der Koranverbrennungen in Schweden und Dänemark veranschaulichen, die im Sommer 2023 weit über Skandinavien hinaus für Unruhe gesorgt haben. Zwei Iraker verübten mehrfach, vor der irakischen Botschaft und vor dem Parlament in Stockholm, solche öffentlichen Akte. Sie traten den Koran mit Füßen, ehe sie ihn verbrannten. Für eine der Aktionen wählten sie einen hohen muslimischen Feiertag (Voss 2023); eine weitere Verbrennung wurde vor einer Moschee inszeniert (Naumann 2023). Ähnliche Aktionen wurden aus Dänemark und auch von einheimischen Rechtsextremen berichtet. Ein anderer Aktivist kündigte eine öffentliche Verbrennung einer Tora und einer Bibel an, sagte sie aber kurzfristig ab und forderte stattdessen öffentlichkeitswirksam eine Begrenzung der Meinungsfreiheit (Voss 2023). Tatsächlich waren die Verbrennungsaktionen durch das in Schweden wie in Dänemark weit ausgelegte Recht auf Meinungsfreiheit gedeckt und als Demonstrationen behördlich genehmigt. Im Vordergrund der politischen Debatte standen die Gefahr von Vergeltungsaktionen, die Sicherheit im Land sowie Auswirkungen auf diplomatische und politische Konflikte. Die Reichweite des Rechts auf Meinungsfreiheit wurde eher im deutschsprachigen Raum in der medialen Kommentierung aufgegriffen.

Geht es hier überhaupt um Religionsfreiheit und Religionspolitik? Das Recht auf Religionsfreiheit schützt weder *die Religion* (oder bestimmte Religionen) noch die Unantastbarkeit religiöser Symbole, sondern die Freiheit der Menschen, religiöse Überzeugungen zu haben, zu leben, zu wechseln oder sich davon fernzuhalten bzw. von Staats wegen davon verschont zu bleiben. Wenn Privatpersonen einen Gegenstand, dem religiöse Menschen besondere Bedeutung zuschreiben (ein als heilig erachtetes Buch wie der Koran, ein Bekenntnissymbol wie das Kreuz), öffentlich und mutwillig zerstören, ist das noch kein Angriff auf das Individualrecht auf Religionsfreiheit. Aber die Frage ist damit nicht erledigt. Wenn das Recht auf Meinungsfreiheit gewaltvolle Demonstrationen antireligiösen (antiislamischen,

antijüdischen, antichristlichen) Hasses deckt und entsprechende Praxen uneingeschränkt legitimiert, wird den Gläubigen der angegriffenen Religion die Botschaft vermittelt, dass sie in diesem Land weder ungestört ihrer Religion nachgehen noch wirklich sicher sein können: Das betrifft ihre Religionsfreiheit sehr wohl.

Nicht zufällig wird das Thema in Deutschland anders diskutiert und bewertet als in den skandinavischen Ländern. Bücherverbrennungen sind verboten; das Recht spiegelt die Erfahrung aus der Zeit des Nationalsozialismus, dass es nicht beim Verbrennen von Büchern bleibt, wo antireligiöser oder rassistischer Hass toleriert oder sogar politisch inszeniert wird. Die unterschiedlichen Wahrnehmungen verweisen darauf, dass die Interpretation religionsbezogener Konflikte auch von Kontextfaktoren abhängt. Der Umgang mit Religion und Religionsfreiheit ist auf der Ebene der Rechtsordnung wie auf der Ebene gesellschaftlicher Auseinandersetzung um eigene und fremde Freiheit wie um den Umgang mit widerstreitenden Überzeugungen und Modi des Zusammenlebens auslegungsbedürftig. Das Thema ist konfliktträchtig, weil es tiefe Überzeugungen und Gefühle betrifft. Rechtsordnung und Politik können diese Spannungen nicht ausräumen, aber verbindliche Regeln für den öffentlichen Umgang mit Dissensen und Antipathien setzen.

Dieser Beitrag reflektiert aus einer theologisch-sozialetischen Perspektive den Status der Religionsfreiheit im säkularen Staat und in der weltanschaulich heterogenen Gesellschaft sowie die politische Aufgabe, ein sozial verträgliches Zusammenleben unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Pluralität zu ermöglichen und ggf. zu steuern. Das bedeutet:

- Der Zugang zum Thema ist hermeneutisch und normativ geprägt und unterscheidet sich (auch) dadurch von empirischer Religionsforschung.
- Dem wissenschaftlich-theologischen Hintergrund entsprechend wird auf christlich religiöse und kirchliche Handlungszusammenhänge Bezug genommen.
- Der Kontextualität des Verhältnisses von Religionsfreiheit und Religionspolitik entsprechend, wird auf den bestimmten Kontext europäischer, traditionell christlich, heute aber überwiegend säkular geprägter Gesellschaften Bezug genommen.

Auf die Einleitung (1.) folgen eine Orientierung zum sozialetischen Forschungszusammenhang (2.) sowie Klärungen zu zentralen Begriffen (3.). Eine politisch-ethische Perspektive auf Pluralität und gleiche Freiheit (4.) führt zum Kernabschnitt (5.), in dem Argumente gegen und für eine am Maßstab der Religionsfreiheit ausgerichtete Religionspolitik analysiert wer-

den. Abschließend werden Kriterien für eine demokratieverträgliche, freie Religionsausübung skizziert (6.).

2) Religionsfreiheit und Religionspolitik in sozialetischer Forschung

Sozialetische Forschung zum kirchlich verfassten Christentum und seinem Verhältnis zu Öffentlichkeit, Politik und Staat (Heimbach-Steins 2001; 2005) wurde in den letzten Jahrzehnten v.a. in Auseinandersetzung mit deren ambivalentem Verhältnis zur Freiheit und den Gefahren, die daraus für die Gläubigen erwachsen (Bogner 2022, 500), entwickelt. Sozialetik in der Theologie¹ untersucht normative Selbstverständnisse und Geltungsansprüche – bezogen auf gesellschaftliche und religiöse Praxen, auch auf die Sozialgestalt christlicher Glaubensgemeinschaften – im Hinblick auf innere Kohärenz und Konsistenz, Legitimationsfähigkeit vor der praktischen Vernunft und Kompatibilität mit Standards der Humanität. Sie arbeitet interdisziplinär: Sozialwissenschaftlich, um soziale Gegebenheiten zu verstehen; philosophisch, um ethische Maßstäbe, v.a. die vielfältigen Aspekte von Gerechtigkeit, vernünftig zu plausibilisieren; theologisch-hermeneutisch, um religiöse Deutungsressourcen menschlicher Erfahrungen und bestimmte Perspektiven darauf zu erschließen.

Voraussetzungen für eine fundierte sozialetische Kritik religiöser Institutionen und religiös-politischer Interaktionen wurden u.a. durch soziologische Arbeiten auch innerhalb der Theologie gelegt. Einige Hinweise müssen genügen: Der protestantische Theologe Ernst Troeltsch (1865–1923) erforschte während des Deutschen Kaiserreichs, u.a. in „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (2021 [1912]), die Gestalt kirchlichen Christentums in der sich säkularisierenden modernen Gesellschaft (Graf 2023). In den 1940er Jahren initiierten die Geistlichen Henri Godin und Yvan Daniel im traditionell katholischen Frankreich mit der Studie „La France, pays de mission?“ (Dumont [Hg.] 2014/1943) eine Auseinandersetzung zur gesellschaftlichen Lage des Katholizismus. Der Soziologe Franz Xaver Kaufmann hat mit seinen Studien zur Soziologie des Chris-

1 Gegenstand von Theologie sind per definitionem Bekenntnis, Glaube und Praxen bestimmter religiöser Traditionen. Christliche Theologien beziehen sich auf das konfessionell und kontextuell plurale Christentum. Insofern Theologie das religiöse Bekenntnis, auf das sie sich bezieht, grundsätzlich anerkennt, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften, die sich mit Religion befassen; gleichwohl setzt sie sich kritisch mit dessen Inhalten, normativen Ansprüchen und Legitimationsmustern auseinander. Zum Verständnis von Sozialetik als Theologie vgl. Heimbach-Steins 2022a.

tentums (1979) sowie zur Langzeitdynamik der Säkularisierung seit dem Hochmittelalter (1989) bedeutende Wegmarken für die theologische wie gesellschaftswissenschaftliche Religionsforschung in Deutschland gesetzt. Seit Jahrzehnten wird Säkularisierung als Diagnose, Konzept und Problem-anzeige mit Bezug auf Staat und Gesellschaft methodisch wie inhaltlich kontrovers debattiert (u.a. Casanova 2010; Willems et al. [Hg.] 2013; Pollack/Rosta 2015; Dreier 2018, 19–62). Sozialethische Beiträge fokussieren den sozialen Wandel im modernen Christentum (Gabriel 1992; 2003), Semantik und Verstehensansätze von Säkularisierung sowie zeitdiagnostische Fragen (u.a. Gabriel 2003; Gabriel und Höhn 2008; Höhn 2015). In der Erforschung kirchlicher Ablehnung und Aneignung menschenrechtlicher Geltungsansprüche und speziell der Religions- und Weltanschauungsfreiheit verbinden sich historische und theologisch-ethische Zugänge (u.a. Baumeister et al. [Hg.] 2018; Gabriel et al. [Hg.] 2013; Gabriel et al. 2016; Heimbach-Steins [Hg.] 2014; Hoffmann [Hg.] 2010). Ursachen und Entwicklungen der Auseinandersetzung um (politische) Freiheitsansprüche, besonders um Religionsfreiheit, die den Weg der Kirche in die Moderne sowie ihr Verhältnis zur weltanschaulich pluralen Gesellschaft und zum säkularen Staat bis weit ins 20. Jahrhundert prägen, stehen im Zentrum verschiedener Forschungsprojekte der letzten zwei Jahrzehnte (Heimbach-Steins 2012; Bogner/Heimbach-Steins 2012; Gabriel et al. 2010; Gabriel et al. [Hg.] 2012; Gabriel 2022).

In Debatten um Relevanz und Bewertung von Religion als gesellschaftlichem Faktor und um den Stellenwert der Religionsfreiheit im säkularen demokratischen Staat (exemplarisch: Gerster et al. [Hg.] 2018) treffen sozialethische Ansätze teils konvergent, teils kontrovers auf normative und systematische Ansätze in Rechtswissenschaften bzw. -philosophie (u.a. Dreier 2018) sowie Politikwissenschaften (u.a. Liedhegener/Werkner [Hg.] 2010; Liedhegener/Lots 2017; Willems et al. [Hg.] 2016). Systematisch fokussiert die sozialethische Analyse u.a. Aspekte der Pluralitäts- und Demokratiefähigkeit religiöser Institutionen, normative Muster des Umgangs mit religiöser und weltanschaulicher Pluralität/Heterogenität in der Öffentlichkeit sowie das Verhältnis des (kirchlich verfassten) Christentums zur weltanschaulich heterogenen Öffentlichkeit (Gabriel und Höhn 2008; Heimbach-Steins 2018a; Hilpert 2010). Auseinandersetzungen um konkurrierende Freiheitsansprüche fördern nicht nur im Kontext der religiösen Institutionen, sondern auch in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft Reichweite, Grenzen und Verletzlichkeiten im Umgang mit den Überzeugungen der jeweils Anderen zutage. Unter den Bedingungen gesellschaftlichen Wandels sind Kriterien und Schutzstandards gerechter Freiheitssicherung für alle

zu klären, etwa im Zusammenhang mit Zuwanderung und der Situation religiöser Minderheiten (vgl. u.a. Heimbach-Steins [Hg.] 2017) sowie mit identitätspolitischen Instrumentalisierungen von Religion (Behrensen et al. [Hg.] 2019; siehe in diesem Band die Beiträge von Atwood 2024; Liedhegener/Odermatt 2024).

3) Begriffliche Annäherungen

Religion ist sowohl Quelle individueller Überzeugung als auch ein Faktor des gesellschaftlichen Lebens und als solcher auch Regelungsgegenstand der Politik. Unter diesem Vorzeichen sind drei zentrale Begriffe zu klären:

(1) *Religion* (lat. *religio*) ist als soziales Phänomen durch je *bestimmte* Glaubens- bzw. Überzeugungssysteme sowie zugehörige Praxen definiert, gewinnt in konkreten soziokulturellen, historischen und politischen Kontexten Gestalt und verändert sich mit diesen (Heimbach-Steins 2022b, 319–321). Ebenso verändert sich die Funktion, die Religion in einer Gesellschaft zuerkannt wird. Religiöse Glaubenssysteme erheben einen umfassenden Sinndeutungsanspruch. Sie wollen menschliche Grunderfahrungen und das Ganze der Welt in der Spannung von Immanenz und Transzendenz erschließen, Einsicht in das gute und richtige Leben vermitteln und die Lebensführung der Gläubigen unter einem gemeinsamen Bekenntnis orientieren. Je nach Kontext können religiöse Sinnangebote und sittliche Überzeugungen gesellschaftsgestaltende Kraft entwickeln und in unterschiedlichen Organisationsformen und politischen Kontexten mehr oder weniger machtvoll agieren. Was als Religion Geltung beanspruchen darf, ist schwierig abzugrenzen; Ausgangspunkt ist das Selbstverständnis der Menschen, die ein Bekenntnis vertreten. Wenn es um die Zuerkennung menschenrechtlicher Schutzansprüche geht, muss religiöse Selbstinterpretation an verallgemeinerbaren Kriterien überprüfbar sein. Soweit es um öffentlichen Status und Rechtsansprüche geht, ist dies Materie von Religionspolitik und -recht (vgl. u. a. Dreier 2018, 119–125).

(2) Das geistige Freiheitsrecht der *Religionsfreiheit* (im vollen Umfang: Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit) ist in den internationalen Menschenrechtsverträgen verankert.² Gedanken- und

2 Das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (Art.18) formulierte Recht ist völkerrechtlich verbindlich verankert im Pakt für bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen (Art.18), in einer Reihe von UN-Konventionen, in der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art.9) und der

Gewissensfreiheit, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (*forum internum*) genießen absoluten Schutz; die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübungsfreiheit (*forum externum*) ist im Rahmen der unteilbaren Menschenrechte (also nicht absolut) geschützt. Gegen jeden Zwang in religiösen Dingen geschützt sind die Freiheit des Individuums, einen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren (*positive Religionsfreiheit*), und die Freiheit, keinen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren (*negative Religionsfreiheit*) sowie die Freiheit, das Bekenntnis zu wechseln (Bielefeldt und Wiener 2020, 61–68; 75–79). Positive Schutzansprüche resultieren aus dem Respekt vor der religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung einer Person, u.a. die Freiheit der Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder gemäß eigener Überzeugung und die Freiheit, das religiöse Bekenntnis beziehungsweise die Weltanschauung zu wechseln. Als Jedermann-Grundrecht schützt das Recht auf Religionsfreiheit die positive wie die negative Freiheit jedes Menschen (nicht nur der Staatsbürger:innen) in Bezug auf religiöse und weltanschauliche Überzeugungen, deren öffentliche Bekundung sowie entsprechende individuelle und gemeinschaftliche Praxen. Konflikte um die Vereinbarkeit konkurrierender Freiheitsansprüche sind so zu lösen, dass kein Recht „unter den Tisch fällt“ oder ausgehebelt wird (Heimbach-Steins 2022b, 332–335). Dass ausgleichende Lösungen³ zu finden, nicht trivial ist, zeigt das Beispiel der Bücherverbrennungen (1.).

(3) *Religionspolitik* spiegelt das in einem politischen Gemeinwesen geltende Verständnis und den Stellenwert der Freiheit(srechte). Insofern die Trennung der Sphären von Politik und Religion eine wesentliche Voraussetzung religiöser Freiheit ist (Spieß 2022, 251), brauchen gerade religiös und weltanschaulich heterogene Gesellschaften eine Religionspolitik, die den Umgang mit Religion(en) und religionsbezogenen Fragen ordnet und anderen zivilgesellschaftlichen Handlungsfeldern zuordnet (Spieß, 2022, 253–255; siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener 2024). Verfassungen, die – wie das deutsche Grundgesetz – Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 GG; zum verfassungsgeschichtlichen Hintergrund: Dreier 2018, 63–94) garantieren, verpflichten den Staat auf einen „fairen, diskriminierungsfreien Umgang[] mit religiöser und weltanschau-

EU-Grundrechte-Charta (Art.10). Als Grundrecht ist es Bestandteil zahlreicher moderner Staatsverfassungen.

3 Juristen sprechen von praktischer Konkordanz. Der fairen Gleichbehandlung religiöser Minderheiten dient das in der amerikanischen Rechtsprechung entwickelte Prinzip der *reasonable accomodation*. Es erfordert komplexe Abwägungen, nach denen besondere Bedarfslagen festgestellt und als (unter vergleichbaren Umständen) verallgemeinerbar ermittelt werden (Bielefeldt und Wiener 2020, 88–93).

licher Vielfalt“ (Bielefeldt 2007, 76). Dementsprechend ist der Staat zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet (Dreier 2018, 95–139) und muss sich religiöser wie antireligiöser Parteilichkeit enthalten. Positiv wird diese Haltung als „respektvolle[] Nicht-Identifikation“ (Bielefeldt 2007, 77–80) umschrieben. Der liberale Grundrechtsstaat ist in einem normativen Sinne säkular und gerade nicht in einem weltanschaulichen Sinne *säkularistisch* (Heimbach-Steins 2018b, 252f.).

4) Pluralität und gleiche Freiheit – politisch-ethische Herausforderungen

Das religiöse Bekenntnis ist eine höchst persönliche Angelegenheit. Aber es hat eine soziale, politisch relevante Außenseite: Religion ist keine „Privatsache“ (Schuppert 2017, 136–140). Die Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen, ihrer Praxis- und Organisationsformen kann sozial verträglich gelebt werden, wenn die individuellen Freiheiten für alle weitestmöglich gesichert und einander zugeordnet werden. Dann können auch weltanschauliche Konflikte positive Kräfte für das Zusammenleben in der freiheitlichen Demokratie freisetzen. Bestrebungen, religiöse Überzeugungen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, und erst recht (gewaltsame) Bestreitungen ihres Daseinsrechts negieren hingegen den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit. Sie gefährden einen sozial verträglichen Umgang mit weltanschaulichen Spannungen ebenso wie religiöse oder weltanschauliche Hegemonie-Bestrebungen und identitätspolitische Instrumentalisierungen von Religion dies tun.

Für das Beispiel der Koranverbrennungen bedeutet das: Gläubige können sich nicht unmittelbar auf ihre Religionsfreiheit berufen, wenn sie (verständlicherweise) am respektlosen Umgang mit dem ihnen heiligen religiösen Buch Anstoß nehmen. Religionsfreiheit verbietet weder antireligiösen Hass noch Blasphemie (von Beyme 2018). Verletzung religiöser Gefühle ist kein Verstoß gegen das Recht auf Religionsfreiheit. Wenn aber der Staat das Recht auf Meinungsfreiheit *absolut* verteidigt und dies auf Kosten der Sicherheit und der freien Religionsausübung religiöser Bürger:innen geht, ist deren positive Religionsfreiheit betroffen. Der Staat agiert dann nicht weltanschaulich neutral, sondern i.S. eines weltanschaulichen Säkularismus und leistet faktisch der Missachtung religiöser Freiheit Vorschub.

Praktische wie theoretische Bestrebungen legitimer Vielfalt, Homogenisierungs- oder Dominanzstreben religiöser oder säkularer Überzeugungssysteme fordern den Staat als Garanten gleicher Freiheitsrechte auch in

Bezug auf die Religions- und Weltanschauungsfreiheit heraus. Nicht nur partikulare religiöse Überzeugungen, sondern auch anti-religiöse Weltanschauungen sind ggf. auf ihre Verträglichkeit mit den gleichen Freiheitsansprüchen aller zu prüfen. Entsprechende Kriterien müssen in einer freiheitlichen Gesellschaft nachvollziehbar und transparent angewandt werden (z.B. in Gerichtsverfahren). Diskriminierung aus Gründen der religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung ist ebenso ungerecht wie Ungleichbehandlung aus Gründen des Geschlechts, der sexuellen Identität oder der ethnischen Zugehörigkeit. Bestreitungen des individuellen Rechtes auf Religionsfreiheit stellen daher den demokratischen Staat vor die Frage, ob und wie er die Menschenrechte im Allgemeinen und die Religionsfreiheit im Besonderen zu garantieren vermag, ob und wie Freiheit als Grundlage politischer Partizipation und funktionierender demokratischer Willensbildung tatsächlich gelebt werden kann. Das Verhältnis von Religionsfreiheit und Demokratie ist ein *Spezialfall* dieser grundlegenden Herausforderung.

5) Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der Religionspolitik freiheitlicher Demokratien – Diskussion

Moderne Demokratien sind typischerweise weltanschaulich und religiös heterogen. In jüngster Zeit erstarken in vielen Ländern Europas demokratieskeptische, teils offen antidemokratische, teils faschistische politische Kräfte. Nationalistisch-identitätspolitische Interessen verbünden sich, auch auf Regierungsebene (z.B. in Ungarn und in, Italien), mit konservativen religiösen Kräften (Behrens et al. [Hg.] 2019; Hennig und Weiberg-Salzman [Hg.] 2021). Zudem fordern ethnische wie religiöse Heterogenität und die Unvertrautheit vieler Zugewanderter mit politischen und gesellschaftlichen Standards europäischer Demokratien die Integrationsfähigkeit und den Zusammenhalt demokratischer Gesellschaften heraus. Prekäre Zugehörigkeits- und Partizipationsansprüche sowie die Herausforderungen ethnischer, religiöser und geschlechtlicher Vielfalt nehmen eingespielten demokratischen Verfahren die Selbstverständlichkeit und nähren ideologisch aufgeladene öffentliche Debatten und zuweilen Zweifel an dem menschenrechtlichen Stellenwert der Religionsfreiheit. Religionspolitik ist zu einem gewichtigen gesellschaftlichen Streitthema geworden: Taugt das Recht auf Religionsfreiheit als normativer Maßstab staatlicher Religionspolitik – und wie (weit) soll es gefasst werden? Welche Gründe sprechen gegen, welche für die Verteidigung legitimer Präsenz religiöser Pluralität in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit?

5.1) *Contra: Religion als „Störfaktor“*

Religion *kann* ein gesellschaftlicher „Störfaktor“ sein. Daraus wird zuweilen gefolgert, sie sei nicht förderlich für demokratische Gesellschaften und deshalb in die Privatsphäre zu verweisen.

(1) „Religion ist nicht kompatibel mit weltanschaulichem Pluralismus.“

Die Auffassung, öffentliche Präsenz von Religion sei mit dem weltanschaulichen Pluralismus moderner Gesellschaften sowie mit Standards demokratischer Verständigung nicht verträglich, wird mit dem religiösen Wahrheitsanspruch begründet: Wer selbst den Zugang zur Wahrheit zu besitzen glaubt, müsse deren Geltungsanspruch *unbedingt* verteidigen und könne deshalb konkurrierenden Geltungsansprüchen weder Toleranz noch Anerkennung zollen. Verzicht auf die Behauptung von Geltungsansprüchen – als Voraussetzung für kompromissartige demokratische Entscheidungsprozesse – sei unmöglich (vgl. u.a. Ladeur und Augsburg 2007).

Es gibt Positionen, die Anlass zu solchen Einschätzungen geben, u.a. in Bezug auf *religiöse Moralerwartungen*, etwa Kontroversen um den Schutz des ungeborenen Lebens. Konkurrierende Geltungsansprüche sowie partikuläre Begründungsmuster prallen teils unversöhnlich aufeinander; das gilt allerdings nicht nur für religiös begründete Ansprüche. In Bezug auf Geltungsansprüche ist zu unterscheiden zwischen (a) der Wahrheits-Behauptung für eine partikuläre (ggf. nicht mehrheitsfähige) Position und (b) dem Anspruch, dieser partikulären Überzeugung politisch Geltung zu verschaffen. Solange die wechselseitige Anerkennung im gesellschaftlichen Diskurs nicht verletzt wird, gibt es in einer freiheitlichen Gesellschaft keinen guten Grund, religiösen oder anderen partikularen Positionen das Recht auf Artikulation und Gehör zu verweigern, auch wenn Teile der Bevölkerung an den Inhalten Anstoß nehmen (Heimbach-Steins 2012, 139–180). Jegliche Position gleich welcher geistigen Provenienz, die im öffentlichen Streit Plausibilität beansprucht, muss sich argumentativ ausweisen. Gesellschaftliche Kontroversen um (Schutz-)Standards des sozialen Zusammenlebens können in der Erarbeitung und Akzeptanz politischer Regelungen (Gesetzgebungen) auf allen Seiten Erkenntnisfortschritte herbeiführen. Weder religiöse Akteure noch Vertreter:innen sonstiger weltanschaulicher Überzeugungen können aber erwarten, dass politische Entscheidungen die eigene partikuläre Position „eins zu eins“ abbilden. Nach demokratischen Regeln erarbeitete Ergebnisse fairer Kompromissbildung (Heimbach-Steins 2022c) sind von Andersdenkenden zu respektieren. (Nicht nur) in religiö-

sen Bekenntniszusammenhängen gibt es Menschen, die ihre Überzeugung fanatisch und intolerant behaupten. Die *pauschale* Unterstellung der Intoleranz gegenüber (einer) Religion ist jedoch selbst eine ideologische und intolerante Behauptung. Sie wird einer unvoreingenommenen Prüfung der angegriffenen Traditionen, religiösen Praxen und Bekenntnisrichtungen in der Regel nicht standhalten.

(2) „Religionsfreiheit verträgt sich nicht mit Geschlechtergerechtigkeit.“

Diese verbreitete Einschätzung basiert auf konkreten Konflikterfahrungen. Sie wird genährt durch starke, in unterschiedlichen religiösen Traditionen oder Lehrsystemen wurzelnde Normerwartungen, die eine asymmetrische, Frauen benachteiligende Ausgestaltung sowie moralische Lenkung von Geschlechterrollen und Geschlechterverhältnissen fordern, und durch die Tatsache, dass Missachtung diverser Geschlechtsidentitäten und sexueller Orientierungen sowie moralische Diskriminierung entsprechender Lebensformen häufig, wenngleich keineswegs exklusiv, religiös begründet werden. Einige Konfliktfelder seien erwähnt: Seit den 1970er Jahren wird in vielen europäischen Gesellschaften, aber z.B. auch in den USA (Haker 2020, 71–90), um die rechtliche Normierung der Abtreibung gestritten; v.a. konservative christliche Stimmen aus unterschiedlichen Konfessionen ziehen vehement gegen liberale Regelungen zu Felde; «Lebensschutz» (für das ungeborene Leben) und «sexuelle Selbstbestimmung» (der Frau) prallen als einander ausschließende Ansprüche aufeinander. Etwa seit Beginn der 2000er Jahre hat die Öffnung des Rechtsinstituts der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare («Ehe für alle») für heftige gesellschaftliche Auseinandersetzungen gesorgt; vielfach wird sie aus religiösen Gründen abgelehnt (vgl. zur katholischen Debatte um Homosexualität und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften Goertz [Hg.] 2015). In den letzten Jahren, in Deutschland v.a. seit dem Urteil des BVerfG zum Personenstandsrecht⁴ (2017) bilden Anerkennungsbegehren von Personen mit diverser geschlechtlicher Identität einen weiteren Kristallisationspunkt der öffentlichen Auseinandersetzung. Aber auch die Rechtsstreitigkeiten um das islamische Kopftuch und andere religiös konnotierte Kleidervorschriften werden als Belege für die angenommene Unvereinbarkeit von Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit bzw. Geschlechtergleichstellung ins Feld geführt. Die Beispiele zei-

4 Das Urteil des Deutschen Bundesverfassungsgerichts zum sog. „Dritten Geschlecht“ (BVerfGE 147, 1 [2017]) hat den Gesetzgeber verpflichtet, im Personenstandsrecht eine Möglichkeit zur Repräsentation diverser Geschlechtsidentitäten zu schaffen.

gen: Es geht um beachtliche Spannungen, aber auch um sehr unterschiedlich gelagerte Konflikte (vgl. Holzleithner 2023; siehe in diesem Band der Beitrag von Pezzoli-Olgiati 2024) – genaues Hinschauen ist unerlässlich.

Die verbreitete Annahme, Religionsfreiheit stünde als solche im Gegensatz zu «den Menschenrechten», verkennt oder ignoriert den Charakter der Religionsfreiheit als ein «Menschenrecht der ersten Stunde» (Holzleithner 2023: 103). Das zu unterstreichen ist in zweifacher Hinsicht zentral: Zum einen rechtfertigt die Berufung auf die Religionsfreiheit gerade nicht *jedes* Interesse, religiöse Geltungsansprüche um- bzw. durchzusetzen: «Religionsfreiheit schützt *zwangsfreie religiöse Praxis*.» (Bielefeldt/Wiener 2020: 110). Das schließt bestimmte Praxen (z.B. Kinderehen oder Zwangsverheiratungen) ebenso aus wie die staatliche Auferlegung bestimmter religiöser Ansprüche, etwa aufgrund «eines staatlich durchgesetzten religiösen Familienrechts» (Bielefeldt/Wiener 2020: 111). Zugleich schützt die Religionsfreiheit als Freiheitsrecht der Person aber keineswegs nur liberale Auffassungen (sei es zu Fragen des Geschlechterverhältnisses oder zu anderen Angelegenheiten des Zusammenlebens), sondern auch solche, die meinen, feministisch-emanzipatorische Ansprüche oder gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften aus religiösen Gründen ablehnen zu müssen. Auch diese dürfen öffentlich artikuliert, auch für diese darf *gewaltfrei* geworben werden. Zum anderen verbietet sich eine abstrakte Hierarchisierung von Freiheitsansprüchen zu Lasten der Religionsfreiheit, die manchmal behauptet wird, wenn es darum geht, schwierige Konflikte zwischen Gleichstellungsanliegen und Religionsfreiheit zu lösen. Es ist «nicht legitim [...], einen der menschenrechtlichen Gesichtspunkte schon im Vorfeld dadurch preiszugeben, dass man sich an einer abstrakten Hierarchie der Rechte orientiert; denn für alle Menschenrechte gilt gleichermaßen, dass sie letztlich ‘unveräußerlich’ sind.» (Bielefeldt/Wiener 2020: 113). Es ist also jeweils sehr genau zu ergründen, was empirisch gesehen «Sache ist» und welche normativen Ansprüche miteinander im Konflikt liegen und korreliert werden müssen. Die Fäden sind nicht immer leicht zu entwirren; es gilt zu differenzieren, welche individuellen Anliegen tangiert sind, welche öffentlichen Instanzen mit welchen Handlungsspielräumen vermittelnd agieren *können*, um alle legitimen Ansprüche möglichst weitgehend in Geltung zu setzen (vgl. Bielefeldt/Wiener 2020: 112–115), und wo staatliche Gewalt intervenieren *muss*, um der Bestreitung bzw. Missachtung bestimmter menschenrechtlicher Ansprüche Einhalt zu gebieten. Im Sinne des Neutralitätsgebotes darf staatliche Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht partikulare religiöse Normierungen sexueller und geschlechtsbezogener Praxen zu Lasten der Lebbarkeit religiöser wie geschlechtlicher Pluralität verallge-

meinern; ebenso wenig ist es aber Aufgabe des Staates, starke religiöse Überzeugungen – auch zu Fragen von Sexualität und Geschlecht – aus der Öffentlichkeit auszuschließen (vgl. Holzleithner 2023: 110–111).

Schließlich ist damit zu rechnen, dass zwischen Ansprüchen aus dem Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und Ansprüchen der Geschlechtergleichstellung Synergieeffekte entstehen können, «schlicht deshalb, weil es in beiden Bereichen um menschliche Entfaltung geht» (Holzleithner 2023: 104). So kann für Angehörige religiöser Minderheiten, z.B. für muslimische Frauen in stark traditionsgebundenen migrantischen Diasporagemeinden, die Inanspruchnahme eigener Freiheitsrechte zugleich religiös und geschlechtsspezifisch befreiend wirken. Auch im Bereich der Verfolgungsgründe, die den Anspruch auf Asyl begründen, können Synergien zwischen Religionsfreiheit und Geschlechtergleichheit/-gerechtigkeit Bedeutung gewinnen (Holzleithner 2023: 104–106). Nicht zuletzt spielt solche positive intersektionale Verstärkung auch im *innerreligiösen* Ringen um Anerkennung von Freiheitsansprüchen eine Rolle (vgl. u.a. Bielefeldt/Wiener 2020: 115–119): Im Horizont von Diskriminierungserfahrungen einerseits, freiheitsrechtlichen Maßstäben andererseits reklamieren gläubige Frauen sowie Angehörige geschlechtlicher und sexueller Minderheiten ihr Recht auf religiöse Freiheit, um sich von einengenden Geschlechternormen eines patriarchalen Religionsverständnisses zu distanzieren oder auch aktiv zu emanzipieren, indem sie sich nicht gegen ihre Religion wenden, sondern deren Traditionen kritisch lesen und in einer subversiven Aneignung deren inhärente Freiheitspotentiale entdecken (siehe in diesem Band der Beitrag von Pezzoli-Olgiati 2024, die diese Dynamik am Beispiel der literarischen Bearbeitung bei M. Atwood reflektiert).

- (3) „Religiöse Akteure beanspruchen Religionsfreiheit, um ihre Privilegien zu verteidigen.“

Wenn religiöse Organisationen für Religionsfreiheit eintreten, wird ihnen zuweilen unterstellt, nur eigene Privilegien zu verteidigen. Anlass dazu ist gegeben, wenn religiöse Akteure nur auf die (eigene) positive Religionsfreiheit rekurrieren, um die Rechte ihrer Gläubigen und die Freiheit der eigenen Organisation zu reklamieren. Gemessen am Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist das defizitär und begünstigt den Verdacht, eine Sonderstellung aufgrund des eigenen Geltungsanspruchs behaupten zu wollen (was zum erstgenannten Einwand zurückführt).

Dass Religionsgemeinschaften danach streben, Voraussetzungen für die gemeinschaftliche Religionsausübung ihrer Gläubigen zu schaffen, widerspricht hingegen nicht dem Individualrecht auf Religionsfreiheit, denn daraus lassen sich bestimmte korporative Freiheiten ableiten. Die menschenrechtlich geschützte gemeinschaftliche Religionsausübung umfasst etwa den Bau von Gotteshäusern und die Möglichkeit, religiöse Unterweisung anzubieten. Religiöse Gemeinschaften können dafür legitimer Weise das Recht auf Religionsfreiheit ihrer Gläubigen geltend machen. Die umfassende Achtung der Religionsfreiheit ist kein Privileg, sondern ein Recht. Es impliziert eine reziproke moralische⁵ Verpflichtung, gleiche Ansprüche für die Gläubigen anderer Bekenntnisse sowie auch konkurrierende Ansprüche, sei es aus der negativen Religionsfreiheit, der Meinungs- oder Kunstfreiheit, anzuerkennen.

(4) „Religion begünstigt die Entwicklung von Parallelgesellschaften.“

Zugewanderte Religion wird als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die demokratische Kultur gesehen, insofern sie sogenannte „Parallelgesellschaften“ (vgl. Leibold et al. 2006) begünstige. Die „polemische Metapher“ (Nagel 2012, 12) steht für den Einwand, eingewanderte Bevölkerungsgruppen schotteten sich über ihre Religion von der Aufnahmegesellschaft ab.

Religion kann, zumal in einer fremden, wenig diversitätsfreundlichen Umgebung, Identitätsvergewisserung und Beheimatung unterstützen. Sie kann Medium der *Integration* sein, wenn sie zum einen Neuzugewanderte mit Gleichgesinnten und Menschen aus der gleichen Herkunftsregion zusammenführt, zum anderen Wege sozialer Integration innerhalb und über die religiöse Gemeinschaft hinaus eröffnet. Sie kann der *Distinktion* dienen, wenn die Aufnahmegesellschaft als wenig integrativ und/oder das Fremde als bedrohlich erfahren wird (das gilt nicht nur für Zugewanderte, sondern auch für „Eingesessene“). Zur *Desintegration* trägt sie bei, wenn sie zur (politischen) Einflussnahme auf „Auslandsgemeinden“ benutzt wird⁶, wenn radikale Kräfte das Bedürfnis nach Beheimatung und/oder Abgrenzung politisch instrumentalisieren und unter dem Schutz der Religion Radikalisierung betreiben (siehe in diesem Band der Beitrag von Liedhegener/Saal

5 Sie ist nicht identisch mit einer Rechtspflicht.

6 Vgl. die Strategie der Türkischen Religionsbehörde Diyanet, die über ihren Ableger in Deutschland DITIB seit Jahren auch politisch Einfluss auf die türkischstämmige Bevölkerung in Deutschland nimmt.

2024), aber auch, wenn Abschottungstendenzen in der eingesessenen Bevölkerung religiös verbrämt werden. Solche Tendenzen sind (ob im Umfeld mancher Moscheegemeinden oder in rechtspopulistischen Kreisen) zu kritisieren. In bestimmten Fällen fordern sie den Rechtsstaat zum Handeln heraus. Sie sind aber ebenso wenig ein Argument gegen eine freiheitliche Religionspolitik wie die Agitation radikaler Parteien ein Argument gegen demokratische Strukturen ist.

Der demokratische Staat und die zivilgesellschaftlichen Kräfte sind herausgefordert, desintegrativen Dynamiken sowie ideologischen Abschottungstendenzen, die durch rechtspopulistische Kräfte, auch unter Inanspruchnahme religiöser Versatzstücke, vorangetrieben werden (vgl. u.a. Strube 2019; Püttmann 2019; Behrens und Heimbach-Steins 2020), aktiv entgegenzuwirken. Der generalisierte Verdacht, (zugewanderte) Religion begünstige die Bildung von Parallelgesellschaften, spiegelt und nährt ein problematisches Bild von „geschlossenen“ kulturellen Räumen und trifft pauschal keineswegs die Wirklichkeit von religiösen Migrantengemeinden (Nagel 2017; Schmid 2017). Desintegrative Tendenzen sind nicht einseitig der (bzw. einer bestimmten) Religion zur Last zu legen, sie markieren vielmehr ein umfassenderes gesellschaftspolitisches Problem. Insofern Religion Bedeutung für Integrationsprozesse hat, erfordert die Schnittstelle von Integrations- und Religionspolitik besondere Aufmerksamkeit.

5.2) *Pro: Religionsfreiheit als religionspolitischer Kompass*

Argumente für eine am Recht auf Religionsfreiheit Maß nehmende Religionspolitik negieren die vorhandenen Konfliktpotentiale nicht. Sie rechnen aber mit der Möglichkeit, dass die Förderung religiöser Freiheit der freiheitlichen Demokratie eher zugutekommt als eine Politik, die Religion marginalisieren bzw. die Religionsausübung in die Privatsphäre verbannen möchte.

- (1) Religionsfreiheit ermöglicht und schützt öffentliche Kontroversen um Fragen des Zusammenlebens.

Das Grundrecht auf Religionsfreiheit verpflichtet den Staat, den öffentlichen Raum so zu ordnen, dass religiöse und nicht-religiöse Menschen ihre Überzeugungen individuell und gemeinschaftlich leben können. Es sichert den Anspruch auf Artikulation religiöser und weltanschaulicher Positionen und ermöglicht so den Austausch zwischen divergierenden, konkurrie-

renden oder einander widersprechenden Überzeugungen im öffentlichen Raum. Auf dieser Grundlage kann Religion ihr gesellschaftliches Potential als Wertegenerator entfalten. Religiöse Menschen- und Weltbilder können in gesellschaftsethischen Kontroversen Impulse setzen, die Nachdenklichkeit auslösen, irritieren und konstruktiv zur Bearbeitung gesellschaftlicher Konflikte beitragen. Menschen treten u.a. aus religiöser Motivation, auch in interreligiösen Allianzen und in Kooperation mit säkularen Kräften, für ethische Werte und Ziele ein, kritisieren z.B. einseitig nutzenorientierte Einstellungen und Erwartungen, machen Gerechtigkeitsmaßstäbe (etwa im Umgang mit Migration und Flucht) geltend, engagieren sich für Frieden und ökologieverträgliche Lebensstile und eine nachhaltige Klimapolitik (siehe in diesem Band der Beitrag von Glaab 2024). Das Recht auf Religionsfreiheit ermöglicht es religiös überzeugten Bürger:innen, Bewegungen und Mandatsträger:innen, religiös inspirierte Sichtweisen in demokratische Prozesse öffentlich einzubringen (Dreier 2018, 109–112). Sie repräsentieren bestimmte Facetten gesellschaftlicher Vielfalt, die zu differenzierten Entscheidungsprozessen und zum Ausloten konkreter ethischer Grenzen des in Mehrheitsentscheidungen Abstimmbaren (v.a. in Bezug auf den Schutz der Menschenwürde) beitragen. Rechte und Anliegen besonders verletzlicher Gruppen der Gesellschaft zu stärken sowie anwaltlich für Personen(gruppen) einzutreten, die von demokratischen Entscheidungen betroffen sind, ohne Möglichkeiten der Beteiligung zu haben, wird nicht zuletzt durch religiös geprägte Überzeugungen unterstützt.

(2) Religionsfreiheit erfordert und ermöglicht ein plurales Angebot im Erziehungs-, Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen.

Das Recht auf freie Religionsausübung ermöglicht es, dass religiöse Akteure zum Erziehungs- und Bildungswesen, zur sozialen Infrastruktur sowie zu den Institutionen der Gesundheitsversorgung beitragen. Indem der Staat diese Möglichkeiten eröffnet und strukturell fördert, anstatt die Aufgaben zu monopolisieren, entlastet er sich partiell im Einklang mit dem Subsidiaritätsprinzip. Zugleich trägt er seiner (u.a. aus dem Recht auf Religionsfreiheit erwachsenden) Verantwortung Rechnung, ein plurales Angebot vorzuhalten, damit die Bürger:innen Angebote wählen können, die zu ihren Überzeugungen passen, und Eltern ihr Recht⁷ wahrnehmen können, in echter Wahlfreiheit über die weltanschauliche Ausrichtung der Erziehung

7 Vgl. u.a. Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte Art. 18 (4); EU-Grundrechte-Charta Art. 14 (3).

und Bildung ihrer Kinder selbst zu entscheiden. Qualitätssicherung und -kontrolle der Angebote religiöser und weltanschaulicher Trägerorganisationen obliegen staatlicher Rahmenverantwortung. Die Bandbreite von Angeboten in Trägerschaft religiöser bzw. weltanschaulicher Akteure muss mit der religiös-weltanschaulichen Pluralisierung der Gesellschaft korrelieren. Wenn durch „Konservierung“ eines bestimmten *status quo* Quasi-Monopole entstehen, die der veränderten religiösen Struktur der Bevölkerung nicht mehr entsprechen, oder wenn nur „alteingesessene“ religiöse Akteure im Erziehungs- und Bildungswesen Ressourcen und Infrastrukturen vorhalten (können), religiösen Minderheiten aber keine vergleichbaren Optionen eröffnet werden, droht die freie Religionsausübung in Schieflage zu geraten.

(3) Religionsfreiheit bildet ein Korrektiv gegen politische Instrumentalisierung von Religion.

Dass religiöse Überzeugungen politisches Engagement *motivieren* können, kommt einer lebendigen Demokratie zugute. Gegen die sich in ganz Europa verstärkenden, freiheitsgefährdenden Tendenzen zur identitätspolitischen Beanspruchung von Religion (siehe in diesem Band der Beitrag von Liedhegener/Odermatt 2024) bildet das in nationalen Verfassungen und Europäischen Menschenrechtsverträgen verankerte Recht auf Religionsfreiheit ein Korrektiv und eine Berufungsinstanz. Politische Instrumentalisierung von Religion zeigt sich auch am Beispiel der Koranverbrennungen: Nicht nur die Demonstranten instrumentalisierten religiöse Symbolik zu politischen Zwecken, auch der türkische Präsident Erdogan machte sich die Tatsache, dass Schweden die antiislamische Propaganda nicht unterbunden hat, in seiner Verzögerungsstrategie gegen den NATO-Beitritt des skandinavischen Landes zunutze.

Für eine freiheitliche Demokratie sind die rechtlichen Sicherungen *gleicher* Freiheit umso wichtiger, je lauter diese bestritten wird. Allerdings genügt der rechtliche Rahmen allein nicht. Es braucht gesellschaftliche Anstrengungen, um das Bewusstsein für die Fragilität von wechselseitigem Respekt und der Anerkennung von Pluralität in freier und öffentlicher Kommunikation zu schärfen. Religiöse Akteure können dazu durch soziales und gesellschaftspolitisches Engagement, durch Bildungsarbeit und ethische Bewusstseinsbildung selbst beitragen, sofern sie über gesellschaftliche, rechtlich gesicherte Handlungsspielräume verfügen und nicht ihrerseits den religiösen Freiheitsanspruch verkürzt vertreten (Heimbach-Steins 2018a). Zugleich können sie selbst in die Kritik geraten, wenn sie in ihren Normen und/oder ihren institutionellen Praxen den Grundsatz gleicher

Freiheit negieren oder unterlaufen, wie dies vielfach im Bereich der Geschlechterbeziehungen der Fall ist.

(4) Religionsfreiheit konstituiert einen öffentlichen Raum für die Kritik religiöser Organisationen und Praxen durch die Öffentlichkeit.

Die Religions(ausübungs)freiheit sichert das öffentliche Erscheinen-Können von Religion *und* die Möglichkeit, religiöse Überzeugungen und religiöse Institutionen *in der und durch die Öffentlichkeit* kritisch zu begleiten. Unbeschadet des Selbstbestimmungsrechtes der Religionsgemeinschaften werden Demokratie- und Pluralitätsfähigkeit sowie die Rechtskonformität religiöser Akteure damit ständig auf den Prüfstand gestellt.

Veränderungen kommen in religiösen Institutionen erfahrungsgemäß am ehesten durch öffentliche Kritik und nicht selten erst aufgrund gerichtlicher Überprüfungen in Gang. So hatten verschiedene (höchst-)gerichtliche Verfahren der letzten Jahre die legitime Reichweite von Anforderungen zu klären, die religiöse Tendenzbetriebe an die Loyalität von Mitarbeitenden stellen.⁸ Beide großen Kirchen in Deutschland mussten ihre internen dienstrechtlichen Anforderungen nachjustieren.⁹ Besonders drastisch belegen die Skandale um sexualisierte Gewalt gegen Minderjährige durch Priester und Ordensmänner in der katholischen Kirche und der andauernde, zähe Prozess der rechtlichen und der innerinstitutionellen Aufarbeitung die grundlegende Einsicht, dass religiöse Institutionen die kritische Öffentlichkeit als Korrektiv brauchen (Dreßing et al. 2018; Frings et al. 2022).

Eine Verdrängung von Religion aus der Öffentlichkeit wäre angesichts der Ambivalenzen, die sich in religiösen Institutionen zeigen¹⁰, kontrapro-

8 So hat ein Grundsatzurteil des deutschen Bundesarbeitsgerichts vom 20. Februar 2019 nach einem fast zehn Jahre andauernden Rechtsstreit und einem Urteil des EuGH (<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=205521&pageIndex=0&doclang=DE&mode=req&dir=&occ=first&part=1>; letzter Zugriff: 16.05.2019) die Kündigung eines katholischen Chefarztes durch seinen Arbeitgeber, ein katholisches Krankenhaus in Düsseldorf, aufgrund seiner Wiederheirat nach Scheidung für unwirksam erklärt.

9 In der katholischen Kirche hat sich dies in der am 22.11.2022 beschlossenen neuen „kirchlichen Grundordnung“ niedergeschlagen (Röser 2023).

10 Es ist keine Verharmlosung der Skandale in der katholischen Kirche darauf hinzuweisen, dass sexualisierte Gewalt gegen Kinder und Jugendliche sowie gegen abhängige Erwachsene kein Spezialproblem dieser religiösen Institution ist. Die durch einzelne kirchliche Verantwortungsakteure initiierte Veröffentlichung des Missbrauchs hat zur Enttabuisierung des Themas beigetragen und nicht nur für die Kirche, sondern gesamtgesellschaftlich den längst überfälligen Aufarbeitungsdruck erst bewirkt.

duktiv. Denn das zu Kritisierende würde damit aus dem Raum öffentlicher Kritik ausgeschlossen. Zumindest aus diesem Grund sollten auch Positionen, die Religion und Religionsausübung skeptisch gegenüberstehen, für Religionsfreiheit eintreten.

6) Fazit und Ausblick

Mit dem Recht auf Religionsfreiheit hat dieser Beitrag nur eine, allerdings grundlegende, Frage der Religionspolitik liberaler Demokratien erörtert, nämlich ob – und ggf. unter welchen Bedingungen – die Anerkennung dieses Rechts einschließlich der freien Religionsausübung dem Anspruch der freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft entspricht. Die vorgestellten Überlegungen legen es nahe, die Frage grundsätzlich positiv zu beantworten. Dieses Votum ist durch einige normative Kriterien zu präzisieren.

Vorausgesetzt wurden folgende *Grundannahmen*:

- Religion und Weltanschauung sind Ressourcen individueller und kollektiver Identität, lebensweltlicher Orientierung und Positionierung in Geschichte und Gesellschaft. Dazu selbstbestimmt, in Freiheit, Stellung nehmen zu können, ist eine wesentliche Dimension menschlicher Selbstverwirklichung und deshalb menschenrechtlich schützenswert.
- Die liberale Demokratie als Lebens- und Gesellschaftsform gründet auf dem Anspruch, individuelle Freiheit(en) *für alle* zu schützen und einander gerecht und sozialverträglich zuzuordnen. Wachsende weltanschauliche und religiöse Pluralität/Heterogenität fordern die politische Verwirklichung dieses Anspruchs heraus.
- Religiöse Akteure unterliegen den gleichen Regeln wie alle anderen Werte generierenden und repräsentierenden sozialen Akteure. Spezifische Freiheitseinschränkungen sind nur rechtfertigungsfähig, wenn dies zur gerechten Wahrung der Gesamtheit der Freiheiten aller unerlässlich ist.

Folgende Kriterien für Demokratieverträglichkeit und deren Grenzen bauen darauf auf:

- Dass religiöse Überzeugungen mit konkurrierenden Überzeugungen konfliktieren können, ist an sich kein legitimer Grund zur Beschneidung der Religionsfreiheit. Konflikte rechts- und sozialverträglich auszutragen, fordert von allen Beteiligten, die Träger:innen konkurrierender Überzeugungen als gleiche Rechtssubjekte anzuerkennen. Wenn dieser Anspruch eklatant verletzt wird, ist der Staat als Garant der Rechte gefordert. Dass

es kontextspezifisch unterschiedliche Auffassungen über die Grenzen des Zulässigen gibt, wurde am Beispiel der Koranverbrennungen angesprochen.

- Überzeugungen, die ihre Träger dazu verleiten, andersdenkenden Menschen gleiche Rechte abzuspochen und ihnen den Respekt als Gleiche in der Praxis zu verweigern, gefährden das Fundament des freiheitlichen Zusammenlebens. Anzunehmen, dass solche Überzeugungen nur „im Herzen“ wirken, ihre Träger:innen gleichwohl gänzlich und dauerhaft regelkonform agieren, erscheint unrealistisch. Fanatismus (gleich ob religiöser oder sonstiger Provenienz), praktizierte Intoleranz und Gewalt gegen Andersdenkende/-glaubende delegitimieren den eigenen Freiheitsanspruch, insofern sie die Freiheit der Anderen untergraben und konkret gefährden.
- Rechtlich verankerte Ansprüche religiöser Akteure/Organisationen sind keine Privilegien – auch dann nicht, wenn die religiös-weltanschauliche Lage einer Gesellschaft heterogener wird und weitere Akteure gleiche Ansprüche geltend machen. Etablierte Rechtsansprüche aus der Religionsfreiheit zu wahren und, in Relation zum gesellschaftlichen und religiösen Wandel, ggf. Rechte neu auf den Plan tretender religiöser Akteure zu identifizieren und zu etablieren, obliegt dem Gesetzgeber. Weil Rechtsordnungen dynamisch mit dem Gesellschaftswandel interagieren, kann es sinnvoll und notwendig sein, mit Rechtsträgern über Reichweite und Wahrnehmung der Religionsausübungsfreiheit sowie korporativer Rechte aus der Religionsfreiheit (z.B. im Hinblick auf den Religionsunterricht) in Austausch zu treten und ggf. kontextadäquate Anpassungen zu erarbeiten. Religionsgemeinschaften/Kirchen selbst sind gut beraten, die eigenen Freiheitsspielräume nicht starr zu behaupten, sondern sich im Rahmen ihrer verbrieften Ansprüche für situativ bzw. kontextuell angemessene Nachschärfungen und Anpassungen zu öffnen (Bogner 2012).
- Das Selbstbestimmungsrecht religiöser Organisationen/Kirchen ist ein hohes Gut, aber kein Freibrief für die Verweigerung gegenüber grundlegenden Rechtsstandards einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaftsordnung.¹¹ Gerade die Auseinandersetzungen um die in einigen deutschen Diözesen sehr schleppende Bereitschaft zur Aufklärung von Missbrauchspraktiken und deren Vertuschung durch Leitungsverantwortliche zeigt rechtliche und ethische Grenzen dieses Anspruchs auf. Die staatliche Pflicht zur weltanschaulichen Neutralität verbietet Eingriffe in inhaltliche Angelegenheiten der Religion (Glaubenslehren, Riten,

11 Vgl. die Hinweise zum kirchlichen Arbeitsrecht, 5.2. (4).

Selbstverwaltung und Zuständigkeiten in religiösen Angelegenheiten etc.). In Bezug auf die Einhaltung grundlegender rechtlicher Standards kann es aber weder eine völlige Immunität noch staatliche „Nachsicht“ für religiöse Akteure und Organisationen geben.

- Für eine freiheitliche Religionspolitik einzutreten, erscheint gerade angesichts bedenklicher Allianzen zwischen freiheits- und demokratiefeindlichen religiösen und politischen Kräften, die in der Gegenwart zu beobachten sind, geboten. Wenn fragwürdige identitätspolitische Interessen, teilweise unterstützt von religiösen Kräften, den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit und weiterer Menschenrechte (u.a. Meinungsfreiheit, sexuelle Selbstbestimmung) in Frage stellen, geht dies nicht selten mit der populistischen Kaperung des Demokratieverständnisses Hand in Hand (Hennig und Weiberg-Salzmann [Hg.] 2021). Die Freiheit des Bekenntnisses, der Weltanschauung, des Gewissens und der Religionsausübung zu verteidigen, ist angesichts aktueller Bestreitungen dieser Freiheiten kein Luxusvorhaben. Wenn die Religionsfreiheit als Grundrecht zur Disposition gestellt wird, steht noch weitaus mehr auf dem Spiel. Es ist kein Glasperlenspiel, sich dieser Herausforderung wissenschaftlich wie politisch zu stellen.

7) Auswahlbibliographie

Bielefeldt, Heiner/Wiener, Michael: Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.

Der Philosoph H. Bielefeldt und der Jurist M. Wiener verfügen neben hervorragender wissenschaftlicher Expertise über reiche Erfahrung aus der praktischen Menschenrechtsarbeit: Bielefeldt war Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Vereinten Nationen (2010–2016); Wiener ist Human Rights Officer am UN-Hochkommissariat. Das Buch vermittelt gut lesbar Grundlagen der Menschenrechtsphilosophie, erörtert politische und wissenschaftliche Auseinandersetzungen um Religions- und Weltanschauungsfreiheit, veranschaulicht praktische Gefährdungen und Verletzungen dieses Freiheitsrechtes und diskutiert Konfliktkonstellationen in unterschiedlichen politischen und kulturellen Kontexten.

Gerster, Daniel / van Melis, Viola / Willems, Ulrich (Hg.), Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland, Freiburg i. Br. 2018.

Aus einer Ringvorlesung am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster entstanden, präsentiert der Band ein breites Spektrum religionspolitischer Fragestellungen, wissenschaftlicher Perspektiven und Positionen, bezogen auf Deutschland. Status und Teilhaberechte von Kirchen und Religionsgemeinschaften, Konfliktfelder (mit Fokus Islam) sowie religionspolitische Positionen der demokratischen Parteien im Deutschen Bundestag und verschiedener Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden in rund dreißig Beiträgen vorgestellt.

Heimbach-Steins, Marianne: Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012.

Ausgehend von aktuellen Fragestellungen wird der Anspruch des Menschenrechts auf Religionsfreiheit reflektiert. Der sozioethische Zugang erschließt neben gesellschaftlichen Herausforderungen die theologische Dimension und die unabgeschlossene Geschichte der Akzeptanz des religiösen Freiheitsrechts im Kontext der katholischen (Welt-)Kirche.

8) Forschungsverbünde Religion und Politik (Auswahl)

Theologische Erforschung von Religion als gesellschaftliches Phänomen ist nicht nur an (im deutschsprachigen Raum konfessionellen) theologischen Fakultäten verortet, sondern auch in multidisziplinären Forschungsverbänden. Exemplarisch wird auf zwei Verbünde im deutschsprachigen Raum, die von Theolog:innen bzw. theologischen Fakultäten mitgetragen werden, hingewiesen:

Der Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster (seit 2007) ist deutschlandweit der größte Forschungsverbund dieser Art und (laut Selbstaussage) der einzige zum Thema Religion. Wissenschaftler:innen aus ca. zwanzig Fächern und sieben Fakultäten arbeiten in Projekten, Forschungsfeldern und Theorieplattformen zusammen. Das gesamte geistes- und sozialwissenschaftliche Spektrum sowie alle geschichtlichen Epochen der Religionsforschung werden abgedeckt. Die dritte Förderphase (2019–2025) steht unter dem Rahmenthema „Dynamiken von Tradition und Innovation“. Weitere Informationen: <https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/>.

Das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft (gegründet 2015) an der Universität Fribourg wird vom Staatssekretariat für Bildung,

Forschung und Innovation (SBFI) gefördert. Als Interfakultäres Zentrum der Theologischen, Rechtswissenschaftlichen und Philosophischen Fakultäten der Universität Freiburg verbindet es Forschung, Ausbildung von wissenschaftlichem Nachwuchs sowie Weiterbildung im Bereich Islam und Gesellschaft und kooperiert mit verschiedenen Hochschulen im In- und Ausland. Die beteiligten Wissenschaftler:innen forschen zu sozioethischen, gesellschaftlichen und interreligiösen Fragen. Weitere Informationen: <https://www.unifr.ch/szig/de/zentrum/>.

Literaturverzeichnis

- Atwood, David (2024): Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit. Theoriedebatten. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Baumeister, Martin/Michael Böhnke/Saskia Wendel (Hg.) (2018). Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven. Paderborn, Schöningh.
- Behrens, Maren/Heimbach-Steins, Marianne/Hennig, Linda E. (Hg.) (2019). Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen. Frankfurt, Campus.
- Behrens, Maren/Heimbach-Steins, Marianne (2020). Kampfplatz Gender. Ideologische Muster, Kontexte, Hintergründe. In: Backes, Uwe/Hildmann, Philipp (Hg.). Das Kreuz mit der neuen Rechten. Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand. München, Hans-Seidel-Stiftung.
- Bielefeldt, Heiner (2007). Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld, transcript.
- Bielefeldt, Heiner (2018). Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en). In: Baumeister, Martin/Michael Böhnke/Saskia Wendel (Hg.). Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven. Paderborn, Schöningh, 17–37.
- Bielefeldt, Heiner/Wiener, Michael (2020). Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts. Bielefeld, transcript.
- Bogner, Daniel (2012). Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts. In: Ders./Heimbach-Steins, Marianne (Hg.). Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg, Ergon, 251–261.
- Bogner, Daniel (2022). Kirche. In: Heimbach-Steins, Marianne et.al. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg, Pustet, 498–510. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-55069626657>
- Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2012). Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg, Ergon.

- Casanova, José (2010). Religion in Modernity as Global Challenge. In: Ders. et al. Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart, Kohlhammer, 1–21.
- Dreier, Horst (2018). Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne. München, Beck.
- Dumont, Robert (Hg.). 2014. Godin, Henri/Daniel, Yves. La France, pays de mission? Textes et interrogations pour aujourd'hui. Paris, Kathala.
- Gabriel, Karl (1992). Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg, Herder.
- Gabriel, Karl (2003). Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44, 13–36.
- Gabriel, Karl (2022). Die vielen Gesichter der Religion. Religionssoziologische Analysen jenseits der Säkularisierung. Frankfurt, Campus.
- Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hg.) (2008). Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Paderborn, Schöningh.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2010). Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses. Paderborn, Schöningh.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2012). Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Paderborn, Schöningh.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2013). Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses. Paderborn, Schöningh.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2016). Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche. Paderborn, Schöningh.
- Gerster, Daniel/van Melis, Viola/Willems, Ulrich (Hg.) (2018). Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland. Freiburg, Herder.
- Glaab, Katharina (2024): Religion und die internationale Klimapolitik. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Goertz, Stephan (Hg.) (2015), „wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg, Herder.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2022). Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont. Eine Biografie. München, Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2021). Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe. Band 9, 1–3: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912). Berlin und Boston, De Gruyter. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1515/9783110433579> (abgerufen am 21.08.2023)
- Haker, Hille, (2020). The Right to Religious Freedom. In: Dies., Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges. Basel, Schwabe.
- Heimbach-Steins, Marianne (2012). Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn, Schöningh.

- Heimbach-Steins, Marianne (2014). Menschenrechte in der katholischen Kirche. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55. Münster, Aschendorff.
- Heimbach-Steins, Marianne (2017). Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 58. Münster, Aschendorff.
- Heimbach-Steins, Marianne (2018a). Religion zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Eine christlich-ethische Perspektive. In: Dürnberger, Martin (Hg.), Öffentlichkeiten. Salzburger Hochschulwochen 2017. Innsbruck-Wien, Tyrolia, 23–75.
- Heimbach-Steins, Marianne (2018b). Gleiche Religionsfreiheit. Status und Stellenwert eines komplexen menschenrechtlichen Anspruchs. In: Daniel Gerster (u.a.) (Hg.), Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland. Freiburg, Herder, 141–161.
- Heimbach-Steins, Marianne (2022a). Sozialethik und Theologie. In: Dies. u.a. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg, Pustet, 62–80. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-55069626657>
- Heimbach-Steins, Marianne (2022b). Religion. In: Dies. u.a. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg, Pustet, 319–338. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-55069626657>
- Heimbach-Steins, Marianne (2022c). Kompromiss. In: Staatslexikon⁸ online. <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Kompromiss> (abgerufen am 15.08.2023)
- Hilpert, Konrad (2010). Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Fribourg, Academic Press.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2010). Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Göttingen, Wallstein.
- Höhn, Hans-Joachim (2015). Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn, Schöningh.
- Holzleithner, Elisabeth (2023). Religionsfreiheit und Geschlechtergleichheit. Konflikte, Kontroversen, Synergien. In: Krennerich, Michael/Lissowsky, Michaela/Schendel, Marco (Hg.). Die Freiheit der Menschenrechte. Festschrift für Heiner Bielefeldt zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M., Wochenschau-Verlag, 102–119.
- Kaufmann, Franz Xaver (1979). Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg, Herder.
- Kaufmann, Franz Xaver (1989). Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen, Mohr-Siebeck.
- Ladeur, Karl-Heinz/Augsberg, Ino (2007). Toleranz – Recht – Religion. Die Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen der Religiosität in der postmodernen Gesellschaft. Tübingen, Mohr-Siebeck.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen/Heitmeyer, Wilhelm (2006). Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2/2006 (Themenheft Parallelgesellschaften), 3–10. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/apuz/30007/abschottung-von-muslimen-durch-generalisierte-islamkritik?p=all> (abgerufen am 21.08.2023).

- Liedhegener, Antonius (2024): Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline (2010), Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik. Wiesbaden, VS.
- Liedhegener, Antonius/Lots, Laura (2017). Religionspolitik zwischen Konflikt und Integration. Politikwissenschaftliche und sozioethische Positionen zur Religionspolitik in Deutschland. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 58. Münster, Aschendorff, 211–248.
- Liedhegener, Antonius; Odermatt, Anastas (2024): Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Nagel, Alexander-Kenneth (2012). Diesseits der Parallelgesellschaft. Religion und Migration in relationaler Perspektive. In: Ders. Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland. Bielefeld, transcript, 11–35.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2017). Religion vernetzt. Zur Integrationsleistung religiöser Migrantengemeinden. In: Arens, Edmund et al. (Hg.), Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration. Baden-Baden, Nomos, 139–161.
- Naumann, Florian (2023). Nächste Koranverbrennung: Schweden sieht „ernsteste Lage seit Zweitem Weltkrieg – und sucht Hilfe. Merkur 31.07.2023. Online verfügbar unter <https://www.merkur.de/politik/koranverbrennung-schweden-ernsteste-lage-seit-zweitem-weltkrieg-daenemark-irak-92434017.html> (abgerufen am 16.08.2023)
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2024): "Religion" in der Religionswissenschaft. Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen Konzeptes. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015). Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt, Campus.
- Püttmann, Andreas (2019). Geschlechterordnung und Familismus als Policy-Angebote des Rechtspopulismus und Autoritarismus für das katholische Milieu. In: Behrens, Maren/Heimbach-Steins, Marianne/Hennig, Linda E. (Hg.). Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen. Frankfurt, Campus, 51–80.
- Saal, Johannes; Liedhegener, Antonius (2024): Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Schmid, Hans-Jörg (2017). Von der Selbsthilfe zur freien Wohlfahrtspflege. Potenziale muslimischer Akteure für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 58, 189–210.

- Schuppert, Gunnar Folke, *Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften*. Frankfurt, Campus.
- Spieß, Christian (2022). Politik, in: M. Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Christliche Sozial-ethik. Grundlagen – Kontexte – Themen*. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg, Pustet, 241–260.
- Strube, Sonja Angelika (2019). Rechtspopulismus und konfessionelle Anti-Gender-Bewegung. In: Behrens, Maren/Heimbach-Steins, Marianne/Hennig, Linda E. (Hg.). *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen*. Frankfurt, Campus, 25–49.
- Von Beyme, Klaus (2018). Schutz der Religion versus Meinungsfreiheit. Das Blasphemieverbot als religionspolitischer Grundrechtskonflikt. In: Gerster, Daniel u.a. (Hg.). *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*. Freiburg, Herder, 331–346.
- Voss, Pauline (2023). Koranverbrennungen in Schweden: Die Meinungsfreiheit hat Grenzen. NZZ 18.07.2023. Online verfügbar unter <https://www.nzz.ch/meinung/koranverbrennungen-in-schweden-die-meinungsfreiheit-hat-grenzen-ld.1747838> (abgerufen am 16.08.2023)
- Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas/Spohn, Ulrike (Hg.) (2013). *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld, transcript.
- Willems, Ulrich/Reuter, Astrid/Gerster, Daniel (Hg.) (2016). *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*. Frankfurt, Campus.

Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien

Abstract

Religionspolitik ist zurück in der Politik auch liberaler Demokratien. Der Beitrag setzt sich mit der Frage auseinander, wie liberale Demokratien ihr Verhältnis zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften heute bestimmen und in welchen Kontexten dies geschieht. Das Thema ist klassischerweise in der Rechtswissenschaft beheimatet und wird dort unter den Stichworten Staatskirchenrecht, Religionsverfassungsrecht oder Religionsrecht verhandelt. Unter dem Eindruck einer anhaltenden Säkularisierung, der deutlichen Individualisierung und einer wachsenden religiösen Diversität nicht zuletzt durch Arbeits- und Fluchtmigration befassen sich zunehmend auch die Sozialwissenschaften und insbesondere die Politikwissenschaft mit der Frage nach den bestehenden religionspolitischen Regelungen und deren Anpassungsbedarf oder gar grundlegendem Reformbedarf. Ergänzend ist auf die Einbindung des Staat-Religionen-Verhältnisses in inter- und supranationale Strukturen und Rechtskreise hinzuweisen, wobei die Europäische Union den stärksten Rahmen für nationales Religionsrecht setzt. Einerseits sind religionspolitische Fragen aufgrund von historischen Pfadabhängigkeiten in den verschiedenen westlichen Demokratien hochgradig nationalstaatlich spezifisch, andererseits ist gerade die vergleichende Politikwissenschaft an verallgemeinerbaren Aussagen zur Regulierung von Religionen und Weltanschauungen interessiert. Ein Kennzeichen bzw. Kernproblem aller Religionspolitik in liberalen Demokratien besteht darin, dass sich stets ein Bezug zur Religionsfreiheit einstellt, der wissenschaftlich nicht ganz leicht zu handhaben ist. Gleichwohl ist dieser Bezug zwingend, geht es doch bei Religionspolitik letztlich um das politisch organisierte Zusammenleben in pluralistischen, demokratisch verfassten Gemeinwesen. Der Beitrag definiert Religionspolitik und Religionsfreiheit (2) und führt Forschungen zur Religionspolitik bzw. staatlichen Regulierung von Religion aus unterschiedlichen Ländern und Forschungsbereichen zusammen. Vertiefend behandelt werden zwei Themen: zum einen die konkrete Politik der rechtlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften am Beispiel der Schweizer Kantone und zum anderen die Frage nach der ländervergleichenden empirischen Erfassung des Staat-Religionen-Verhältnisses (3 und 4). Das Fazit fasst die Befunde zusammen und problematisiert die neue Religionspolitik westlicher Demokratien im Blick auf deren Prinzipien und Bewertungsmöglichkeiten.

1) Einleitung: Religionspolitik als neues Politikum

Am 29. November 2009 stimmten die Schweizerinnen und Schweizer über die Initiative „Gegen den Bau von Minaretten“, besser bekannt als Minarett-Initiative, ab. Mit einer deutlichen Mehrheit und zur Überraschung vieler

* Universität Luzern

Beobachter nahmen sie diese Initiative an. Seitdem ist in der gesamten Schweiz der Bau von Minaretten per Verfassungsartikel verboten (Vatter 2011). So steht es in Art. 72,3 der Bundesverfassung. Diese Regulierung, die exklusiv muslimische Glaubensgemeinschaften betrifft, war und ist kontrovers, denn sie greift in die religiöse Freiheit der wachsenden Zahl der Einwohner islamischen Glaubens in der Schweiz ein. Per demokratischem Mehrheitsbescheid wurden deren Möglichkeiten, ihre Religion im öffentlichen Raum sichtbar zu machen, nachhaltig eingeschränkt. Die Schweizer Volksabstimmung von 2009 wurde international beachtet. Sie war europaweit ein wichtiges Signal für verstärkte politische und staatliche Aktivitäten zur Regulierung und Gestaltung von Religion und religiöser Vielfalt (Abdelgadir und Fouka 2020). Im Hintergrund standen die Ereignisse vom 11. September 2001 in den USA und die nachfolgenden Terroranschläge in Europa (Saal und Liedhegener 2024).

Nicht immer ist Religionspolitik so kontrovers wie in der Minarett-Initiative oder jüngst in der Schweizer Abstimmung vom 7. März 2021 zum Burka-Verbot, offiziell eingereicht als „Initiative für ein Verhüllungsverbot“. Immer wieder ist die Zuordnung von Staat und unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften und deren Mitgliedern politisch strittig. Wer sich für das Verhältnis von Politik und Religion generell interessiert, muss sich daher mit dieser jüngeren bzw. „neuen Religionspolitik“ befassen. Man stößt dabei auf grundlegende Fragen der Religionsfreiheit. Es gilt, kritisch zu fragen, ob die eingeschlagenen religionspolitischen Pfade dem Ziel eines (religions-)friedlichen Zusammenlebens in religiös-weltanschaulich diversen Gesellschaften dienen und damit zum notwendigen Pluralismus der Gesellschaft in liberalen Demokratien beitragen.

Der interdisziplinäre Beitrag definiert Religionspolitik und Religionsfreiheit (2) und führt Forschungen zur Religionspolitik bzw. staatlichen Regulierung von Religion aus unterschiedlichen Ländern und Forschungsbereichen zusammen. Vertiefend behandelt werden zwei Themen: zum einen die konkrete Politik der rechtlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften am Beispiel der Schweizer Kantone und zum anderen die Frage nach der ländervergleichenden empirischen Erfassung des Staat-Religionen-Verhältnisses (3 und 4).

2) „Religionspolitik“: ein Begriff und sein Kontext in Wissenschaft und Politik

Das Thema Staat und Religion ist klassischerweise in der Rechtswissenschaft beheimatet. Es wird in der deutschsprachigen Rechtswissenschaft unter den Stichworten Staatskirchenrecht oder neuerdings Religionsverfassungsrecht bzw. Religionsrecht verhandelt (Pahud de Mortanges 2020; Walter 2006). Die unterschiedlichen Kernbegriffe zeigen mehreres an. Der Begriff Staatskirchenrecht verweist darauf, dass Religion in vielen Ländern Europas seit der Kirchenspaltung in der Reformation und der Entstehung der modernen Territorialstaaten mit den christlichen Kirchen gleichgesetzt wurde (Robbers 2019b). Vielfach handelte es sich bei diesen Kirchen wie etwa bis heute noch in England um Staatskirchen, d.h. um eine bestimmte, staatlicherseits anerkannte und privilegiert geförderte Konfession des Christentums. Religiöse Minderheiten anderer christlicher Bekenntnisse, historisch vor allem aber auch Menschen jüdischen Glaubens, litten lange Zeit unter einem diskriminierenden Rechtsstatus. Sie kamen im traditionellen Staatskirchenrecht kaum in den Blick. Erst der Übergang zu verfassungsstaatlichen Demokratien, Menschenrechten und Religionsfreiheit änderte dies grundlegend. Außerdem zeigt der Begriff Staatskirchenrecht an, dass der Staat als leitende Instanz angesehen wird. Es gehört zum Selbstverständnis und zur politischen Kompetenz des (Obrigkeits-)Staates, die Existenz und Ausdrucksmöglichkeiten von Religionsgemeinschaften zu ordnen, mitzugestalten, aber auch zu beschränken und zu sanktionieren. Schließlich wird der Begriff Staatskirchenrecht in jüngerer Zeit von einigen auch deshalb gern verwendet, weil er durch die Nennung der Kirchen die besondere Bedeutung des Christentums für Staat und Gesellschaft hervorhebt und damit weitergehende Ansprüche nicht-christlicher Religionen und deren Glaubensgemeinschaften zumindest kritisch betrachtet (vgl. referierend Heinig 2008; zustimmend Uhle 2022).

Der Begriff des Religionsverfassungsrechts ist jüngeren Datums (Walter 2007). Er hebt in bewusster Abgrenzung vom Staatskirchenrecht hervor, dass die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion ihre Grundlagen und wesentlichen Normierungen in der jeweiligen Verfassung und deren Grundrechten und insbesondere der Religionsfreiheit findet. Dies bedeutet zugleich, dass dieses Verhältnis stärker von den Bürgerinnen und Bürgern und deren vorstaatlichen Menschen- und Grundrechten her entwickelt wird. Der rechtssystematische Ausgangspunkt ist also nicht der Staat, sondern das Individuum. Die Religionsfreiheit im Sinne eines allgemeinen individuellen, kollektiven und korporativen Grundrechts, das

im Rahmen der Menschen- und Grundrechte verfassungsmäßig verbürgt wird (Heimbach-Steins 2024), ist historisch eine vergleichsweise junge Erscheinung. Die Pioniere dieser globalen Entwicklung waren die USA und Frankreich. Deren frühe Demokratisierung gegen Ende des 18. Jahrhunderts schuf die Religionsfreiheit als praktisches Recht der damals noch fast ausschließlich männlich gedachten Staatsbürger. Flächendeckend hat sich die moderne Religionsfreiheit in Europa erst mit der Demokratisierung nach 1945 bzw. im Osten Europas erst mit dem Ende des Ost-Westkonflikts 1989/90 zumindest dem Grundsatz nach durchgesetzt.

Diese aktuelle Entwicklung der juristischen Grundsatzdiskussion wie der konkreten rechtlichen Ausgestaltung steht unter dem Eindruck des jüngeren sozialen und religiösen Wandels westlicher Gesellschaften (Baumann und Stolz 2007; Norris und Inglehart 2011 [1.2004]; Pickel 2013). Die anhaltende Säkularisierung im Sinne einer Entkirchlichung, die zunehmende Individualisierung von Werten und Lebensweisen sowie die Entstehung neuer Religionsgemeinschaften nicht zuletzt durch die globale Arbeits- und Fluchtmigration hat in allen westlichen Gesellschaften zu einer wachsenden religiösen und weltanschaulichen Diversität geführt, die vielfältige Fragen aufwirft. Daher befassen sich in jüngerer Zeit auch die Sozialwissenschaften und insbesondere die Politikwissenschaft mit dem Phänomen der religiösen Vielfalt und speziell der Frage nach dem Zustand und den gesellschaftlichen Wirkungen der geltenden religionspolitischen Regelungen (vgl. mit weiterer Literatur Liedhegener und Pickel 2016).

Die Materie ist kompliziert: Einerseits ist die religionspolitische Verfassung aufgrund von historischen Pfadabhängigkeiten in den verschiedenen Demokratien Europas bzw. Nordamerikas ein hochgradig national spezifisches Phänomen (Koenig 2008; Robbers 2019b). Andererseits ist gerade die vergleichende Politikwissenschaft an verallgemeinerbaren Aussagen zur staatlichen Regulierung von Religionen und Weltanschauungen interessiert (Liedhegener 2008a). In der Literatur finden sich daher zahlreiche detaillierte Länderstudien und ländervergleichende Forschungen, die die unterschiedlichen Verhältnisse in den Staaten systematisieren, damit aber auch oft vereinfachen. Schließlich ist hier schon auf die Einbindung der jeweiligen nationalen Staat-Religionen-Verhältnisse in inter- und supranationale politische Strukturen und Rechtskreise wie UNO, Europarat oder die Europäische Union hinzuweisen, wobei die EU in Europa den stärksten Rahmen für das nationale Religionsrecht setzt.

Die starke Ausrichtung auf den Staat bzw. den Nationalstaat im Feld der Religionspolitik spiegelt sich auch in den gängigen Definitionen von

Religionspolitik. Im englischen Sprachraum spricht man von *State religious policy* (Fox 2018a). Religionspolitik wird hier definiert als jene staatlichen Aktivitäten, die Religion bzw. Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft regulieren. Der Fokus der englischsprachigen Definition richtet sich auf die *Policies*, d.h. die jeweiligen Politiken einzelner politischer Systeme (Liedhegener 2024).¹ Als mächtige Akteur treten der Staat und meist nachgeordnet auch die politischen Parteien und Interessengruppen in Erscheinung, seltener aber die Religionsgemeinschaften selbst, die hier primär als „Regelungsgegenstände“ betrachtet werden. Der Begriff soll im vorherrschenden Selbstverständnis der Sozialwissenschaften wertneutral verstanden werden. Er enthält auf der definitorischen Ebene des Begriffs anders als etwa der rechtswissenschaftliche Begriff des Religionsverfassungsrechts somit kein Vorzugsurteil für eine Politik im Namen der Religionsfreiheit.

In der deutschsprachigen Politikwissenschaft hat sich die folgende Definition von Religionspolitik eingebürgert:

Religionspolitik sind all diejenigen „politischen Prozesse und Entscheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktion von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden.“ (Willems 2001, 137)

Diese Definition setzt nicht allein bei den politischen Entscheiden bzw. den staatlichen Politiken an, sondern hebt auch die „politischen Prozesse“ hervor. Als Kontext werden in gewisser Analogie zur englischen Fassung die politischen Gemeinwesen benannt. Damit ist erneut die politisch-staatliche Seite und hier insbesondere der Staat angesprochen. Der Begriff Gemeinwesen ist aber offener und kann etwa auch Kommunen umfassen. Bestimmend bzw. spezifisch für die zitierte Definition ist ihre Aufzählung der möglichen Bezugspunkte von Religionspolitik, wobei Adressaten, hier Individuen und Religionsgemeinschaften, und Regelungsgegenstände, d.h. religiöse Praktiken und religiöse Symbole, kombiniert worden sind. Zudem

1 Vielfach ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur auch von Religionspolitik als einem besonderen bzw. eigenständigen Politikfeld die Rede. Ob die Bezeichnung als Politikfeld letztlich trägt, ist aber unklar bzw. strittig, zumindest dann, wenn man unter einem Politikfeld eine dauerhafte Akteurskonstellation und eine entsprechende institutionelle Verdichtung dieser Beziehung im Regierungssystem vor allem in eigenständigen, speziellen Ministerien, wie sie etwa für die Politikfelder Wirtschaft, Soziales oder Verteidigung charakteristisch sind. In den meisten Ländern gehört die Religionspolitik zur Innenpolitik allgemein und kann darüber hinaus Zuständigkeiten in unterschiedlichen Ressorts aufweisen. Vgl. Beck 2018.

liegt der Definition die oben schon genannte Unterscheidung von individueller, kollektiver und institutionell bzw. korporativ-verfasster Religion zugrunde, wobei sprachlich ein Akzent auf die Differenz von privater und öffentlicher Religionsausübung gelegt wird. Religionspolitik soll im öffentlichen Raum den „Status, die Stellung und die Funktion“ von Religion regeln. In Demokratien, die sich selbst als religiös-weltanschaulich neutral verstehen, liegt der Schwerpunkt der Religionspolitik – so muss man ergänzen – auf der Regulierung der Religionsgemeinschaften, von denen die religiösen Praktiken und Symbole ausgehen.²

Diese Definition ist nützlich, insofern sie aufzählend den Bereich der Religionspolitik nach Akteuren, Regelungs- und Geltungsbereichen eingrenzt. Gänzlich offen bleibt in ihr allerdings die Frage nach dem *Wie* der Religionspolitik. Diese Feststellung ist keine Nebensächlichkeit. Zwar erleichtert das Fehlen bzw. die Ausblendung des *Wie* eine normativ nicht festgelegte, wert-neutrale Fassung des Begriffs – zumindest auf den ersten Blick. Insbesondere die ländervergleichende empirische Forschung ist bemüht, einen solchen wertneutralen Begriff zu verwenden (Ettensperger und Schleutker 2022; Fox 2018b). Die zitierte Definition entkoppelt, wie auch ihr angelsächsisches Pendant, die Religionspolitik aber von der Frage nach der Verwirklichung der Religionsfreiheit im verfassungsstaatlichen Rahmen. Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Noch ein zweiter kritischer Aspekt kommt hinzu. Zumindest im Kontext der Religionspolitik in Deutschland dient die Definition *de facto* dazu, mehr und vor allem eine andere staatliche Religionspolitik zu fordern und deren politische Umsetzung gedanklich den Weg zu bahnen (Willems 2018). „Kennzeichnend für die Situation in Deutschland war [...] lange Zeit, dass religionspolitische Konflikte, die eigentlich politischer Gestaltung bedurft hätten, in vielen Fällen vor Gerichten landeten. Damit wurden zwar viele Einzelfälle rechtlich entschieden, aber nicht die dahinterliegenden gesellschaftlichen Grundkonflikte in der Tiefe behandelt.“ (van Melis und Gerster 2018, 18) Der Staat bzw. die Parteien sollen – so das wiederholt vorgetragene Argument in der Sache – im Interesse der religiösen, vor allem muslimischen Minderheiten die Stellung der beiden großen Kirchen neu justieren, und zwar durch politische Mehrheiten. Für Gleichberechtigung der Religionen sollen nicht gerichtliche Urteile zum Grundrecht

2 In autoritären und diktatorischen Herrschaftssystemen mag sich dies insofern anders darstellen, als dass vor allem viele Diktaturen nicht darauf verzichten, ihre Herrschaft auch religiös zu legitimieren, d.h. der Staat verfügt über die Religion seiner Bürger:innen und schafft und verbreitet entsprechende Symbole und Praktiken. Vgl. Grim und Finke 2011.

auf Religionsfreiheit sorgen, sondern der politische Wille von Parteien und Parlamenten. Das aber bedeutet, demokratische *Mehrheitsentscheide* über die öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten von Religion und Religionsgemeinschaften einzufordern.

Bei näherer Analyse erweist sich die Politisierung des Staat-Religionenverhältnisses in der Praxis aber als konfliktträchtig bzw. sogar konfliktverschärfend (Liedhegener 2008b; 2012). Der historisch und politisch gut untersuchte Fall der Schweiz zeigt, dass Religionspolitik als politische Regulierung von Religion durch politische Mehrheiten in Abstimmungen und demokratisch gewählten Parlamenten sich bislang in der Regel zum Nachteil von religiösen Minderheiten ausgewirkt hat: „Die Volksentscheide zu religiösen Minoritäten der letzten 160 Jahre sind kurz zusammengefasst eine Kaskade von Verzögerungs-, Ablehnungs- und Verschärfungsbeschlüssen.“ (Vatter 2011, 284) Auch der strikte Laizismus Frankreichs, der in öffentlichen Diskussionen gerne als einfach umzusetzende Lösung für den staatlichen Umgang mit religiös-weltanschaulicher Vielfalt angeführt wird, erweist sich bei näherer Betrachtung als problematisch (Abdelgadir und Fouka 2020; Almeida 2017; Grim und Finke 2011, 33–36). Einerseits ist der Regelungsanspruch des französischen Staates sehr rigide: Religion soll aus dem öffentlichen Raum vollständig in die Privatheit verdrängt werden. Zur Durchsetzung dieses Anspruchs braucht es staatliche Zwangsmaßnahmen, etwa in staatlichen Einrichtungen und insbesondere staatlichen Schulen. Jüngstes Beispiel ist das von Frankreichs Regierung im Sommer 2023 erlassene Verbot, an staatlichen Schulen eine *Abaya*, also ein muslimisches Obergewand, zu tragen. Andererseits und zugleich fehlt dem französischen Staat jede Möglichkeit, die faktisch bestehende religiös-weltanschauliche Vielfalt als einen positiven Teil der Gesellschaft wahrzunehmen und zu gestalten, was zu den offenkundig großen Problemen Frankreichs im Bereich der sozialen und gesellschaftlichen Integration beiträgt.

Die USA sind früh einen anderen, erfolgreicheren Weg gegangen. Dort wurden religiöse Fragen per Verfassung dem Mehrheitsentscheid entzogen. Die strikte, aber wohlwollende Trennung von Staat und Religion in den USA, die im ersten Verfassungszusatz festgeschrieben ist, führt dazu, dass in Konfliktfällen letztlich der Supreme Court, also das Verfassungsgericht, zuständig ist. Religion ist hier also bewusst entpolitisiert worden (Brocker 2005). Der demokratische Staat soll sich in religiös-weltanschaulichen Dingen nicht engagieren, sondern religiös-weltanschaulich neutral bleiben. Obschon das amerikanische Trennungssystem in seiner spezifischen Ausprägung der strikten *Wall of Separation* in anderen Demokratien kaum

Nachfolge gefunden hat³, hat sich die Grundidee, die Religionsfreiheit als Menschen- und Grundrecht unter den Schutz der Verfassung zu stellen und den Staat auf eine religiös-weltanschauliche Neutralität festzulegen, weltweit verbreitet und vielfach durchgesetzt. Die Religionsfreiheit ist integraler Bestandteil der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 und der darauf basierenden UN-Menschenrechtspakte von 1966, der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) sowie der verfassungsmäßigen Normen der Europäischen Union.⁴ Insbesondere in liberalen Demokratien, d.h. demokratisch verfassten Staaten mit freien und fairen Wahlen, Gewaltkontrolle und einem funktionierenden Rechtsstaat, gehört die Religionsfreiheit zum Grundrechtsbereich und ist damit ein individuell wie korporativ einklagbares Recht. Das Recht auf Religionsfreiheit setzt damit einen Rahmen, der in liberalen Demokratien normierend auf die Religionspolitik wirkt – oder doch wirken sollte.

In liberalen Demokratien steht Religionspolitik also grundsätzlich im Kontext des Grund- und Menschenrechts auf Religionsfreiheit (Beck 2018; Bielefeldt 2003; Böckenförde 2000).⁵ Die Religionsfreiheit definiert einen

-
- 3 In der politischen Praxis der USA vor allem der jüngeren Zeit zeigt sich, dass die strikte Trennung der USA keineswegs alle Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion beseitigt. Immer wieder sind Fälle aufgetreten, in denen die Grenzziehung umstritten ist. Oft handelt es sich um staatliche Programme, bei denen es um die Frage geht, ob und unter welchen Bedingungen auch religiöse Organisationen (*faith-based organizations*) für bestimmte allgemeine sozialpolitische Leistungen Fördergelder erhalten dürfen. Eine weitere, wiederkehrende Konfliktlage entsteht, wenn es um die Frage geht, welche Verhaltensweisen unter die Religionsfreiheit fallen (etwa der rituelle Konsum von Drogen) und daher staatlicherseits zu respektieren sind. Die Verfahren vor dem Supreme Court sind daher vielfach von organisierten Interessen aller Art stark politisiert worden. Vgl. Brocker 2005.
- 4 Wenn die Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990, die mittlerweile von fast allen Staaten der Organisation Islamischer Staaten (OIC) unterzeichnet worden ist, hier nicht mit aufgezählt wurde, so geschieht dies deshalb, weil die Erklärung völkerrechtlich nicht bindend ist und durch Vorbehalt zugunsten der Scharia vom allgemeinen Menschenrechtsgedanken und speziell auch von einer für alle geltenden Religionsfreiheit abweicht. In abgeschwächter Form gilt diese Kritik auch für die Arabische Charta der Menschenrechte (ACHR) von 1994/2004, die sich stärker an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte anlehnt, was einen Fortschritt darstellt. Gemeinsam ist beiden Erklärungen aber bislang, dass es keine bindenden Kontrollmechanismen gibt, um die Einhaltung unabhängig zu überprüfen bzw. individuell einzuklagen zu können. Vgl. Bielefeldt 2014a.
- 5 In nicht-demokratischen oder sich demokratisierenden Staaten stellen sich manche Fragen empirisch anders. Hier steht oftmals die Frage im Raum, wie man unter den vorherrschenden religiös-weltanschaulichen Bedingungen dahin gelangen kann, dass dieser Fundamentalzusammenhang politisch-praktisch erreicht wird. Der vielzitierte Beitrag von Alfred C. Stepan zu den „Twin tolerations“ zwischen Staat und Religionen

Grundstandard, der nach überwiegender Ansicht die Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit beinhaltet. Sie kommt in erster Linie den einzelnen Menschen und davon abgeleitet ihren religiös-weltanschaulichen Vereinigungen zu (Bielefeldt 2014b). Religionsfreiheit steht zudem im Zusammenhang mit anderen Grundrechten wie der Meinungs- und Versammlungsfreiheit, sodass im Konfliktfall die Abwägung von Grundrechtsgütern in gerichtlichen Verfahren geboten ist (Heimann 2016). Religionspolitik geht aber häufig über den engeren Grundrechtsbereich noch hinaus. Es gibt wesentliche Bereiche, die nicht allein grundrechtlich, sondern zusätzlich durch Vertragsrecht, d.h. Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wie Konkordate und Staatskirchenverträge, sowie einzelne Gesetze bzw. Gewohnheitsrecht und nachgeordnetes Verwaltungshandeln ihre konkrete Ausgestaltung erfahren. Besonders augenscheinlich wird dies in der Frage, welche Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften in ein spezielles Verhältnis zum Staat treten können. Viele Staaten kennen eine „öffentliche Anerkennung“ oder „öffentlich-rechtliche Anerkennung“, die etwa mit der Verleihung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft und dem Recht, durch den Staat eine Steuer einziehen zu lassen („Kirchensteuer“), einhergeht. Wichtige Berührungspunkte ergeben sich auch im Bereich der Seelsorge, speziell wenn es um die freie Religionsausübung im staatlichen Hoheitsbereich wie staatliche Schulen, Militär, Gefängnisse, Gesundheitswesen oder Asylwesen geht.⁶

Vor diesem Hintergrund kann man Religionspolitik in liberalen Demokratien wie folgt definieren:

Religionspolitik in liberalen Demokratien ist die Ausgestaltung des Rechtsverhältnisses von Individuen, Staat(en) sowie Religion(en) und Weltanschauungsgemeinschaften auf der Grundlage religionsbezogener Menschen- und Grundrechte durch Gesetzgeber, Regierungen, (Verfassungs-)Gerichte und Verwaltungen in Verfassungsbestimmungen, Gesetzen, Urteilen, Verordnungen, Beschlüssen, Verträgen, Vereinbarungen und Maßnahmen. Im Idealfall dient die Religionspolitik dem Schutz und der Verwirklichung der Religions-

setzt hier an, indem er die Hürden für ein demokratisches Regierungssystem und dessen Konflikte mit religiösen Autoritäten möglichst niedrig halten möchte. Dies wird freilich erkaufte durch eine gewisse Unklarheit in der Positionierung gegenüber der Bedeutung der Menschenrechte für eine demokratische Ordnung. Der Aufsatz nennt sie eingangs als unverzichtbar, relativiert die praktische Geltung vor allem der individuellen Religionsfreiheit im Weiteren aber durch die formale Gleichordnung von staatlichen und religiösen Autoritäten. Vgl. Stepan 2000.

6 In der Terminologie des Staatskirchenrechts geht es hierbei um die sogenannten „res mixtae“, d.h. um Bereiche und Praktiken, an denen Staat und Religionsgemeinschaften berechnigte Interessen haben.

freiheit. Hauptregelungsbereiche sind (1) religiöse Praktiken und Symbole von Individuen, religiös-weltanschaulichen Gruppen und Gemeinschaften, (2) die Konstituierung solcher Gruppen und Gemeinschaften sowie (3) der individuelle, kollektive und korporative Status von Religion und Weltanschauung in Gesellschaft und Politik.

Diese bewusst normativ gehaltene Definition hebt die Policy-Dimension und das Ziel von Religionspolitik hervor. Sie lässt aber Raum für die gesellschaftlichen Akteure und politischen Prozesse. Neben staatlichem Handeln kommt in der Ausgestaltung von Religionspolitik den politischen Parteien und religiös-weltanschaulichen Gruppen und organisationsförmigen Zusammenschlüssen wie Kirchen, jüdischen Gemeinschaften, Moscheegemeinden oder Freidenkervereinigungen eine wichtige Rolle zu. Die Definition umschließt als Entscheidungsmodi sowohl den Entscheid durch zuständige (Höchst-)Gerichte als auch durch gesellschaftliche und (partei-)politische Gestaltungsansprüche und Entscheide, die sich auf der Basis der demokratischen Mehrheitsregel in den institutionalisierten Entscheidungsprozessen demokratischer politischer Systeme zur Regulierung von Religion und Weltanschauung durchzusetzen versuchen bzw. durchsetzen. Beide Modi lassen sich ausgehend von dieser Definition empirisch erforschen. Ebenso kann empirisch danach gefragt werden, welche weiteren Ziele neben dem „vorrangigen Schutz der Religionsfreiheit“ durch Religionspolitik verwirklicht werden sollen. Zielkonflikte oder gar illiberale Ziele im Namen der Religionspolitik sind unterscheid- und untersuchbar (Henning und Weiberg-Salzmann 2021), etwa wenn Religionspolitik in das identitätspolitische Fahrwasser des Populismus oder Rechts- oder Linksextremismus gerät (Marzouki et al. 2016; Minkenberg 2018) oder wenn religiöse Gruppenrechte etwa beim Ehe- und Familienrecht oder in der Frage der „Blasphemie“ mit dem Ziel eingefordert werden, individuelle Freiheiten der Mitglieder wie der Gesellschaft insgesamt zu beschränken und zu beschneiden (Bielefeldt 2014b; Manea 2016). Die dahinterliegende, grundlegende Problematik von Mehrheiten und Mehrheitsentscheiden liegt im Hinblick auf die Wahrung der Religionsfreiheit auf der Hand. Wie schon Alexis de Tocqueville (1805–1859) im 19. Jahrhundert erkannte, droht im reinen demokratischen Mehrheitsentscheid stets auch die „Tyrannei der Mehrheit“ (Tocqueville 1985; Casanova 2006). Denn wo die Mehrheitsregel an Stelle von Grundrechten und entsprechenden Gerichtsentscheiden greift, gibt es verfahrensbedingt zugleich Minderheiten, die potenziell beeinträchtigt oder gar systematisch benachteiligt werden. Da es in religiös-weltanschaulichen Fragen um letzte Überzeugungen und Wertorientierungen von Menschen und Gruppen geht, ist Religionspolitik ein besonders sensibles Feld demo-

kratischer staatlicher Politik, dessen Konflikthaftigkeit mit dem Umfang der staatlichen Regulierung zu steigen scheint. Religionspolitischer Aktivismus birgt die Gefahr, Religion in verfassungsstaatlichen Demokratien unnötig zu politisieren und gesellschaftliche Spannungen und Konflikte zu provozieren. Diese Gefahr erfordert auch von Wissenschaft und Forschung eine entsprechende Umsicht und normative Selbstreflexion.

3) „Neue Religionspolitik“: Überblick zur jüngeren Religionspolitik

Wie gestaltet sich die religionspolitische Praxis? In der bisherigen Forschung stehen zahlreiche wichtige Befunde und Forschungslinien zur Verfügung. Allerdings besteht vor allem zwischen den Studien der Rechtswissenschaft und Einzelfallstudien der Politikwissenschaft auf der einen und den quantitativ-ländervergleichenden Studien der Politik- und Sozialwissenschaft auf der anderen Seite kaum direkter Austausch.

Die juristische und ein Gutteil der politikwissenschaftlichen Literatur setzt länderspezifisch an. Das ist dem Untersuchungsgegenstand geschuldet. In wenigen Politikbereichen sind die länderspezifischen Traditionen so vielfältig und historisch so tief verwurzelt wie im Staat-Religionen-Verhältnis (Robbers 2019b). Dies ist auch daran zu erkennen, dass die ansonsten regelungsfreudige Europäische Union diesen Rechtsbereich ausdrücklich nicht direkt normiert bzw. normieren darf. Dies ist festgehalten im sogenannten „Kirchenartikel“ des Vertrags von Lissabon, dem heutigen Art. 17 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, AEUV. Danach ist das Staat-Religionenverhältnis grundsätzlich den Mitgliedsstaaten der EU vorbehalten (Liedhegener 2013; Robbers 2019a).⁷

Die Unterschiede etwa zwischen der laizistischen Tradition Frankreichs und der Tradition der kooperativen Trennung von Staat und Religion in Deutschland sind beachtlich. Sie dienen in der Literatur oft dazu, die starke historische Prägung und Pfadabhängigkeit zu verdeutlichen (Koenig 2008; Koenig 2009; Maier 2011; Rémond 2000). Der starke französische Absolutismus in der Neuzeit und die dominante Rolle der katholischen Kirche, deren Macht es staatlich zu kontrollieren oder – wie im berühmten Gesetz von 1905, das die strikte Trennung von Staat und Kirche herbeiführte – gar zu brechen galt, prägen das Grundverständnis des Staats- und Religi-

7 Gleichwohl hat die EU einen indirekten Einfluss auf das Religionsrecht in den Mitgliedstaaten. Insofern das Primärrecht der EU etwa in arbeitsrechtlichen Fragen bindend ist, entstehen – oft nicht intendierte – Folgewirkungen für das nationale Religionsrecht, konkret etwa beim kirchlichen Arbeitsrecht in Deutschland. Vgl. Hense 2015.

onsverhältnis in Frankreich bis heute. Die Politik gegenüber den muslimischen Gemeinschaften im Land folgt im Wesentlichen diesem religionspolitischen Pfad. Die *Laïcité* dient als Leitlinie, um muslimische religiöse Zeichen und Praktiken in der staatlichen Öffentlichkeit zu verbieten und zu unterbinden. Insbesondere das Verbot des muslimischen Schleiers für muslimische Schülerinnen in staatlichen Schulen ist so begründet worden (Schenker 2007). Die integrationspolitischen Folgen dieser strikten Trennungspolitik werden vielfach als kritisch bis schädlich bewertet (Abdelgadir und Fouka 2020).

Die Geschichte von Staat und Religion und die dadurch entstandenen Pfadabhängigkeiten wirken auch in die heutige Religionspolitik in Deutschland hinein. In der deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung ist seit den späten 1990er Jahren eine Forschungsdebatte um eine „Neue Religionspolitik“ entstanden, in denen sich Befürworter und Kritiker einer verstärkten politischen Regulierung von Religion gegenüberstehen. Teils wurde diese Debatte mit normativen Argumenten, teils mit empirischen Befunden geführt. Im Hintergrund stand und steht dabei die Frage nach der richtigen Politikgestaltung für eine religiöse diverse Gesellschaft (Liedhegener 2018a; Liedhegener 2018b; van Melis und Gerster 2018; Willems 2018). Auch in der juristischen Literatur war diese Frage ebenfalls von Interesse. Sie wird hier aber weit weniger kontrovers beantwortet, da die bestehenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen als angemessen, bewährt und flexibel eingestuft werden, um auch einer wachsenden religiösen Vielfalt gerecht zu werden (Heimann 2016; Hense 2015; Uhle 2022; Waldhoff 2010). Die Tradition des historisch gemischtkonfessionellen Deutschlands und die starke Stellung der Bundesländer wirken auch hier auf die gegenwärtige Politik. Abgesehen von jenen wenigen Stimmen, die für eine strikte Trennung eintreten, gehen die Überlegungen der Mehrheit der politisch Verantwortlichen heute dahin, die islamischen Gemeinschaften in die kooperative Trennung von Staat und Kirchen bzw. Religionen einzubinden (Hidalgo et al. 2023). Die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), 2006 vom damaligen Innenminister Wolfgang Schäuble geschaffen, diente und dient nicht zuletzt dazu, die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer weiteren religionsrechtlichen Integration muslimischer Gemeinschaften in das bestehende Arrangement von Staat und Kirchen bzw. Religion abzuklären (Struck 2020). Rechtlich hält das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die Möglichkeit, muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts anzuerkennen, bereit (Art. 140 Grundgesetz in Verb. mit Art. 137,5 Weimarer Reichsverfassung). Im Einzelnen verläuft der Kurs der Religionspolitik in Deutschland nicht gradlinig

(Liedhegener und Lots 2017). Es gibt Phasen des Fortschritts: Die vom Bundesverfassungsgericht 2000 beschiedene öffentlich-rechtliche Anerkennung für die Zeugen Jehovas oder Abschaffung der 2004–2006 in vielen Bundesländern eingeführten speziellen Kopftuchverbote für muslimische Lehrerinnen an staatlichen Schulen durch das Bundesverfassungsgericht 2015 stehen für solche Fortschritte. Daneben stehen, oft durch äußere Ereignisse mit ausgelöst, Phasen mit Stagnation und Rückschritten. So signalisiert gegenwärtig das Ausbleiben von Staatsverträgen für muslimische Gemeinschaften in größeren Bundesländern den Stillstand. Der Vertrag des Landes Niedersachsen galt 2016 als unterschriftsreif, wurde aber dann wegen der innenpolitischen Entwicklung in der Türkei hin zu einer autoritären Herrschaft und der umstrittenen Rolle des türkischen Diyanet und der DITIB in den türkischen Diasporagemeinden Deutschlands nicht zum Abschluss gebracht.

In der Schweiz kommt die historische Prägung der Religionspolitik ähnlich wie in Deutschland aus der starken Bikonfessionalität und zusätzlich aus dem besonders starken Föderalismus, der dem 1848 geschaffenen modernen Bundesstaat eingeschrieben wurde. Das Staat-Religionenverhältnis ist nach der Schweizer Bundesverfassung keine Angelegenheit des Gesamtstaates, so Art. 72,1 der Bundesverfassung (Pahud de Mortanges 2015). Der Bund garantiert in der Schweiz die individuelle und kollektive Religionsfreiheit, aber die korporative Religionsfreiheit, die als Begriff im Schweizer Kontext eher selten vorkommt, ist in der alleinigen Zuständigkeit der Kantone. Damit entstehen 26 mehr oder weniger verschiedene Staat-Religionen-Arrangements. Eine öffentlich-rechtliche Anerkennung als Rechtsform für die beiden großen christlichen Kirchen kennen 24 Kantone (vgl. hier und im Folgenden Liedhegener 2022). Genf und Neuenburg gelten als „Trennungskantone“, die sich stärker am französischen Beispiel orientieren. Gleichwohl kennen auch sie eine besondere staatliche Förderung der reformierten und katholischen Kirche, so dass die Orientierung der rechtlichen Strukturen an den traditionellen Mehrheitskirchen als die Grundmuster schweizweit besteht. Einige Kantone kennen die Anerkennung der christkatholischen Kirche, was auf die Kulturkampfzeit um 1870 und das *Nation building*-Programm der Schweizer Liberalen im 19. Jahrhundert zurückgeht. Nach 1945 haben fünf Kantone jüdische Gemeinschaften den Kirchen rechtlich gleichgestellt. Der bevölkerungsreiche Kanton Zürich hat einen Mittelweg gewählt. Er gewährte zwei jüdischen Verbänden kirchenähnliche Rechte (aber keine „Kirchensteuer“), beließ sie aber im Privatrecht. Muslimische Gemeinschaften sind bislang in keinem Kanton anerkannt, obschon der Wunsch seit Jahren besteht (Loretan et al. 2014;

Baumann et al. 2019). Die wichtigste Innovation der jüngeren Zeit besteht in der Einführung einer kleinen bzw. öffentlichen Anerkennung im Kanton Basel-Stadt, mit der gewisse, auf Antrag gewährte Rechte einhergehen, die aber hinter der öffentlich-rechtlichen Anerkennung zurückbleiben. Bislang haben fünf kleinere Religionsgemeinschaften gleichwohl davon Gebrauch gemacht. Insbesondere für die alevitische Gemeinde ging es dabei um die mit der kleinen Anerkennung einhergehende Aufwertung des eigenen Status in der kantonalen Öffentlichkeit. Die Rechtsform einer kleinen Anerkennung kennen mittlerweile auch die Kantone Fribourg und Waadt. In Waadt hat der muslimische Dachverband des Kantons einen entsprechenden Antrag gestellt, welcher bislang aber nicht beschieden wurde. Ein Zugang muslimischer Gemeinschaften zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung ist in keinem Kanton in Sicht. Aktuell wird vielmehr diskutiert, ob die anhaltende Säkularisierung und die starke Entkirchlichung, die sich in hohen Kirchenaustrittszahlen niederschlägt, es erfordert, das Staatskirchenrecht der Kantone zu überdenken und gegebenenfalls zu Ungunsten der Kirchen zu ändern. Politische Mehrheiten dafür sind aber nicht in Sicht. Als derzeit erfolgreichster religionspolitischer Akteur sieht sich die Schweizerische Volkspartei (SVP), aus deren Reihen die Initianten für das Minarettbauverbot und das Verhüllungsverbot stammen.

Kann man länderübergreifende Trends in der Religionspolitik ausmachen? In der internationalen Forschung haben zwei Projekte erstmals umfangreiche Daten zur staatlichen Regulierung von Religion geliefert. Zuerst wurde in den USA zum Stand der Religionsfreiheit weltweit empirisch geforscht (Grim und Finke 2006; Grim und Finke 2011). Aus diesen Forschungen sind die bis heute weitergeführten Erhebungen der außeruniversitären Forschungseinrichtung des *Pew Research Centers* in Washington hervorgegangen. Nahezu parallel und neuerdings auch in punktueller Zusammenarbeit entstanden bzw. entstehen die Datensätze und Arbeiten des israelischen Politikwissenschaftlers Jonathan Fox. Er hat die konzeptionellen Grundlagen und die Erhebung weltweiter Daten zur vergleichenden Quantifizierung religiöser Regulierung maßgeblich vorangetrieben und mit den bislang drei Erhebungsrunden seines *Religions-and-state*-Datensatzes die umfangreichsten statistischen Angaben zusammengetragen (2013; 2018a; 2018b). Seine Forschungen dürfen als tonangebend gelten, auch wenn die Daten bislang nur bis 2014 reichen. Während die amerikanischen Forschungen den generellen Wert der Religionsfreiheit für ein freiheitliches, demokratisches Zusammenleben hervorgehoben haben, hat Fox wiederholt argumentiert, dass gerade die liberalen Demokratien westlicher Provenienz häufige Verstöße aufweisen (siehe dazu 4).

Die neuesten Zahlen stammen vom Pew Research Center (2022). Durch die wiederholte Messung der verschiedenen Bereiche staatlicher Religionspolitik kann Pew mittlerweile das Ausmaß dieser Politik und entsprechende Zeitreihen dazu vorlegen. Solche Zeitreihen sind nötig, um Entwicklungstendenzen offenlegen zu können. Der wichtigste Befund ist, dass weltweit gesehen die staatlichen Aktivitäten zur Regulierung von Religion erkennbar zugenommen haben. Der *Government restriction index (GRI)*, in dem zahlreiche Variablen zu religionspolitischen Maßnahmen der Regierungen aufaddiert und dann als Summenindex auf einer Skala von 0 bis 10 normiert werden, weist deutlich nach oben. Der Index hatte 2007 noch einen Ausgangswert von 1,8. Bis 2020 hat er auf 2,9 Punkte zugenommen (Pew Research Center 2022, 36).⁸ Dieser weltweit vergleichsweise niedrige Durchschnittswert darf aber nicht in die Irre führen. Die Höhe des Index variiert nämlich beachtlich über die verschiedenen Regionen der Welt und auch die Zunahme erfolgte über die verschiedenen Weltregionen unterschiedlich stark. Die sehr hohen Werte Chinas, Russlands und der arabischen Welt machen deutlich, dass diese Staaten Religionen massiv reglementieren. Von Religionsfreiheit kann hier keine Rede sein. Die Repression des Staates trifft dabei vor allem religiöse Minderheiten wie die Uiguren in China, die Freikirchen in Russland und christliche Gemeinschaften in den arabischen Staaten mit großer Härte. Aber auch die Gläubigen von Mehrheitsreligionen sind in ihrem Recht auf Religionsfreiheit staatlicherseits oft erheblich eingeschränkt. In einer ganzen Reihe muslimisch geprägter Länder stehen etwa der Religionswechsel oder der Schritt in die erklärte Religionslosigkeit unter Strafe. Niedrige Werte finden sich hingegen für viele Staaten in Afrika und Mittel- und Südamerika. Auffallend ist, dass sich die religionspolitischen Aktivitäten zahlreicher demokratischer Staaten in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten deutlich gesteigert haben. In Europa hat der Index sogar etwas schneller als im weltweiten Durchschnitt zugelegt. Empirisch kann man also festhalten, dass der Umfang der staatlichen Religionspolitik in westlichen bzw. westeuropäischen Demokratien in den letzten Jahren erkennbar zugenommen hat.

Schaut man auf die Liste der möglichen Maßnahmen, die im GRI erfasst werden, reichen die Aktivitäten von der Regulierung religiöser Minderheiten durch Kleidungs Vorschriften, Tierschutzgesetze oder Bauvorgaben bis

8 Neben dem *Government restriction index (GRI)* wird auch der *Social hostility index (SHI)* erhoben. Dabei handelt es sich um Feindseligkeiten aller Art gegenüber Religionen bzw. zwischen Religionen in einem Land. Oft treten eine stärkere staatliche Regulierung und verbreitete Feindseligkeiten zusammen auf. Im vorliegenden Kontext interessiert entsprechend der Definition von Religionspolitik der GRI.

zu allgemeinen Verboten von Religion oder staatlicher Verfolgung und Hinrichtung von Gläubigen. In manchen Staaten wie Ägypten oder Pakistan sind aber auch Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, die Agnostiker sind oder dezidiert atheistische Positionen vertreten, Opfer staatlicher Repression.

4) Religionsfreiheit: Religionspolitik in liberalen Demokratien

Beim derzeitigen Forschungsstand ist es schwierig, anhand der Literatur die Unterschiede in der jeweiligen Religionspolitik im Detail exakt zu bestimmen. Die zitierten Studien arbeiten durchweg mit aggregierten Daten bzw. Indices, die in den Darstellungen mit Hinweisen zu einzelnen Ereignissen oder Verstößen illustriert werden. Anhand dieser Zahlen ist zwar die Stärke der staatlichen Eingriffe, wenn auch grob, so doch recht zuverlässig abzuschätzen und zu vergleichen. Aber die Frage, worin nun genau die jeweilige Regulierung besteht und wen sie wie betrifft, lässt sich vergleichend noch nicht zufriedenstellend klären. Der bislang methodisch weitreichendste Versuch dazu kann im Ergebnis nicht wirklich überzeugen. Die Idee war, durch das statistische Verfahren der Clusteranalyse auf der Basis der RAS3-Daten Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Staaten dieser Welt im Blick auf deren Religionspolitik empirisch zu ermitteln (Ettensperger und Schleutker 2022). Um überhaupt zu Ergebnissen zu gelangen, wurde vorab zwischen Demokratien und Autokratien unterschieden. Beide Gruppen wurden dann separat analysiert. Das statistische Verfahren versucht Länder mit ähnlichen Regulierungsprofilen zu Clustern, d.h. zu Ländergruppen mit ähnlicher Religionspolitik, zusammenzufassen. Für die demokratischen Staaten dieser Welt entstehen so zwei Cluster (ebd., 549). Schaut man sich das Ergebnis, d.h. die Liste der Länder in den Clustern genauer an, wird schnell erkennbar, dass hier Gruppen von Ländern errechnet wurden, die man inhaltlich auf der Basis von Länderkenntnissen nicht nah beieinander sehen würde. So soll etwa die Religionspolitik der USA am ehesten mit der Religionspolitik Österreichs übereinstimmen (ebd., 549). Die Bundesrepublik Deutschland soll in der Republik Georgien ihr Gegenstück haben. Die Liste solcher Ungleichheiten aufgrund sachlich sehr zweifelhafter Paarungen ließe sich verlängern. Das Ergebnis der Clusteranalyse kann inhaltlich also kaum überzeugen.

Hinter diesem Problem der empirischen Forschung verbirgt sich ein wichtiger Aspekt der in der Datenerhebung eingesetzten Methode des RAS-Datensatzes, der auch ethisch-normative Implikationen hat. Die sehr um-

fangreiche Variablenliste religionspolitischer Regulierungsgegenstände enthält in der Sache sehr Unterschiedliches. So werden zum Teil Dinge erfasst, die wie die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs oder Beschränkungen für Musik- und Tanzveranstaltungen (Fox 2021, 330–331) nicht zwingend bzw. nicht automatisch der Religionspolitik bzw. Religionsfreiheit zuzuordnen sind. In der Liste wird vor allem aber kein Unterschied nach der Reichweite des staatlichen Eingriffs gemacht. Das Vorhandensein religiöser Symbole wie einem Kreuz in Staatsflaggen steht unter den Variablen gleichwertig neben staatlichen Inhaftierungen religiöser Führungspersönlichkeiten. Die staatlichen Aktivitäten werden zwar in ihrer Schwere zwischen 0 und 3 kodiert, aber es fehlen in den RAS-Daten Variablen zu den schlimmsten Verstößen gegen die Religionsfreiheit wie etwa staatlicher Folter und Hinrichtungen auf der Basis religiöser Verfolgung oder Vorschriften. Hier kann und muss man die Frage aufwerfen, ob der eingesetzte Summenindex den Sachverhalt also im Ergebnis zutreffend wiederzugeben vermag.

Diese Kritik an einem Summenindex zur staatlichen Regulierung von Religion ist nicht ganz neu. Die Befürworter des Summenindexes weisen auf ihre methodischen Vorkehrungen, mit denen der Index auf seine Zuverlässigkeit geprüft worden sei (vgl. mit weiteren Nachweisen Fox 2011). An dieser Verteidigung ist richtig, dass die Länderreihenfolge nach dem Umfang der Regulierung sich in der Tat kaum ändert, wenn man in den Summenindex Gewichtung für besonders schwere Verstöße einberechnet. Bislang wurde aber der Frage, ob man die lange Liste religionspolitischer Maßnahmen überhaupt einfach aufaddieren kann, d.h. ob es sich um gleichartige Komponenten handelt und ob Fälle schwerer physischer Gewalt nicht gesondert zu betrachten wären, wenig Beachtung geschenkt. Diese scheint aber wichtig zu sein, wenn man zu validen detaillierteren Einsichten gelangen will.

Diese Methodenfrage wird noch mehr zum Problem, wenn man den Fokus der Erkenntnis etwas verschiebt und nicht nach der staatlichen Regulierung generell fragt, sondern klären möchte, wie es um die Religionsfreiheit im oben vorgestellten Sinne in den Ländern bestellt ist (Grim und Finke 2011). Der Autor des wichtigsten Datensatzes, Jonathan Fox, hat seine im RAS-Datensatz zusammengeführten Länderinformationen wiederholt auch dazu genutzt, die Bedeutung der Religionsfreiheit vor allem für liberale Demokratien in Zweifel zu ziehen (Fox 2015; 2021). Einerseits argumentiert er, dass sich Religionsfreiheit nicht auf den Begriff bringen lasse (Fox 2021, 5). Er untersucht deshalb verschiedene Aspekte der Religionsfreiheit – Fox selbst spricht ausdrücklich von unterschiedlichen Definitionen – empirisch anhand von drei Sub-Indices: staatliche Restriktionen für religiöse

Minderheiten, die Regulierung von Religion allgemein und die staatliche Durchsetzung von Religionen bzw. religiösen Vorstellungen. Das mit diesem Verfahren erzielte Ergebnis ist ebenso eindeutig wie bedrückend, wenn man es denn bewerten will. Volle Religionsfreiheit kennt kein Staat dieser Welt (Fox 2021, 13). Das Bild hellt sich nach Fox nur wenig auf, wenn man kleinere Indexwerte als noch kompatibel mit der Idee der Religionsfreiheit ansieht. Es bleibt auch dann dabei: „the lack of [religious freedom/ A.L.] is substantial“ (Fox 2021, 13). Überraschenderweise scheitern vor allem liberale Demokratien in Europa und Nordamerika im empirischen Test. Die meisten Länder mit nur geringen Verletzungen der Religionsfreiheit, so wie Fox sie gemessen hat, finden sich im südlichen Afrika und in Teilen Asiens. Fox bringt Beispiele für die Probleme Europas: „Sweden, Norway, and Denmark regulate circumcisions, and Germany banned them briefly. Kosher and Halal slaughter are banned or restricted in Denmark, Germany, Iceland, Norway, Sweden, Switzerland, and, as of 2019, Belgium. The wearing of religious clothing by Muslims is restricted or banned in parts of Belgium, Croatia, Denmark, France, Germany, Italy, Malta, Norway, Switzerland, and the UK.“ (Fox 2021, 16) Er betont, dass damit gerade jene Länder, die die Religionsfreiheit als Menschenrecht reklamieren, ihren eigenen Anspruch verfehlen. Er gelangt zu der provokanten Frage: „Why is it that numerous states, many of which are not democracies, provide more religious liberty to their citizens than do the Western and European democracies where the concept of RF [religious freedom/ A.L.] first originated?“. Seine eigene Vermutung, warum liberale Demokratien hinter ihrem Anspruch zurückbleiben, ist, dass „the ideology of secularism may have more of a negative influence than the positive influence of the liberal impetus to RF.“ (Fox 2021, 16)

Diese Erkenntnisse sind wertvoll für die Debatte um Religionspolitik und Religionsfreiheit speziell in liberalen Demokratien. Offenkundig ist das Ergebnis der jüngeren religionspolitischen Entscheide und Maßnahmen kein Mehr an Religionsfreiheit gewesen. Zugleich fällt aber auch auf, dass in dieser empirischen Studie die ursprüngliche Idee der Einheit des Rechts auf Religionsfreiheit kaum noch erkennbar ist. Unterschiedliche Verständnisse werden stattdessen analytisch scharf voneinander getrennt und teils gegeneinandergestellt. Dem kann man entgegenhalten, dass das Recht auf Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit in sich Spannungen birgt, die praktisch-rechtlich zu einem schonenden Ausgleich gebracht sein wollen (Heimann 2016). Das wird auch in Demokratien nicht immer bruchlos gelingen können, insbesondere wenn man das Recht auf

Religionsfreiheit stringent von den betroffenen Individuen her denkt. Es kann dann z.B. kein unbeschränktes Recht auf eine Freiheit von jeder Religion im öffentlichen Raum geben. Vor allem aber geraten in der Argumentation von Fox, die darauf hinausläuft, das Recht auf Religionsfreiheit als kaum existent und als von seinen Protagonisten, den liberalen Demokratien, missachtet darzustellen, diejenigen Staaten dieser Welt aus dem Blick, in denen die Ausübung von Religion und Weltanschauung mit systematischer staatlicher Verfolgung und einer Bedrohung für Leib und Leben einhergeht.⁹ Zusammenfassend erscheint die sozialwissenschaftliche Messung von Verstößen gegen die Religionsfreiheit also derzeit noch defizitär. Es wäre wichtig, ethisch-normative Kriterien zum Umgang mit Religionsfreiheit bzw. Menschenrechten generell zu bestimmen, die zumindest insoweit hinreichend konsensfähig sind, als dass sie intersubjektiv nachvollziehbare Unterscheidungen in der Art und Schwere der Menschenrechtsverstöße definieren. Das wäre die Voraussetzung für eine bessere empirische Untersuchung der Religionsfreiheit als Menschen- und Grundrecht.

5) Fazit: Religionspolitik zwischen empirischer Forschung und normativen Grundsatzfragen

In liberalen Demokratien, so haben wir gesehen, steht Religionspolitik im Kontext des Grund- und Menschenrechts auf Religionsfreiheit. Religionspolitik geht aber über den engeren Grundrechtsbereich hinaus. Es gibt wesentliche Bereiche, die nicht allein grundrechtlich, sondern zusätzlich durch Gesetze und Verträge geregelt sind, wenn es um konkrete Fragen wie etwa, welche Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften auf welche Weise in ein spezielles Verhältnis zum Staat treten können oder welche materiellen Vorteile sich daraus ziehen lassen, geht. Religionspolitik in liberalen Demokratien bedeutet daher *de facto* nicht nur die Gestaltung des Rechtsverhältnisses von Staat und Religion durch Verfassung und Gerichte, sondern beinhaltet auch (partei-)politische Gestaltungsansprüche, die sich auf der Basis der demokratischen Mehrheitsregel in den institutionalisierten Entscheidungsprozessen demokratischer Staaten durchzusetzen suchen. Wo aber die Mehrheitsregel greift, gibt es religiöse Minderheiten, die poten-

9 Im Fragebogen des *Pew Research Instituts* zum *Government restriction index* (GRI) stellt sich dies anders da. Dort fragt die Frage Q19.b explizit nach dem Einsatz staatlicher physischer Gewalt gegen Sachen und Personen religiöser Gemeinschaften. Ein genauer inhaltlicher Vergleich aller bisher eingesetzten Fragebogen auf ihre interne wie externe Validität ist ein Desiderat der Forschung.

tiell beeinträchtigt oder benachteiligt werden (Liedhegener 2012). Deshalb ist Religionspolitik ein besonders sensibles Feld.

Der Überblick zur Religionspolitik und die vertiefend dargestellten quantitativen Studien zeigen, dass liberale Demokratien unbeschadet ihres Bekenntnisses zur Religionsfreiheit vielfach stark regulierend in das religiöse Feld eingreifen. Dies hat sich in den zurückliegenden Jahren nochmals verstärkt. In liberalen Demokratien besteht ein Kennzeichen bzw. Kernproblem aller Religionspolitik darin, dass sich stets ein Bezug zur Religionsfreiheit einstellt (Beck 2018; Bielefeldt 2003; Böckenförde 2000). Dieser ist, wie gesehen, wissenschaftlich nicht leicht zu handhaben. Insbesondere große Teile der empirischen Forschung tun sich schwer damit, möchte man doch dem Ideal der wertfreien Forschung folgen. Gleichwohl ist ein ethisch-normativer Bezug unvermeidbar, ja wohl zwingend, denn es geht bei Religionspolitik letztlich um das politisch organisierte Zusammenleben in pluralistischen, demokratisch verfassten Gemeinwesen und deren gesellschaftlichen Zusammenhalt. Daher stellen sich aktuell vorrangig drei Aufgaben für die weitere Erforschung der Religionspolitik in liberalen Demokratien.

Erstens bedarf es einer vertieften empirischen Erforschung von Religionspolitik in liberalen Demokratien. Das bedeutet einerseits, weitere theoriegeleitete und zunehmend differenzierter vorgehende empirische Erforschung konkreter religionspolitischer Maßnahmen einzelner liberaler Demokratien sowie der sich daraus gesamthaft für die so untersuchten Staaten ergebenden Konstellationen zu erarbeiten. Dabei dürften Fragen des Minderheitenschutzes, aber auch des Ausgleichs zwischen etablierten Kirchen und einer zunehmend säkularen Gesellschaft konzeptionell wie empirisch im Mittelpunkt stehen. Andererseits drängt sich die Frage nach den Ursachen der zunehmenden religionspolitischen Aktivitäten in liberalen Demokratien gerade in jüngster Zeit auf. Zwar lassen sich wichtige Treiber wie die anhaltende Säkularisierung und Individualisierung, die wachsende religiös-weltanschauliche Diversität nicht zuletzt durch Migration und Flucht sowie die politische Instrumentalisierung von Religionspolitik im politischen Wettbewerb schon jetzt benennen, aber die genauen Zusammenhänge und Wirkmechanismen, die zur deutlichen Zunahme der Religionspolitik geführt haben, sind unbekannt. Dabei muss es auch um die Ausrichtung der jeweiligen Religionspolitik gehen. Um dies zu erhellen, sind systematisch vorgehende, möglichst viele Variablen erfassende Mixed-Methods-Studien zu einzelnen Ländern und Ländergruppen wünschenswert.

Zweitens stellt sich die Frage nach den Prinzipien der Religionspolitik für liberale Demokratien. So unbestritten die Geltung der Religionsfrei-

heit und deren Verankerung in den Menschenrechten im Allgemeinen ist, so wenig ist damit automatisch die Frage beantwortet, anhand welcher Grundsätze und Politikziele die religiös-weltanschauliche Diversität staatlicherseits zu regulieren ist (Liedhegener 2023). Ein gut begründetes, Religionsfreiheit und Religionspolitik kombinierendes Messinstrument und entsprechende Daten wären ein wichtiger Beitrag der sozialwissenschaftlichen Forschung. Eine solche Datengrundlage könnte ein Beitrag zur Debatte und ihrer Versachlichung sein. Die Kenntnisse könnten helfen, den in der Praxis vielfach eingeschlagenen Weg zu einem Religionsverfassungsrecht auf der Basis der Orientierung an den Menschen- und Grundrechten und speziell an der Religionsfreiheit (Campenhausen und Wall 2022) systematisch darzulegen und zu bilanzieren und weiterhin bestehende Problemfelder zu benennen.

Insofern es sich bei Religionspolitik um einen eigenen Politikbereich handelt, stellt sich drittens die Frage nach möglichen Evaluationskriterien, anhand derer gute und schlechte Religionspolitik zu unterscheiden wären. Im Nachdenken über mögliche Evaluationskriterien wird sich schnell zeigen, dass es dabei um eine (bessere) Umsetzung der Religionsfreiheit, aber zugleich auch um Fragen der gesellschaftlichen Integration und des gesellschaftlichen Zusammenhalts geht. Hier könnte die sozialwissenschaftliche Forschung also potenziell eine politikberatende Funktion einnehmen. Die Voraussetzung dafür ist aber, dass diese Beratungsfunktion normativ durchdacht und empirisch fundiert ist, um im öffentlichen und politischen Diskurs legitimiert zu sein (Sager et al. 2017). Fortschritte und Verbesserungen werden sich wohl vor allem dann einstellen, wenn es gelingt, diese Herausforderungen und Aufgaben inter- und transdisziplinär anzugehen. Zur Lösung der anstehenden Fragen gilt es, den nach wie vor breiten Graben zwischen den zumeist unter dem Postulat der Wertfreiheit agierenden empirischen Sozialwissenschaften, den stärker historisch, hermeneutisch und in Teilen politisch-praktisch ausgerichteten Kulturwissenschaften und den normativ-ethischen Disziplinen zu überbrücken sowie Stakeholder der religionspolitischen Praxis in den Prozess der Evaluation und Politikberatung einzubeziehen (Bleisch et al. 2021).

6) Auswahlbibliographie

Fox, Jonathan (2018). An introduction to religion and politics. Theory and practice. 2. Aufl. London/New York, Routledge.

Die Monographie bietet einen weltweiten Überblick zur Religionspolitik im weitesten Sinne. Sie ist auf der bezweifelbaren These aufgebaut, dass der Konflikt zwischen säkularen und religiösen Interessen weltweit die treibende Kraft im Schnittfeld von Politik und Religion ist. Zugleich bietet sie einen kompakten Einstieg in den State and Religion-Datensatz nach aktuellem Stand („RAS 3“ für die Jahre 1990–2014).

Gerster, Daniel/van Melis, Viola/Willems, Ulrich (Hg.) (2018). Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland. Freiburg/Basel/Wien, Herder.

Die wichtigsten Autor:innen und Positionen der „neuen Religionspolitik“ sind in diesem Sammelband vertreten. Er zeigt exemplarisch, wie eng, aber vielfach bislang oft noch wenig reflektiert, Sach- und Werturteile in der Debatte um Religionspolitik aufeinander bezogen sind.

Liedhegener, Antonius (2014). Das Feld der "Religionspolitik" – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990. Zeitschrift für Politik 61 (2), 182–208. <https://doi.org/10.5771/0044-3360-2014-2-182>.

Der Beitrag steht exemplarisch für die Möglichkeiten eines vergleichenden Fallstudien-Designs für die Erforschung von Religionspolitik. Er untersucht entlang eines heuristischen Modells von (Religions-)Politik die in beiden Ländern eingesetzten Politiken und zeigt so gegenstandsnahe die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Religionspolitik beider Länder.

Pahud de Mortanges, René (Hg.) (2020). Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts. Beiträge zum Jubiläum des Instituts für Religionsrecht. Zürich/Basel/Genf, Schulthess.

Der Band bietet einen Einstieg in die juristischen Debatten in der Schweiz zum Religionsverfassungsrecht. Die wichtigsten Vertreter:innen und Positionen der Schweizer Debatte sind versammelt. Gefordert wird u.a. eine Aktualisierung des kantonalen Anerkennungsrechts für kleinere bzw. neue Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

Robbers, Gerhard (Hg.) (2019). *State and church in the European Union*. Baden-Baden, Nomos.

Der Band enthält Länderbeiträge zum Staat-Religionen-Recht in den Mitgliedsländern der Europäischen Union aus juristischer Perspektive. Er dokumentiert die Vielfalt der nationalstaatlichen Verhältnisse und bietet einen Überblick bzw. Einstieg für die rechtlichen Grundlagen der Religionspolitik in Europa, der für weitere sozialwissenschaftliche Studien nützlich ist.

7) Hinweise zu Wissenschaftsorganisation

Die Forschungen zum Gegenstandsbereich der Religionspolitik allgemein wie in liberalen Demokratien sind unübersichtlich. Das ist einerseits den disziplinären Aufteilungen bzw. Grenzziehungen geschuldet, andererseits ein Resultat der berichteten Pfadabhängigkeiten und der daraus hervorgegangenen nationalstaatlichen Eigenheiten des Religionsverfassungsrechts und der heutigen Religionspolitik. Jede (Länder-)Studie muss daher bei der jeweiligen Wissenschaftsorganisation des Landes ansetzen. Hilfreich als Einstieg sind das Handbuch von Gerhard Robbers (2019) und Ländereinträge in Lexika, hier insbesondere das erst jüngst aktualisierte, renommierte *Staatslexikon der Görresgesellschaft*. Über aktuelle Entwicklungen informieren die einschlägigen Pressedatenbanken der Länder sowie übergreifend der juristisch ausgerichtete Newsletter *Law and Religion Headlines* des in den USA beheimateten International Center for Law and Religion Studies.

Einige weiterführende Hinweise für den deutschsprachigen Raum seien genannt. Ein wichtiges Medium der aktuellen Forschung sind Tagungen, die in unterschiedlichen Kontexten organisiert werden. Die drei Forschungsverbände *Politik und Religion* (Universität Münster), *Religion and Transformation* (Universität Wien) und das *Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik* (ZRWP) (Universitäten Basel, Fribourg, Lausanne, Luzern, Zürich) behandeln regelmäßig religionspolitische Themen in ihren Veranstaltungen und Publikationen. Einschlägig sind auch der Arbeitskreis „Politik und Religion/ Politics and Religion“ der *Deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft* (DVPW) und die Standing Group „Religion and Politics“ des *European Consortium for Political Science* (ECPR), ergänzend auch die „Religion and Politics Section“ der *American Political Science Association* (APSA). In Deutschland treffen sich die juristisch interessierten Forschenden traditionell bei den Veranstaltungen der regelmäßig abgehaltenen „Essener Gespräche“. Für die Schweiz übernimmt diese Funktion das *Institut für Religionsrecht* der Universität Fribourg. In Österreich ist das

Institut für Kirchenrecht und Religionsrecht der Universität Wien einschlägig. An anderen Universitäten gibt es ähnliche Spezialisierungen, etwa das *Institut für Kanonisches Recht* der Universität Münster oder das *Zentrum für Religionsverfassungsrecht* an der Universität Luzern.

Literaturverzeichnis

- Abdelgadir, Aala/Fouka, Vasiliki (2020). Political secularism and Muslim integration in the West: assessing the effects of the French headscarf ban. *American Political Science Review* 114 (3), 707–723.
- Almeida, Dimitri (2017). Laizität im Konflikt. Religion und Politik in Frankreich. Wiesbaden, Springer VS.
- Baumann, Martin/Schmid, Hansjörg/Tunger-Zanetti, Andreas/Sheikhzadegan, Amir/Neubert, Frank/Trucco, Noemi (2019). Regelung des Verhältnisses zu nicht-erkannten Religionsgemeinschaften. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kanton Zürich. Zürich, Luzern. Online verfügbar unter https://v.ioz.ch/wp-content/uploads/2020/01/Schlussbericht-nicht-erkannte-Religionsgemeinschaften-Z%C3%BCrich_compressed.pdf.
- Baumann, Martin/Stolz, Jörg (Hg.) (2007). Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Bielefeld, Transcript.
- Beck, Volker (2018). Der Sinn von Religionspolitik ist Religionsfreiheit. Trennung und Partnerschaft von Religion und Staat in Deutschland. In: Steffen Merle (Hg.). Zusammen in Vielfalt glauben. Festschrift "200 Jahre Hanauer Union". Berlin, EB-Verlag, 75–131.
- Bielefeldt, Heiner (2003). Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld, transcript Verlag.
- Bielefeldt, Heiner (2014a). Freedom of religion or belief. Thematic reports of the UN special rapporteur 2010–2013. Bonn, Verl. für Kultur & Wissenschaft.
- Bielefeldt, Heiner (2014b). Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte. In: Edmund Arens/Martin Baumann/Antonius Liedhegener et al. (Hg.). Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven. Zürich, Pano, 229–255.
- Bleich, Barbara/Huppenbauer, Markus/Baumberger, Christoph (2021). Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis. 3. Aufl. Baden-Baden/Zürich, Nomos Verlag; Versus.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang (2000). Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik. In: Wolfgang Thierse (Hg.). Religion ist keine Privatsache. Düsseldorf, Patmos Verlag, 173–184.
- Brocker, Manfred (2005). Die verfassungsrechtliche Dimension: Religionsfreiheit und das Verhältnis von Kirche und Staat. In: Manfred Brocker (Hg.). God bless America. Politik und Religion in den USA. Darmstadt, Primus-Verl., 50–67.
- Campenhause, Axel von/Wall, Heinrich de (2022). Religionsverfassungsrecht. Staatskirchenrecht. 5. Aufl. München, Beck.

- Casanova, José (2006). Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA. *Leviathan* 34 (2), 182–207.
- Ettensperger, Felix/Schleutker, Elina (2022). Identification of cross-country similarities and differences in regulation of religion between 2000 and 2014 with help of cluster analysis. *Politics and Religion* 15 (3), 526–558. <https://doi.org/10.1017/S175504832100033X>.
- Fox, Jonathan (2011). Building composite measures of religion and state. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 7, 1–38.
- Fox, Jonathan (2013). *An introduction to religion and politics. Theory and practice.* London, Routledge.
- Fox, Jonathan (2015). Religious freedom in theory and practice. *Human Rights Review* 16 (1), 1–22. <https://doi.org/10.1007/s12142-014-0323-5>.
- Fox, Jonathan (2018a). A world survey of secular-religious competition: state religious policy from 1990 to 2014. *Religion, State and Society* 47 (2), 1–20.
- Fox, Jonathan (2018b). *An introduction to religion and politics. Theory and practice.* 2. Aufl. London/New York, Routledge.
- Fox, Jonathan (2021). What is religious freedom and who has it? *Social Compass* 68 (3), 321–341.
- Grim, Brian J./Finke, Roger (2006). International religion indexes: government regulation, government favoritism, and social regulation of religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* (2), 2–40.
- Grim, Brian J./Finke, Roger (2011). *The price of freedom denied. Religious persecution and conflict in the 21st century.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Heimann, Hans Markus (2016). *Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung.* Frankfurt am Main, S. Fischer.
- Heimbach-Steins, Marianne (2024): Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozial-ethischer Perspektive. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung.* Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Heinig, Hans Michael (2008). Ordnung der Freiheit. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR)* 53, 235–254.
- Hennig, Anja/Weiberg-Salzman, Mirjam (Hg.) (2021). *Illiberal politics and religion in Europe and beyond. Concepts, actors, and identity narratives.* Frankfurt a. M./New York, Campus.
- Hense, Ansgar (2015). Kirche und Staat in Deutschland. In: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.). *Handbuch des katholischen Kirchenrechts.* 3. Aufl. Regensburg, Friedrich Pustet, 1830–1865.
- Hidalgo, Oliver/Amir-Moazami, Schirin/Baudner, Jörg (Hg.) (2023). *Islampolitik und Deutsche Islam Konferenz: Theoretische Diskurse – Empirische Befunde – Kritische Perspektiven.* Wiesbaden, Springer VS.
- Koenig, Matthias (2008). Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel von Religionspolitik. Ein deutsch-französischer Vergleich. In: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hg.). *Religion heute, öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven.* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 149–160.

- Koenig, Matthias (2009). Religiosität in laizistischen Staaten Europas: Frankreich und die Türkei. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.). *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung, 387–409.
- Liedhegener, Antonius (2008a). Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft. Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hg.). *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 179–196.
- Liedhegener, Antonius (2008b). Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie. *Zeitschrift für Politik* 55, 84–107.
- Liedhegener, Antonius (2012). „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. Tagung im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“* Februar 2011 in Münster. Würzburg, Ergon-Verlag, 111–130.
- Liedhegener, Antonius (2013). Mehr als Binnenmarkt und Laizismus? Die neue Religionspolitik der Europäischen Union. In: Ines-Jacqueline Werkner/Antonius Liedhegener (Hg.). *Europäische Religionspolitik. Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und politische Ausgestaltung*. Wiesbaden, Springer, 223–238.
- Liedhegener, Antonius (2018a). Pluralisierung. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.). *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden, Springer VS, 347–382.
- Liedhegener, Antonius (2018b). Religionspolitik in Deutschland nach 1989/90 aus politikwissenschaftlicher Sicht. In: Ansgar Hense/Raab Thomas (Hg.). *Bitburger Gespräche. Jahrbuch 2017*. München, C.H. Beck, 21–41.
- Liedhegener, Antonius (2022). Politische Grenzen von Ökumene und interreligiösem Dialog in der Schweiz. Zur umstrittenen Regulierung des Verhältnisses von Staat und Religionen. In: Wolfgang W. Müller/Franc Wagner (Hg.). *Ökumene in säkularer Gesellschaft*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 237–274.
- Liedhegener, Antonius (2023). Vom Fördern und Fordern. Leitvorstellungen und systemische Effekte von religionspolitischen Konzepten für liberale Demokratien. In: Oliver Hidalgo/Schirin Amir-Moazami/Jörg Baudner (Hg.). *Islampolitik und Deutsche Islam Konferenz: Theoretische Diskurse – Empirische Befunde – Kritische Perspektiven*. Wiesbaden, Springer VS, 123–147.
- Liedhegener, Antonius (2024): Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius/Lots, Laura Johanna (2017). Religionspolitik zwischen Konflikt und Integration. Politikwissenschaftliche und sozialethische Positionen zur Religionspolitik in Deutschland. In: Marianne Heimbach-Steins (Hg.). *Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft*. Münster, Aschendorff Verlag, 211–248.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.) (2016). *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*. Wiesbaden, Springer VS.

- Loretan, Adrian/Weber, Quirin/Moraww, Alexander H.E. (2014). Freiheit und Religion. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Zürich, Lit.
- Maier, Hans (2011). Religion, Staat und Laizität – ein deutsch-französischer Vergleich. *Zeitschrift für Politik* 58 (2), 213–222. <https://doi.org/10.5771/0044-3360-2011-2-213>.
- Manea, Elham (2016). Women and Shari'a law. The impact of legal pluralism in the UK. London/New York, I.B. Tauris.
- Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier (Hg.) (2016). Saving the people. How populists hijack religion. London, C. Hurst & Co.
- Minkenber, Michael (2018). Religion and the radical right. In: Jens Rydgren (Hg.). *The Oxford handbook of the radical right*. Oxford, Oxford University Press, 366–393.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2011 [1.2004]). Sacred and secular. Religion and politics worldwide. 2. Aufl. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pahud de Mortanges, René (2015). Religion and the secular state in Switzerland. In: Donlu Thayer/Javier Martínez-Torrón/W. Cole Durham (Hg.). Religion and the secular state: national reports; La religion et l'État laïque: rapports nationaux. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 687–699.
- Pahud de Mortanges, René (Hg.) (2020). Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts. Beiträge zum Jubiläum des Instituts für Religionsrecht. Zürich/Basel/Genf, Schulthess.
- Pew Research Center (2022). How COVID-19 restrictions affected religious groups around the world in 2020. Pew Research Center. Washington DC.
- Pickel, Gert (2013). Religionsmonitor 2013. Religiosity in international comparison. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Rémond, René (2000). Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart. München, Beck.
- Robbers, Gerhard (2019a). State and Church in the European Union. In: Gerhard Robbers (Hg.). State and Church in the European Union. 3. Aufl. Baden-Baden, Nomos, 677–688.
- Robbers, Gerhard (Hg.) (2019b). State and Church in the European Union. 3. Aufl. Baden-Baden, Nomos.
- Saal, Johannes; Liedhegener, Antonius (2024): Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Sager, Fritz/Ingold, Karin/Balthasar, Andreas (Hg.) (2017). Policy-Analyse in der Schweiz. Besonderheiten, Theorien, Beispiele. Zürich, NZZ Libro.
- Schenker, Frank (2007). Das Kopftuchverbot an Frankreichs Schulen. Eine Policy-Analyse. Frankfurt am Main, P. Lang.
- Stepan, Alfred C. (2000). Religion, democracy, and the „twin tolerations“. *Journal of Democracy* 11 (4), 37–57.

- Struck, Dirk (2020). Die „Deutsche Islam Konferenz“ als institutionalisiertes multilaterales Kommunikations- und Verhandlungssystem zur politischen Interessenvermittlung zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren. Hagen, Fern-Universität Hagen. <https://doi.org/10.18445/20200205-095641-0>.
- Tocqueville, Alexis de (Hg.) (1985). Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart, Reclam.
- Uhle, Arnd (2022). Staatskirchenrecht. In: Klaus Stern/Helge Sodan/Markus Möstl (Hg.). Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland im europäischen Staatenverbund, Bd. 1: Grundlagen und Grundbegriffe des Staatsrechts, Strukturprinzipien der Verfassung. 2. Aufl. München, C.H. Beck, 1171–1252.
- van Melis, Viola/Gerster, Daniel (2018). Religionspolitik heute – eine Einführung. In: Daniel Gerster/Viola van Melis/Ulrich Willems (Hg.). Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 13–37.
- Vatter, Adrian (Hg.) (2011). Vom Schächt- zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie. Zürich, NZZ.
- Waldhoff, Christian (2010). Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität – Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? In: Deutscher Juristentag (Hg.). Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages. Gutachten. München/Berlin, C.H. Beck, D1-D176.
- Walter, Christian (2006). Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Walter, Christian (2007). Einleitung. In: Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.). Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzzstreit. Tübingen, Mohr Siebeck, 1–4.
- Willems, Ulrich (2001). Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1999. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften. In: Ulrich Willems (Hg.). Demokratie und Politik in der Bundesrepublik 1949–1999. Opladen, Leske + Budrich, 137–160.
- Willems, Ulrich (2018). Stiefkind Religionspolitik. Aus Politik und Zeitgeschichte 68 (28–29), 9–15.

Die religionspolitische Praxis komplementär erforschen. Ein transdisziplinäres Gespräch

Marianne Heimbach-Steins: Ich glaube, es ist sinnvoll, wenn wir unser Gespräch mit dem Blick auf Gemeinsamkeiten und weitreichende Überschneidungen beginnen, die sich zwischen unseren Texten zeigen. Sie teilen ganz offenkundig einen gemeinsamen normativen Ausgangspunkt, nämlich, dass Religionspolitik aus der Perspektive des Menschen- und Grundrechts der Religionsfreiheit betrachtet wird.

Antonius Liedhegener: Die Übereinstimmung in diesem Punkt ist in der Tat gegeben und das ermöglicht es uns, Religionspolitik als empirischen Untersuchungsgegenstand mindestens multidisziplinär aus sozialetischer wie politik- bzw. sozialwissenschaftlicher Perspektive aufzugreifen. Unsere Texte folgen dem Verständnis von Religionsfreiheit als einem grundlegenden Recht, das individuelle, kollektive und korporative Aspekte umfasst. Das Recht, seinem Gewissen zu folgen, seinen Glauben oder seine Weltanschauung allein oder mit anderen frei zu bestimmen, zu bekennen und zu praktizieren, ist elementar für freiheitliche und demokratische Gesellschaften. Ich muss allerdings gleich anfügen, dass die damit implizit angesprochene Position einer normativen Fundierung der Politikwissenschaft als Demokratiewissenschaft, die meinem Beitrag zugrunde liegt, aktuell kein Allgemeingut in meiner in der Regel doch recht stark empirisch-analytisch ausgerichteten Disziplin ist. Es geht mir aber um eine reflektierte Haltung zu normativen Grundfragen. Es geht um den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse im Forschungsprozess. Dieses Verständnis der Politikwissenschaft als Demokratiewissenschaft steht einer intersubjektiv überprüfbaren Erforschung religionspolitischer Sachverhalte und Zusammenhänge natürlich nicht entgegen. Die konzeptionelle Durchdringung und empirische Feststellung, was denn eigentlich der Fall ist, ist gerade in Zeiten von Medienhypes und Fake News eine elementare Forderung an die Sozialwissenschaften.

* Universität Münster

** Universität Luzern

Marianne Heimbach-Steins: Die Sozialethik ist schon von ihrem Selbstverständnis als Ethik her eine normative Wissenschaft, sie kann diesen Fragen gar nicht ausweichen. Die Verständigung mit der Politikwissenschaft und großen Teilen der Sozialwissenschaften ist daher nach meinen Erfahrungen keineswegs ein Selbstläufer. Vertreter:innen der „Neuen Religionspolitik“, deren Werke wir ja zitiert haben, tendieren dazu, konkrete religionspolitische Vorzugsurteile zum Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Aussagen zu machen. Auf jeden Fall gehört es zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Sozialethik, Transparenz zu schaffen. Transdisziplinäre Dialoge sind darauf angewiesen, dass die beteiligten Wissenschaftler:innen sich erst einmal über ihre eigene Perspektivgebundenheit und auch über die möglichen *Hidden Agendas* bewusstwerden, die sie mitschleppen. Gerade wenn es um ein so brisantes und umstrittenes Feld wie die Religionspolitik geht, ist es fair und geboten, gegenüber anderen Disziplinen oder einem Adressatenkreis, den man berät, die eigene Perspektive offenzulegen. Ich halte das für einen wesentlichen Teil eines guten Wissenschaftsverständnisses. Ob ich nun religiös bin oder dezidiert nicht religiös oder indifferent, tangiert mein Reden über religiöse Dinge oder über den Stellenwert von Religion in einer Gesellschaft. Dann muss ich schon irgendwo Farbe bekennen, von wo aus ich spreche. Es geht dabei nicht um Bekenntnisse, sondern die Offenlegung des Standpunktes und der entsprechenden Kriterien. Ich glaube, dass das eine wichtige Rolle spielt. Manche Streitigkeiten, die als Wissenschaftsstreitigkeiten ausgetragen werden, würden anders ausgetragen, wenn die jeweilige eigene Agenda geklärt wäre – auch untereinander.

Antonius Liedhegener: Dem stimme ich sehr zu. Ich denke, Klärungsbedarf besteht nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in Bezug auf die Behandlung der Religionspolitik in Öffentlichkeit und Politik. Was wir in der nächsten Zeit erleben werden, ist eine nachholende Verhandlung der bislang sehr unterbelichteten Debatte um die *Kriterien* speziell der Religionspolitik im engeren Sinne, wie ich sie in meinem Beitrag definiert habe. Um es konkret fassbar zu machen. Sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz hat man sich seit den 2000er Jahren auf den Weg gemacht, Religionspolitik aktiv zu betreiben, d.h. Religionspolitik aus der Verrechtlichung der Gerichte zu lösen und als aktive Gestaltungsaufgabe der Politik zu betreiben. Der Regulierungsumfang hat in einem beachtlichen Maße zugenommen. Nach meinen Forschungen ist der Übergang zur aktiven Religionspolitik in beiden Ländern auf unterschiedliche Weise geschehen. Das Interessante ist: Die öffentliche Reflexion auf die Kriterien legitimer

Religionspolitik hat in beiden Fällen bislang nur zögerlich begonnen. Sie steht im Wesentlichen noch aus. Zwar hat die rechtswissenschaftliche Fachdebatte in beiden Ländern sich durchaus die Frage nach der Wünschbarkeit oder Notwendigkeit neuer Regulierungen vorgelegt. In der Mehrheitsmeinung sind aber unter Juristen die Vorzüge des *Status quo*, die es ja ohne Zweifel gibt, herausgestellt worden. So gut und richtig diese Position ist, sie beantwortet die Frage, was religionspolitisch getan werden soll oder getan werden darf, bestenfalls zu einem Teil.

Marianne Heimbach-Steins: Diese Diagnose kann ich unterschreiben. Da eröffnet sich für unsere Disziplinen ein weites Arbeitsfeld. Es geht zum einen darum zu erforschen, was die Religionspolitiken in unseren Ländern – und auch darüber hinaus – faktisch orientiert. Zum anderen steht aber auch die normative Frage im Raum, an welchem Maßstab Religionspolitik orientiert sein soll. Spannungen und Konflikte zwischen Freiheitsansprüchen fordern nicht erst die Rechtsprechung heraus, sondern – vorher schon – die Politik. Sie muss den Rahmen schaffen und sichern, in dem alle Bürger:innen und Bewohner:innen des Landes frei, gerecht und sicher leben können. Die gemeinsamen Ausgangspunkte unserer beiden Perspektiven sind damit, glaube ich, gut benannt. Unser Gespräch ist auch eine gute Möglichkeit, auf durchaus relevante Unterschiede in unseren fachlichen Perspektiven aufmerksam zu machen. Unsere Verständnisse bzw. unsere Definitionen von Religionspolitik überlappen sich, aber sie sind nicht identisch. Mir ist es sehr wichtig, Religionspolitik auch als *Gesellschaftspolitik* zu begreifen. Ich glaube, das ist deswegen bedeutsam, weil das Thema Religion, Religionspolitik und die Frage nach der Religionsfreiheit, die ja immerhin ein Grundrecht ist, das man nicht beliebig zur Disposition stellen kann, in einer Lage diskutiert werden, in der das Thema immer mehr in Konfliktszenarien hineingezogen wird, die immer irgendwie etwas mit Religion zu tun haben. Selbstverständlich sind aber längst nicht all diese Konflikte genuin religiöse Konflikte. Wir erleben das im Moment ja auf die allerdrängendste Art und Weise. Seit dem Überfall der Hamas auf israelische Zivilisten am 7. Oktober 2023 und dem seither massiv hervortretenden Antisemitismus in Europa, leider auch in Deutschland, wurden und werden mit einer gewissen Hektik und großer Anspannung seitens der Politik Wege erwogen, was man alles machen, verbieten, zulassen oder nicht mehr zulassen kann. Die komplexe Problemlage und die weltweit polarisierenden Reaktionen zwingen uns, glaube ich, sehr genau zu analysieren, was das für Amalgame sind, mit denen wir es zu tun haben. Dieser Konflikt, so besonders er ist, verweist paradigmatisch auf grundlegende Fragen: Was

ist in Konflikten mit Religionsbezug der genuin politische Anteil, was der religiöse Anteil, was basiert auf langfristig angelegten Konflikten um Zugehörigkeiten, um Besitzstände, um Anerkennung elementarer Ansprüche und Identitäten? Religion spielt offenkundig irgendwie immer mit, ist aber ganz häufig nicht der Kern oder gar der einzige Fokus eines Konflikts. Und da sehe ich heute eine ganz wichtige Aufgabe, die man transdisziplinär besser angehen kann, als wenn man sie nur monodisziplinär betrachtet.

Antonius Liedhegener: Selbstverständlich ist an der Dringlichkeit der Aufgabenstellung und den Chancen einer transdisziplinären Bearbeitung nicht zu zweifeln. Es geht hier um wesentliche Bestandteile des für die europäische Geschichte und vor allem die westlich-europäische Moderne so prägenden Spannungsverhältnisses von Politik und Religion allgemein. In der Sprache der Politikwissenschaft steht in Deiner Sicht vor allem die *Politics*-Dimension im Zentrum. Für eine transdisziplinäre Erforschung von Religionspolitik sehe ich noch eine speziellere Aufgabe. Es geht um eine stärkere Berücksichtigung der *Policy*-Dimension und der *Policy*-Forschung. Wenn man Religionspolitik auch als einen potenziellen staatlichen Eingriff in die Religionsfreiheit – und damit eine mögliche Bedrohung für ein freiheitliches Miteinander – ansieht, dann muss man eben diese staatliche Religionspolitik selbst in den Fokus stellen. Es geht um die vielen, konkreten religionspolitischen Maßnahmen, nicht abstrakt, nicht als Ausdruck allgemeiner Konflikte um Religion, sondern als Instrumente zur Förderung oder aber Beeinträchtigung von Religionsfreiheit – insbesondere durch demokratisch legitimierte Mehrheiten und deren Entscheide. Die Analyse von Religionspolitik muss an diesen einzelnen politischen Entscheidungen ansetzen und diese als Ergebnis von politischen Prozessen und deren Wirkungen in der Gesellschaft auffassen. Methodisch würde es auf eine systematische Erfassung aller religionspolitischen Fälle eines Landes oder noch besser eines Ländersamples in einer Datenbank und deren Auswertung mit geeigneten sozialwissenschaftlichen Verfahren wie etwa der Politikfeldanalyse oder des *Process Tracing* hinauslaufen. Gefordert ist eine empirisch sehr aufwändige Forschung. Allein die Analyse der „Handschlagaffäre“ im schweizerischen Therwil, bei der es darum ging, ob eine Schulleitung von muslimischen Schülern – hier kommt es auf das Maskulinum an – verlangen darf, ihre Lehrerinnen, wie dort üblich, mit einem Handschlag, also mit einer körperlichen Berührung, zu begrüßen, hat mich schon sehr intensiv beschäftigt – und die Reihe der neueren religionspolitischen Entscheide ist bekanntlich lang. Der empirische Ansatz ist schließlich auch sehr gut geeignet, Länderprägungen und entsprechende

Pfadabhängigkeiten in der vergleichenden Forschung sichtbar zu machen. Es geht darum, der Religionspolitik auch sachlich im Detail so gerecht zu werden, dass politisch relevante Einsichten möglich werden. *Policy Paper* und Politikberatung können darauf aufbauen.

Marianne Heimbach-Steins: Ich stimme zu, dass das eine unverzichtbare Herangehensweise ist, und als Sozialethikerin bin ich froh darüber, entsprechende Forschungen nutzen zu können. Ich selbst würde aber tatsächlich an einer anderen Stelle bzw. mit einer anderen Perspektive ansetzen. Das liegt an den etwas unterschiedlichen Vorverständnissen von Religionspolitik, über die wir schon gesprochen haben. Ich würde nicht zuerst bei den staatlichen Regulierungen anfangen, sondern gesellschaftliche Akteure in den Mittelpunkt rücken, insbesondere solche, deren Präsenz die staatliche Regulierung – und den Ruf nach solcher Regulierung durch andere Akteure – überhaupt erst provozieren. In einem gewissen Sinne wird dann auch mein Ansatz empirisch: Ich würde etwa Parteiprogramme heranziehen und deren religionsbezogene Positionen untersuchen; ich würde religiöse Akteure näher anschauen und fragen, wie sie arbeiten, um ihre Interessen zu artikulieren. Das heißt, ich gehe davon aus, dass Religionspolitik zwar in erster Linie eine Sache des Staates ist, aber das Entscheidende spielt sich in der Gesellschaft ab: religiöse wie antireligiöse Praxen, Werturteile, Zuschreibungen normativer Erwartungen zu religiösen Akteuren und Positionierungen in Bezug auf Religion. In der Gesellschaft – im alltäglichen Miteinander, in Bildung und Wissenschaft, in Parteien und Interessengruppen – wird ausgehandelt, wozu der Staat als Garant der Religionsfreiheit und aller Menschenrechte sich zu verhalten und was er ggf. zu regulieren hat. Deshalb lese ich Religionspolitik primär gesellschaftspolitisch. Und das schließt dann auch den Blick auf die Auswirkungen gesellschaftlicher Diskurse in unseren Wissenschaften ein. Für mich ist klar, dass wir als Wissenschaftler:innen nicht einfach nur neutrale Beobachter sind; hier ist wichtig, was wir vorhin über Transparenz in der wissenschaftlichen Kommunikation besprochen haben. Und wenn ich mir religionspolitische Diskurse so anschau, dann scheint mir, dass sie häufig stark von bestimmten Interessenlagen getrieben sind. Auch das kann man natürlich wissenschaftlich analysieren und reflektieren. Und das spielt dann auch hinein in die Gestaltung des religionspolitischen Feldes. Du hast also sicherlich einen stärker zugespitzten Religionspolitikbegriff als ich. Der hat große Vorteile, weil man ihn leichter eingrenzen kann. Aber ich glaube, man braucht zusätzlich diesen Blick auf die gesellschaftspolitischen Akteure, um der Komplexität des religionspolitischen Feldes gerecht zu werden.

Antonius Liedhegener: Der Hinweis auf die Komplexität ist ein wichtiges Stichwort, das ich gern aufgreifen möchte. Zunächst muss ich natürlich klarstellen, dass eine Prozessanalyse selbstverständlich auch Akteure und deren Interessen mit analysiert, nur eben nicht in einem allgemeinen Sinne wie „Was schreibt Partei X zur Regulierung von Religion in ihrem Programm?“, sondern stets fallbezogen. Mich interessieren Fragen wie: Wie wichtig war die Rolle der Schweizerischen Volkspartei für die Annahme der Minarett- oder Verhüllungsverbotsinitiative? Warum erlangten beide Mehrheiten in den entsprechenden Abstimmungen? Das Stichwort „komplex“ ist für mich die Gelegenheit, auf die anhaltende Bedeutung der systemtheoretischen Theorieangebote etwa in der Tradition Talcott Parsons, aber auch auf Chancen, die die jüngere Komplexitätsforschung bereithält, hinzuweisen. Systemtheoretisch gedacht handelt es sich bei den gesellschaftspolitischen Grundthemen vielfach um Probleme von Interessenartikulation und -aggregation, von Politikimplementation, *Outcomes* und *Feedbacks* und manchmal auch externen Schocks. Der Missbrauchsskandal der katholischen Kirche in Deutschland oder der Schweiz ist zunächst einmal kein genuin religionspolitisches Problem. Aber in der Folge kann es durchaus sein, dass der massive sexuelle Missbrauch in den Reihen der Geistlichkeit und vor allem das systematische Versagen der kirchlichen Leitungspersonen und -instanzen, die Opfer zu sehen und zu schützen, zu einem religionspolitischen Problem werden. Zum Beispiel gibt es Stimmen, die behaupten, dass dies der letzte Beweis dafür sei, dass der Staat gegenüber allen Religionsgemeinschaften menschenrechtliche Mindeststandards der Gleichberechtigung und entsprechender moderner Umgangsformen der Geschlechter und ihrer Vielfalt gewährleisten und notfalls auch mit Zwang durchsetzen muss. Das bedeutet, es werden ganz neue politische Forderungen aufgeworfen, zu denen sich das politische System und seine Akteure verhalten müssen, zumindest wenn sie entsprechend vehement vertreten werden.

Marianne Heimbach-Steins: Das sind sicher Berührungs- und Überschneidungspunkte, die in einer möglichen gemeinsamen transdisziplinären Erforschung von Religionspolitik fruchtbar gemacht werden können. Die Systematik der Sozialwissenschaften fördert die überprüfbare und vergleichende Einordnung religionspolitischer Maßnahmen. Ich möchte ergänzen, dass ein hermeneutischer Zugriff, wie ich ihn skizziert habe, gerade die tieferliegenden Strukturen und Muster sichtbar machen kann, mit denen politisch auf Religion Bezug genommen, für die Religion beansprucht wird. Heute scheint es mir sehr wichtig, gerade die identitätspolitischen

Interessen und Strategien im Umgang mit Religion aufzudecken und zu analysieren. Im Blick auf solche Narrative und Diskurse ist zu fragen: Wie wird hier mit Religion umgegangen? Wo werden Schnittstellen zwischen religiösen Traditionen und politischen Diskursen sichtbar? Sind es bloße Behauptungen, oder gibt es wirklich Überschneidungen? Und wo liegen die Differenzen? Wie ist das zu bewerten? Das wäre meine Art, Religionspolitik zu untersuchen. Mit dieser Herangehensweise haben wir zum Beispiel vor einigen Jahren eine Studie zur Programmatik der Partei „Alternative für Deutschland“ und ihrem Verhältnis zu Positionen der katholischen Soziallehre durchgeführt (und arbeiten gerade an einer Aktualisierung). Das bedeutet in der Forschung auch eine Art von Empirie, aber eine Empirie über programmatische Texte, über politische Dokumente und andere textliche Zeugnisse dieser Diskurse. Mein Ziel ist es, mich anzunähern an das Verstehen dessen, was da konfliktiv ist und warum es so ist.

Antonius Liedhegener: Ich glaube, das war eine gute Klärung. Gerade bei den Akteursfragen könnte eine gemeinsame transdisziplinäre Forschung beachtliche Synergien erzeugen. Sie sind im politischen Entscheidungsprozess – immer im Verbund mit anderen Faktoren gedacht – zentral und das spiegelt sich dann auch in den Ergebnissen etwa des *Process Tracing*. Aber durch Deine Ausführungen wird auch klar, dass es wichtige Aspekte gibt, die im politikwissenschaftlichen Zugriff, wie ich ihn vorgestellt habe, nicht systematisch in den Blick geraten. Das wird beim Thema der Identitäten und der Identitätspolitik gut erkennbar: Bei Deinem Zugriff über die Akteure und deren Diskurse dürfte fassbar werden, dass die Vorstellung unterschiedlicher, handlungsleitender Rechts- und anderer Normensysteme wichtig ist. Alle größeren religiösen Akteure, also die großen Kirchen, aber auch die unterschiedlichen Strömungen im Islam etwa, verstehen sich selbst auch als ein eigenes Rechtssystem und beanspruchen darüber hinaus, ihren Gläubigen einen verbindlichen moralischen Kompass zu vermitteln. Entsprechend glauben Menschen, es sei ihnen durch ihre Religion dies oder jenes geboten oder verboten. Wenn es um die Frage geht, was staatliche Regulierung herbeiführt oder provoziert, ist dies auch ein starkes treibendes Moment bei den Akteuren.

Marianne Heimbach-Steins: In diese Richtung müsste es mit der transdisziplinären Erforschung von Religionspolitik gehen. Beide Zugriffe haben ihre Berechtigung, wie sich in den Texten und in unserem Gespräch zeigt. Sie ergänzen sich.

Antonius Liedhegener: Genau, man kann vielleicht am besten von komplementären Perspektiven der Sozialethik und der Politikwissenschaft, so

wie wir beide sie jeweils vertreten, auf die Religionspolitik der Gegenwart sprechen. Das sollte sehr fruchtbar für eine gemeinsame Forschung sein. Höchst wünschenswert, auch im Blick auf die Praxis der Religionspolitik, scheint mir für eine solche transdisziplinäre Erforschung der Religionspolitik noch, die juristische Expertise einzubeziehen. Vermutlich kämen wir in einer solchen Konstellation einen ersten großen Schritt weiter, wenn wir als gemeinsames Untersuchungsrastrer eine Typologie religionspolitischer Fragen und ihrer gesellschaftspolitischen Kontextualisierung im transdisziplinären Gespräch entwickeln könnten. Ein solcher Versuch wäre ausgehend von dem, was wir beide hier vorgelegt haben, durchaus möglich und höchst lohnenswert.

Marianne Heimbach-Steins: Das denke ich auch. Der Einbezug der Rechtswissenschaft ist ein guter Hinweis zum Schluss. Denn es geht uns ja darum, in den politischen Entscheiden und Diskursen die Bedeutung der Religionspolitik für das Miteinander von Staat und Religionen und damit für Menschen in einem demokratischen Gemeinwesen auf der Basis der Grund- und Menschenrechte zu verstehen und zu erklären. Das ist sicherlich der Forschung wert!

Klimawandel und Religion

Klimawandel und Religion in lokalen und nationalen Kontexten

Abstract

Dieser Beitrag setzt sich mit der Frage auseinander, welche Rolle Religion mit Blick auf den Klimawandel spielt. Er beginnt mit einem Überblick über die akademischen Debatten zu diesem Themenfeld. Darauf folgend wird ein Fokus auf die lokale und nationale Ebene gelegt, um zu untersuchen, in welcher Weise sich lokale religiöse Gemeinden und nationale Dachverbände im Klimaschutz engagieren. Anhand von zwei Fallstudien (Schweiz, Indonesien) wird dieses Engagement illustriert. Dabei zeigen sich Unterschiede im Klimaengagement zwischen Gemeinden und deren Dachverbänden. Mit Blick auf diese Unterschiede werden Erklärungsansätze und künftige Forschungsmöglichkeiten präsentiert.

1) Einleitung

2008 – im Rahmen der globalen Finanzkrise – rief die Mega-Church *Greater Grace Temple* in Detroit dazu auf, für die lokale Autoindustrie zu beten (Bunkley 07.12.2008). Durch die globale Finanzkrise war die bereits angeschlagene Autoindustrie weiter in Schwierigkeiten geraten. Um gemeinsam mit den Mitgliedern für die Autohersteller zu beten, wurden große SUVs auf den Altar gefahren. Diese Bilder verbreiteten sich schnell in den Medien, da sie als sinnbildhaft dafürstehend wahrgenommen werden können, dass ein Teil der Evangelikalen in den USA die fossile Energieindustrie unterstützt. Ein weiteres Beispiel für diese Unterstützung ist der evangelikale Think-Tank Cornwall Alliance, der etwa die Petition «Forget ‘Climate Change’, Energy Empowers the Poor!» lanciert hat (Cornwall Alliance 2015). Evangelikale Christen in den USA scheinen den Klima- und Umweltschutz abzulehnen, wie auch in Medienberichten zu Skeptiker:innen des Klimawandels häufig betont wird. Jedoch ist das Bild weniger einheitlich, als die Berichterstattung suggeriert (Kearns 2014; Veldman 2019; Wardecker et al. 2009). So haben sich Evangelikale Dachverbände in den USA bereits früh für den Umweltschutz eingesetzt. Allerdings verfechten lokale Gemeinden mitunter andere klimapolitische Positionen als deren Dachverbände. Ähnlich diverse Dynamiken zeichnen sich in vielen Ländern und

* Universität Basel/Universität Oslo

Religionsgemeinschaften mit Blick auf das religiöse Klimaengagement ab (Koehrsen et al. 2022; Koehrsen et al. 2023).

Ziel dieses Beitrags ist es, Unterschiede im Klimaengagement zwischen den diversen Religionsgemeinschaften auf lokaler und nationaler Ebene nachzuzeichnen und Erklärungsansätze für diese Unterschiede zu liefern (für die internationale Ebene siehe in diesem Band den Beitrag von Glaab 2024 und für eine Zusammenführung den Beitrag von Glaab und Köhrsen 2024). Hierzu wird der Beitrag zunächst darlegen, wie sich die Debatten um Religion und Umweltschutz entwickelt haben und welche Potentiale Religion für das Vorantreiben des Umwelt- und Klimaschutzes zugeschrieben werden. Daraufhin werden wissenschaftliche Befunde zum religiösen Umweltengagement beleuchtet. Hierbei ergibt sich ein uneinheitliches Bild. Während sich religiöse Dachverbände zunehmend für den Klimaschutz positionieren, schließen deren lokale Gemeinschaften und Anhänger:innen sich diesem Engagement nicht unbedingt an. Im hierauf folgenden Abschnitt illustrieren zwei Fallstudien zum religiösen Klimaengagement in der Schweiz und Indonesien diese Brüche zwischen Dachverbänden und lokalen Gemeinschaften. Dabei wird ein feldtheoretisches Modell vorgestellt, dass diese Brüche erklärt. Am Ende des Beitrags steht ein Fazit, dass die zentralen Einsichten zusammenfasst und einen Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten präsentiert.

Der Fokus dieses Beitrags liegt auf religiösen Organisationen (z.B. Kirchen, muslimische Gemeinschaften) und deren Rolle für den Klima- und Umweltschutz. Daneben gibt es eine weitere akademische Debatte, die sich mit der Frage auseinandersetzt, was für religiöse Dimensionen der «säkulare» Umweltschutz aufweist (Becci et al. 2021; Becci und Monnot 2016; Taylor 2010; Koehrsen 2018a). Dabei werden Umweltschutzbewegungen und ökologisch engagierte Menschen in den Blick genommen und untersucht, inwiefern sich religiöse Aspekte in deren Engagement, Naturverständnis und Moralvorstellungen zeigen. Dieser Forschungsbereich wird oft unter dem Begriff der Ökospiritualität behandelt. Für gewöhnlich beruht diese Forschung auf breiteren Religionsdefinitionen als jene zur Rolle von religiösen Organisationen im Umweltschutz (siehe für das Thema Religionsdefinitionen in diesem Band den Beitrag von Pezzoli-Olgiate 2024). Aufgrund des Fokus auf organisierte Religion in diesem Beitrag wird dieser Forschungsbereich hier nicht weiter in den Blick genommen.

2) Klimawandel: Von technischen zu religiösen Lösungsansätzen

Am Klimawandel zeigen sich die Grenzen des freien Marktes. Freie, begrenzte Güter («Allmendegüter») haben keine Preise und können damit ohne direkte Kosten von Marktteilnehmer:innen genutzt werden. Dies führt zur Übernutzung dieser Ressourcen (z.B. Überfischung, Luftverschmutzung durch Emissionen). Dieser Problemstellung folgend wurden bisher ökonomisch-technologische (z.B. Entwicklung und Subventionierung von emissionsarmen Technologien) und wirtschaftspolitische Lösungsansätze (z.B. Emissionshandel) priorisiert, um den Klimawandel und dessen Effekte zu begrenzen (Shove und Walker 2007; Hargreaves et al. 2011). Dementsprechend standen Wirtschaft und Politik als gesellschaftliche Teilbereiche im Fokus der Debatten. Religion hingegen wurde kaum als relevant für die Herausforderungen des Klimawandels erachtet.

Jedoch zeichnet sich in den akademischen Klimadebatten ein Wandel ab. Zunehmend wird eine tiefere gesellschaftliche Transformation als notwendig betrachtet, um auf den Klimawandel angemessen zu reagieren. Die vorherrschenden Wertvorstellungen und Weltbilder müssten sich ändern, um neue Verhaltensweisen unter Konsument:innen sowie politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträger:innen zu etablieren (Otto et al. 2020; Ives et al. 2020). Hierbei komme Religion eine besondere Rolle zu, denn ihr wird das Potential zugeschrieben, umweltfreundliche Wertvorstellungen und Weltbilder zu vermitteln und somit das Verhalten größerer Bevölkerungsteile zu beeinflussen.

Neben der interdisziplinären Klimaforschung existiert ein eigenes wissenschaftliches Feld, das sich mit dem Verhältnis von Religion und Umwelt auseinandersetzt. Die «Religion and Ecology»-Debatte operiert weitgehend losgelöst von der oben thematisierten Klimaforschung. Lynn White Jr.'s (1907–1987) bahnbrechender Aufsatz «The historical roots of our ecologic crisis» (1967) hat einen Startpunkt für diese Debatte gebildet, an welcher sich heute Theolog:innen und Religionsgelehrte aus unterschiedlichen religiösen Traditionen sowie Religionswissenschaftler:innen beteiligen.

In dem bereits 1967 erschienen Aufsatz formuliert White die These, dass das westliche Christentum aufgrund des ausgeprägten Anthropozentrismus eine zentrale Mitschuld an der ökologischen Krise trage. Das westliche Christentum betrachte den Menschen als gottähnlich und über den Rest der Schöpfung stehend. Diese Vorstellung von einer Trennung zwischen Mensch und dem Rest der Schöpfung befördere menschliche Eingriffe in die Natur. In Kombination mit den wachsenden technologischen Möglichkeiten des menschlichen Eingriffs in die Natur (z.B. Bergbau, fossile

Energieerzeugung) habe dieses Weltbild gravierende ökologische Folgen und führe zur ökologischen Krise. Am Ende des Artikels vollzieht Lynn White Jr. eine überraschende Kehrtwende: Er behauptet, dass die Lösung für das Problem in der Religion liegen müsse, da sich hier eben auch deren Ursache befinde. White stellt zugleich klar, dass weitere technologische und wissenschaftliche Entwicklungen die Menschheit nicht aus der Krise führen werden. Was die Menschheit stattdessen benötige, sei eine neue Religion oder ein Wandel bestehender Religion.

«More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one. (...) Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious (...).» (White 1967: 1206–1207)

Das Zitat könnte mit Blick auf das wachsende Interesse an Religion in der Nachhaltigkeits- und Klimaforschung aktueller nicht sein. Im Anschluss an die Publikation des Artikels entstand zunächst unter Religionswissenschaftler:innen und Theolog:innen eine rege Debatte über die Rolle des Christentums und generell über die Rolle von Religion bei der Entstehung und Bearbeitung ökologischen Krisen.

Gestärkt wurde die Etablierung der «Religion and Ecology»-Debatte durch eine Konferenzserie am Center for the Study of World Religions der Harvard Divinity School zwischen 1996–1998 sowie der anschließenden Herausgabe einer Buchreihe zu dem Thema und der Gründung des «Forum on Religion and Ecology» im Jahr 1998 (Tucker 2006). Viele der Beiträge zu dieser Debatte sind religionsaffirmativ und betonen die besonderen Potentiale von Religion für die Lösung ökologischer Probleme (Gardner 2003; Gardner 2006; Gottlieb 2008; Holmes 2006; Tucker 2006; Bergmann 2009). So schreibt Evelyn Tucker, eine der Hauptvertreter:innen der religionsaffirmativen «Religion and Ecology»-Debatte:

«(...) religions can encourage values and ethics of reverence, respect, redistribution, and responsibility for formulating a broader environmental ethics that includes humans, ecosystems, and other species. With the help of religions humans are now advocating for a reverence for the earth (...)» (Tucker 2006: 401)

Wie in der interdisziplinären Klimadebatte wird in der «Religion and Ecology»-Debatte in besonderer Weise der Einfluss von Religion auf Wertestellungen und Weltbilder betont. Denn Werte und Weltbilder gelten als bestimmend dafür, wie Menschen ihre natürliche Umwelt wahrnehmen und wie sie sich ihr gegenüber verhalten. Wenn die natürliche Umwelt

(z.B. Bäume) beispielsweise als Teil eines umfassenden spirituellen Kosmos betrachtet wird, in dem der Mensch fest eingebunden ist und von dem sein spirituelles und materielles Wohlergehen abhängig ist, dann werde er Sorge für die natürliche Umwelt tragen.

Neben der Beeinflussung von Weltbildern gibt es noch andere Gründe, warum Religionen als relevant für den Umwelt- und Klimaschutz betrachtet werden. Gardner (2003) benennt verschiedene Ressourcen, die Religionen in den Wandel zu einer nachhaltigeren Gesellschaft einbringen können. Hierzu zählt etwa die moralische Autorität von religiösen Führungsfiguren. In vielen Ländern gelten religiöse Führungsfiguren als besonders glaubwürdige öffentliche Akteure, denen mehr Vertrauen entgegengebracht wird als Politiker:innen, Unternehmer:innen und Wissenschaftler:innen (Schaefer 2016; Reder 2012; Casanova 1994). Religiöse Führungsfiguren sind in diesen Kontexten somit eine wichtige Bezugsgröße, wenn es um die moralische Bewertung von gesellschaftlichen Problemlagen geht. Sie können ihre öffentliche Sichtbarkeit und Glaubwürdigkeit nutzen, um auf Umweltprobleme wie dem Klimawandel zu verweisen und Anhänger:innen ihrer Religion zu einem Umdenken aufzufordern. Pew Research (2017) schätzt, dass 84 % der Weltbevölkerung Anhänger:innen einer Religion sind. So könnten Religionen theoretisch einen Großteil der Weltbevölkerung erreichen. Weiterhin verfügen einige Religionsgemeinschaften (z.B. katholische Kirche) über erhebliche finanzielle Ressourcen und eine immense Infrastruktur (z.B. Gebäude, Ländereien, Personal, Netz von angebotenen Organisationen), die sie für den nachhaltigen Wandel einsetzen können (Shibley und Wiggins 1997; Mohamad et al. 2012; Amri 2014; DeHanas 2009; Gardner 2006). Darüber hinaus haben religiöse Führungspersonen häufig enge Kontakte zu politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträger:innen, auf die sie im Sinne umweltfreundlicher Entscheidungen einwirken können (Gardner 2003; Berry 2022). Diese Ressourcen von Religion werden in der «Religion and Ecology»-Debatte stark gemacht, um deren hohe Relevanz für den Umwelt- und Klimaschutz zu verdeutlichen.

Neben der Betonung der Potentiale von Religion gehen Vertreter:innen der «Religion and Ecology»-Debatte im Anschluss an Lynn White Jr. häufig von einem «Greening of Religion» (Ergrünen der Religion) aus (Chaplin 2016). Die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften rund um den Globus werden im Zuge eines graduellen Wandels immer umweltfreundlicher, so die These. Dieses Ergrünen besteht einerseits in der Verbreitung neuer, umweltfreundlicher Lesarten unterschiedlicher religiöser Traditionen, andererseits in konkreten Umweltschutzaktivitäten (z.B. Verlautbarungen,

Umweltprotesten, Nachhaltigkeitsmaßnahmen) von Religionsgemeinschaften.

Anknüpfend an die oben vorgestellte Forderung von White werden in verschiedenen Religionen Anstrengungen vorgenommen, neue Lesarten der eigenen Tradition zu entwickeln, die den Umweltschutz befördern. Der Prozess wird häufig als Teil des «Ergrünerens der Religionen» beschrieben und mitunter von Vertreter:innen der «Religion and Ecology»-Debatte vorangetrieben. Aktivitäten zur Entwicklung umweltfreundlicher Theologien finden sich heute in unterschiedlichen religiösen Traditionen (Tucker 2008; Gottlieb 2006b; Gerten und Bergmann 2012; Veldman et al. 2014b; Foltz 2006; Dessi 2013; Harris 1995); so etwa auch im Islam im Rahmen einer islamischen Schöpfungstheologie, bei der der Mensch als Verwalter (*khalifah*) der göttlichen Schöpfung verstanden wird (Koehrsen 2021). Ihm komme damit die Rolle zu, die Schöpfung zu schützen und im Gleichgewicht zu halten. Auch im Christentum wurden erhebliche Anstrengungen zur Entwicklung von Ökotheologien vorgenommen (z.B. Boff 1995; Moltmann 1985). Im deutschsprachigen Raum ist dabei häufig von der «Bewahrung der Schöpfung» die Rede (in englischen Kontexten eher von «integrity of creation» und «stewardship»).

Neben der Entwicklung neuer umweltfreundlicher Theologien besteht das «Ergrüneren» auch darin, dass religiöse Akteure konkrete Aktivitäten zur Beförderung des Umweltschutzes lancieren. Diese entsprechen weitgehend den oben erwähnten Ressourcen und lassen sich in drei Typen von Aktivitäten unterteilen (Koehrsen 2015; Koehrsen 2018b): (1) Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit, (2) Materialisierung des Wandels und (3) Verbreitung umweltfreundlicher Werte und Weltbilder.

Tabelle 1: Typen religiösen Umweltengagements

Aktivitätstypus	Ressourcen	Beispiele
Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit	Öffentliche Sichtbarkeit und Glaubwürdigkeit, Beziehungen zu Entscheidungsträger:innen	Verlautbarungen, Gespräche mit Entscheidungsträger:innen, Protestaktionen
Materialisierung des Wandels	Infrastrukturen/Gebäude, finanzielle Ressourcen, Netz von Organisationen, Mitarbeiter:innen	Energiesparmaßnahmen, Investitionen in Nachhaltigkeitsfonds, Nutzung von Solarenergie, Recycling, regionale Beschaffung, Aufforstung
Verbreitung umweltfreundlicher Werte und Weltbilder	Einfluss auf Werte und Weltbilder, Anzahl der Mitglieder	Verbreitung von Ökologien, Umweltschutz in Predigten, Gebeten und Religionsunterricht

Quelle: Eigene Darstellung

Religiöse Akteure können eine öffentliche Rolle einnehmen und die Bevölkerung für Umweltprobleme sensibilisieren (Gardner 2006; Johnston 2010; Schaefer 2016). So können sie beispielsweise öffentliche Verlautbarungen verfassen, in denen sie zum Handeln gegen den Klimawandel oder zum politischen Protest auffordern. Auch können religiöse Führungsfiguren ihre Beziehungen zu politischen Entscheidungsträger:innen nutzen, um unter diesen für klimafreundliche politische Entscheidungen zu werben (für religiöse Einflussnahme auf Politik, siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener 2024a).

Die Materialisierung des Wandels bezieht sich auf eine andere Ebene. Hier geht es darum, dass religiöse Organisationen selbst umweltfreundliche Maßnahmen implementieren können (Gottlieb 2006a; Harper 2011; Mohamad et al. 2012; Amri 2014). Hierzu gehören etwa die Reduktion des Energieverbrauchs in religiösen Gebäuden, die Umstellung auf Ökostrom, die Vermeidung von Plastikabfall, der regionale Einkauf, die umweltfreundliche Verwaltung von Liegenschaften und Ländereien oder das Anlegen von finanziellen Mitteln in nachhaltigen Investmentfonds.

Schließlich gibt es eine dritte Weise, wie religiöse Organisation dem Klimawandel begegnen können. Sie können umweltfreundliche Weltbilder und Werte an ihre Mitglieder vermitteln. So können sie den Umwelt- und

Klimaschutz in Predigten und Gebeten thematisieren oder im religiösen Unterricht Umweltprobleme mit Mitgliedern besprechen und ökotheologische Interpretationen der eigenen Tradition an diese vermitteln (z.B. «Bewahrung der Schöpfung»). Dieser Aktivitätstypus wird in der «Religion and Ecology»-Debatte als besonders zentral betrachtet. Einige Autor:innen nehmen an, dass Religion im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Akteuren bei der Vermittlung von Werten und Weltbildern ein Alleinstellungsmerkmal besitzt (Gardner 2003; Gardner 2006; Gottlieb 2008; Holmes 2006; Tucker 2006; Bergmann 2009). Religiösen Akteuren sei im Gegensatz zu wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und politischen Akteuren möglich, Weltbilder und Werte zu vermitteln. So könnten religiöse Organisationen die umweltbezogenen Werteinstellungen von Menschen und damit deren Verhaltensweisen beeinflussen.

3) Uneinheitliche Befunde zum religiösen Ergrünen

Das «Ergrünen» von Religion zeigt sich besonders an der Öffentlichkeitsarbeit. Religiöse Dachverbänden und Führungsfiguren sprechen sich in öffentlichen Beiträgen für den Klimaschutz aus. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Enzyklika «Laudato Si» von Papst Franziskus. In der im Jahr 2015 erschienen Enzyklika ruft Papst Franziskus die Weltgemeinschaft angesichts des Klimawandels zum Umdenken und zum Handeln gegen den Klimawandel auf. Aber auch in anderen Religionen finden sich Beispiele für öffentliche Verlautbarungen, etwa die «Islamic Declaration on Global Climate Change» oder das «Interfaith Climate Change Statement to World Leaders». Neben öffentlichen Beiträgen haben Dachverbände auch Aktivitäten zur Materialisierung des Wandels und zur Verbreitung umweltfreundlicher Werte lanciert (z.B. Fonds für erneuerbare Energie oder Energiesparmaßnahmen, Umweltgebete und ökologische Themenwochen). Auf der Makroebene der Führungsfiguren und Dachverbände finden sich also zahlreiche Hinweise für ein zunehmendes «grünes» Engagement.

Auch auf der Mikroebene von lokalen religiösen Gemeinschaften können unterschiedliche Beispiele für ein wachsendes ökologisches Engagement identifiziert werden. Hierzu gehören etwa Recycling-Initiativen, das Anpflanzen von Bäumen und Umweltbildungsinitiativen, die durch lokale Gemeinschaften realisiert werden (Shibley und Wiggins 1997; Mohamad et al. 2012; Amri 2014; DeHanas 2009). In der Breite zeigt sich jedoch ein anderes Bild. Trotz einzelner Fallbeispiele finden sich auf der Ebene der lokalen Gemeinschaften und ihrer Anhänger:innen bisher keine eindeuti-

gen Belege für umfassende «Greening»-Prozesse (Taylor et al. 2016). Quantitative Studien zu Werteinstellungen religiöser Menschen zeigen dementsprechend keine klare Evidenz für ein «Greening» der Anhänger:innen religiöser Gemeinschaften (Carlisle und Clark 2018; Clements et al. 2014; Konisky 2018; Dilmaghani 2018; Arli et al. 2021). Eine umfassende grüne Entwicklung, die bei den Ökotheologien beginnt und sich letztlich über die religiösen Dachverbände, lokalen Gemeinschaften und Anhänger:innen verbreitet, zeichnet sich bislang somit nicht ab (Haluza-DeLay 2014). Meist zeigt sich schlichtweg ein «Non-Greening» unter Gläubigen und lokalen Gemeinschaften. Der religiöse Umwelt- und Klimaschutz hat für sie kaum eine Relevanz.

Religiöse Gemeinschaften und Anhänger:innen reagieren also unterschiedlich auf die Herausforderungen des Klimawandels (Jenkins et al. 2018). Während sich einige Gemeinschaften für den Klimaschutz engagieren, spielt das Thema bei vielen anderen Gemeinschaften kaum eine Rolle. Auch innerhalb der einzelnen religiösen Traditionen zeigen sich häufig unterschiedliche Standpunkte und Spannungen mit Blick auf den Umwelt- und Klimaschutz (Lawson und Miller 2011; Koehrsen et al. 2023; Koehrsen et al. 2022; Vincentnathan et al. 2016). Diese Spannungen lassen sich durch das unterschiedlich starke Engagement von Dachverbänden (Makroebene) und deren lokalen Gemeinschaften (Mikroebene) illustrieren. Lokale Gemeinschaften verfügen in den meisten Fällen über große Freiheitsspielräume und sind damit nicht vollständig an die Maßgaben ihrer Dachverbände gebunden. Dies führt dazu, dass sie die Umweltprogramme der Dachverbände nur halbherzig umsetzen können, diese ignorieren oder sich diesen zum Teil offen widersetzen können. So setzen viele lokale Gemeinschaften die Umweltprogramme ihrer Dachverbände nicht oder nur teilweise und zögerlich um (Torabi und Noori 2019; Veldman et al. 2014a; Shibley und Wiggins 1997; Koehrsen und Huber 2021; Amri 2014; Zaleha und Szasz 2015; Koehrsen 2015). Eine Weitervermittlung der ökologischen Standpunkte der Dachverbände an die lokalen Mitglieder findet in diesen Fällen nicht statt. Auf diese Weise wird verständlich, warum breite quantitative Studien bisher keine klaren Hinweise auf ein «Greening» unter Mitgliedern religiöser Gemeinschaften finden.

Neben dem weit verbreiteten «Non-Greening» finden sich auch Gegenbewegungen, die auf ein «Un-Greening» schließen lassen und umweltschädliche Weltbilder und Verhaltensweisen propagieren (Artur und Hilhorst 2012; Barker und Bearce 2013; Nche 2023; Vincentnathan et al. 2016). Ein Beispiel hierfür ist etwa die in der Einleitung erwähnte Cornwall Alliance, die die fossile Energieindustrie unterstützt und versucht bereits

begonnene «Greening»-Prozesse im evangelikalen Milieu der USA rückgängig zu machen. Ebenso können religiöse Weltbilder, Werteinstellungen oder Rituale auch ungewollt negative Umwelteffekte hervorbringen (Wexler 2016). Ein Beispiel hierfür sind die Emissionen, die durch religiöse Pilgerreisen verursacht werden. Auch kann die zunehmende Ausbreitung des Prosperity Gospel im Christentum des Globalen Südens als ein «Un-Greening»-Prozess betrachtet werden (Koehrsen 2022). Das Prosperity Gospel interpretiert materiellen Wohlstand als Gottes Segen (Meyer 2007; Comaroff 2009; Maxwell 1998). Der materielle Wohlstand wird somit zu einem religiösen Statusmerkmal. Dementsprechend besteht unter Anhänger:innen des Prosperity Gospel sozialer Druck materiellen Wohlstand nach außen zu tragen bzw. den Eindruck zu erzeugen über materiellen Wohlstand zu verfügen (z.B. durch brandaktuelle SUVs, das Kaufen der neuesten Klamotten, transatlantische Urlaubsreisen), um anderen Anhänger:innen die eigene göttliche Segnung vor Augen zu führen. Der hierbei entstehende Konsumdruck sowie der Fokus auf wirtschaftliche Besserstellung auf Kosten der Umwelt bringen umweltschädliches Verhalten hervor. Der wachsende gesellschaftliche und politische Einfluss des Prosperity Gospel könnte somit in vielen Ländern des Globalen Südens (besonders in Lateinamerika und im subsaharischen Afrika) zu weiteren negativen Umweltkonsequenzen führen.

4) Fallstudien: Das gespaltene Umweltengagement religiöser Gemeinschaften in Indonesien und der Schweiz

Die zuvor genannten Befunde deuten auf einen Bruch zwischen dem Klimaengagement der Dachverbände/religiösen Führungsfiguren (Makroebene) und den lokalen Gemeinden (Mikroebene) hin (Torabi und Noori 2019; Veldman et al. 2014a; Shibley und Wiggins 1997; Zaleha und Szasz 2015; Koehrsen 2015). Dieser Bruch spiegelt sich auch in den folgenden Fallstudien. Während sich der Großteil der bisherigen Forschung auf die USA konzentriert hat, werden hier nun zwei Fallstudien vorgestellt, die sich auf das religiöse Klimaengagement in anderen Weltregionen beziehen: (1) der christlich geprägten Schweiz und (2) dem muslimisch geprägten Indonesien.

Die Ergebnisse zum religiösen Klimaengagement in der Schweiz stammen aus dem Projekt «Urban Green Religions», das zwischen 2018 und 2021 durch den Schweizerischen Nationalfonds gefördert wurde (Koehrsen und Huber 2021). Im Rahmen des Projekts wurde untersucht, ob

und welche Umweltschutzaktivitäten Akteure unterschiedlicher Religionszugehörigkeit in der Schweiz und in Deutschland realisieren. Dabei wurden sowohl religiöse Dachverbände als auch lokale Gemeinschaften in den Blick genommen. Es zeigten sich zahlreiche Aktivitäten der christlichen Dachverbände. So haben die reformierte und katholische Kirche in der Schweiz eine gemeinsame ökologische Dachorganisation gegründet: *oeku Kirchen für die Umwelt*. Die Organisation arbeitet eng mit den jeweiligen Landeskirchen zusammen, veröffentlicht Verlautbarungen, engagiert sich in Klimaprotestaktionen, bietet Unterstützung beim kirchlichen Umweltmanagement an und veröffentlicht Leitfäden für die Gestaltung ökologischer Themenwochen in Kirchen. Ein Beispiel für Programme, die auf Dachverbandsebene lanciert werden, ist der *Grüne Guggel*. Dieser wird zwar von den Landeskirchen sowie *oeku Kirchen für die Umwelt* vorangetrieben, soll aber auf der lokalen Ebene, also in den einzelnen Gemeinden, umgesetzt werden. Bei dem *Grünen Guggel* handelt es sich um ein Umweltmanagementsystem, das den lokalen Kirchengemeinden helfen soll, ihre Umweltleistung zu verbessern (z.B. Minderung des Energieverbrauchs). Insofern es einer Gemeinde erfolgreich gelingt, das Umweltmanagementsystem umzusetzen, erhält sie den *Grünen Guggel* als Umweltzertifikat. Die einzelnen Kirchengemeinden können dabei meist freiwillig entscheiden, ob sie sich an dem Programm beteiligen.

Interessanterweise spiegelt sich das relativ starke Engagement der Dachverbände nicht auf der Ebene der lokalen Gemeinden wieder. Der Großteil der Gemeinschaften beschäftigt sich kaum bis gar nicht mit dem Thema Umweltschutz. Zwar herrscht unter den Befragten ein starker Konsens vor, dass Kirchen mit Blick auf den Umwelt- und Klimaschutz etwas tun sollten, konkrete Aktivitäten sind aber kaum sichtbar. Einige stark engagierte Gemeinden setzen Baumaßnahmen um, die die Energieeffizienz der Kirchengebäude erhöhen. Weiterhin haben vereinzelte Gemeinden den beschriebenen Umweltzertifizierungsprozess in Gang gesetzt. Bei einigen der Gemeinden stoppte dieser Prozess aber nach weniger Zeit, da der anfängliche Elan nicht aufrechterhalten werden konnte. Auch geben einige Pastor:innen an, das Thema Bewahrung der Schöpfung im Gottesdienst zu thematisieren. Hinweise auf eine lokale Öffentlichkeitsarbeit finden sich jedoch nicht. Selbst die engagierteren Gemeinden betrachten sich für gewöhnlich nicht als Vorreiter, sondern als Akteure, die mit dem wachsenden gesellschaftlichen Umweltengagement auf einen bereits fahrenden Zug aufspringen.

Aber es gibt auch Ausnahmen. In einzelnen Fällen hat sich bereits früh ein starkes Engagement lokaler Gemeinschaften gezeigt. So verweist eine

Studie von Monnot (2023) darauf, dass zwei lokale Gemeinschaften in der Schweiz als Vorreiter innerhalb des religiösen Feldes agiert haben. In diesen Gemeinschaften entwickelten sich aufgrund des Engagements der Mitglieder und lokalen Gemeindeleitungen ökologische Gemeindegruppen, die versuchten das Engagement auf die Ebene der Dachverbände zu tragen. Jedoch wurde das Engagement nicht von den entsprechenden Dachverbänden aufgegriffen. Zu diesem Zeitpunkt (vor Bewegungen wie Fridays for Future und den Klimaprotesten) war der Klimawandel in der Schweizer Öffentlichkeit noch weniger präsent. Die religiösen Dachverbände schienen somit bisher nicht ausreichend sensibilisiert für das Thema. Die Beispiele zeigen, dass sich neben den «top-down» Prozessen auch «bottom-up» Dynamiken abspielen, die ebenfalls von Schwierigkeiten geprägt sind.

Die zweite Fallstudie bezieht sich auf Indonesien (Köhrsen 2021). Mit ca. 207 Millionen muslimischen Einwohner:innen ist Indonesien das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung (Brockopp 2012; Gade 2012; Mangunjaya et al. 2015). Aufgrund seiner Geographie ist das Land anfällig für die Folgen des Klimawandels in Form von Dürren, starken Regenfällen, Überflutungen, Bodenerosionen und der Erhöhung des Meeresspiegels (Mangunjaya et al. 2010; Frömming und Reichel 2012). Zugleich ist Indonesien stark durch die Abholzung von Wäldern geprägt. Die Abholzung der Wälder hat mit Blick auf den Klimawandel besondere Relevanz, da die abgeholzten Wälder kein Kohlendioxid mehr absorbieren können (Amri 2014; Mangunjaya und McKay 2012, 292). Dementsprechend ist die Rodung der Wälder zu einem zentralen Thema für staatliche Organisationen und NGOs geworden, die versuchen die Abholzungsaktivitäten zu reduzieren. Hierzu wurden Umweltschutzzonen eingerichtet, in denen das Fällen von Bäumen verboten ist. Jedoch betrachtet die lokale Bevölkerung diese Maßnahmen häufig als ungerecht, da ihr Einkommen von der Aktivität im Forstsektor abhängt. Ein zentraler Ansatz, um die lokale Bevölkerung für den Umweltschutz zu mobilisieren, ist Zusammenarbeit mit muslimischen Organisationen, da diese durch ihre lokalen Gemeinschaften über enge Beziehungen zur lokalen Bevölkerung verfügen (Mangunjaya und McKay 2012, 287–288). Dementsprechend betrachten staatliche Akteure muslimische Organisationen als strategische Partner im Umweltschutz und arbeiten eng mit den drei führenden muslimischen Dachverbänden (*Majelis Ulama Indonesia*, *Nahdlatul Ulama* und *Muhammadiyah*) zusammen (Mangunjaya et al. 2010).

Der Fokus der drei führenden Dachverbände liegt darauf den Islam sowie sozio-ökonomische Entwicklung und Bildung zu fördern (Jamil 2023). Durch die enge Zusammenarbeit mit staatlichen Organisationen

im Umweltschutz sind sie auch zunehmend in eben diesem Bereich tätig. So haben sie etwa Verlautbarungen veröffentlicht, in denen sie dazu aufrufen die internationalen Klimaziele einzuhalten. Auch haben muslimische Führungsfiguren sogenannte *Öko-dakhwas* publiziert (Gade 2012). Hierbei handelt es sich um öffentliche Stellungnahmen, in denen Umweltschutz mit traditionellen Sichtweisen aus der indonesischen Kultur und deren Interpretation des Islam verknüpft wird. Weiterhin haben die Organisationen *Fatwas* (nicht-verbindliche Positionen des islamischen Rechts) veröffentlicht. Beispielsweise haben *Majelis Ulama Indonesia* und deren regionale Ableger *Fatwas* herausgegeben, in denen umweltschädlicher Bergbau und die illegale Abholzung der Wälder als *haram* (verboten nach islamischen Recht) deklariert wurden (Mangunjaya und McKay 2012, 302–303). Die Organisation setzt sich auch für Aufforstung ein und versucht wirtschaftliche Alternativen zur Abholzung zu etablieren, indem sie etwa Ausbildungsprogramme in der Landwirtschaft anbietet (Amri 2014, 86). Die muslimische Organisation *Muhammadiyah* hat interne Nachhaltigkeitsprogramme lanciert, die darauf abzielen, eine nachhaltigere Nutzung von Ressourcen in den eigenen Organisationen zu etablieren. So sollen die der Organisation unterstellten Krankenhäuser, Schulen und Universitäten beispielweise ihren Wasser- und Energieverbrauch reduzieren.

Indonesien wird häufig als Vorreiter für muslimisches Umweltengagement genannt (Jamil 2023; Mangunjaya und Praharawati 2019). Jedoch ist unklar, ob die Aktivitäten der muslimischen Dachorganisationen tatsächlich einen breiten ökologischen Effekt haben, da es an umfassenden empirischen Studien hierzu mangelt. Einige Studien verweisen auch auf Schwierigkeiten. So schreibt Arnez (2014, 77), dass Umweltschutz nicht immer willkommen in Indonesien sei und dass muslimische Dachorganisationen sogar versucht hätten, Greenpeace in Indonesien zu verbieten, um die eigenen umweltschädlichen Geschäftssektoren zu schützen. Amri (2014) verweist darauf, dass muslimische Gelehrte häufig nicht über ausreichend Wissen zum Klimawandel verfügen, um die lokale Bevölkerung hierüber zu unterrichten. Das Klimaengagement beschränke sich meist auf das kleine Milieu nationaler muslimischer Führungsfiguren, dringe aber nicht zur lokalen Bevölkerung durch, da die lokalen Führungsfiguren kaum Wissen über den Klimawandel hätten. Auch würden die Nachhaltigkeitsprogramme in den Organisationen, die den muslimischen Dachorganisationen unterstellt sind, nur sporadisch umgesetzt.

Die beiden Fallstudien illustrieren das relativ starke Klimaengagement von religiösen Dachverbänden. Eine breite Umsetzung dieses Engagements auf lokaler Ebene ist hingegen nicht ersichtlich. So trifft das Klimaengage-

ment in den lokalen Gemeinschaften häufig auf Widerstände. Die Unterschiede im Klimaengagement können mittels eines feldtheoretischen Ansatzes erklärt werden. Der Ansatz basiert auf den Feldtheorien von Bourdieu (Bourdieu 1992; Bourdieu 1971) und Fligstein und McAdam, (2011; Fligstein und McAdam 2012) und wurde auf die Analyse unterschiedlicher Handlungsebenen (Mikro vs. Makroebene) angepasst (Koehrsen und Huber 2021). Diese Theorie beschreibt die beobachteten Unterschiede als Ergebnis der ungleichen Ressourcenausstattung der Akteure (etablierte vs. nicht-etablierte Religionsgemeinschaft) sowie der unterschiedlichen Handlungslogiken auf den verschiedenen Ebenen (national vs. lokal).

Ein Feld kann am besten als eine Art soziale Arena beschrieben werden, in der Akteure, die sich mit einem gemeinsamen Gegenstand beschäftigen (z.B. wissenschaftliche Erklärung von Religion), im Wettbewerb um die Prägung dieses Gegenstands und die damit verbundenen Profite (z.B. wissenschaftliche Anerkennung) befinden. Die Feldtheorie fokussiert dabei besonders auf die Wettbewerbsdynamiken von Akteuren. Bei den Akteuren kann es sich um individuelle Akteure (z.B. einzelne Wissenschaftler:innen) oder auch um Organisationen (z.B. Forschungsinstitute) handeln. Der Ansatz geht davon aus, dass Akteure versuchen ihre Positionen im Feld zu verbessern. Dabei sind sie mit ihren Aktivitäten eingebettet in die Handlungslogiken des jeweiligen Feldes, auf dem sie agieren (z.B. Feld der Wissenschaft). Mit Handlungslogiken sind Prinzipien gemeint, die das Handeln von Akteuren in einem bestimmten Kontext anleiten. Die Akteure entscheiden also nicht vollständig frei, sondern gerahmt durch den spezifischen Kontext. Dabei kann es sich etwa um Regeln, ungeschriebene Normen sowie ein geteiltes Grundverständnis von dem im Feld verhandelten Gegenstand (z.B. gute wissenschaftliche Praxis) handeln. Diese Regeln und Normen geben vor, welche Aktivitäten im Feld als angemessen gelten und welche nicht (z.B. Plagiat in der Wissenschaft). Eine wichtige Ergänzung der Feldtheorie ist, dass Felder aus unterschiedlichen Ebenen bestehen können (Subfeldern), die jeweils eigene Handlungslogiken hervorbringen.

Schließlich existieren zwischen den Akteuren im Feld Ungleichheiten (z.B. Doktorand:in vs. anerkannte Professor:in der Religionswissenschaft). Die Akteure, die das Feld dominieren, werden als Platzhirschen («Incumbents») bezeichnet. Jene Akteure, die das Feld nicht beherrschen, aber an einer besseren Position interessiert sind, gelten als Herausforderer («Challengers»). Die Machtpositionen der Akteure bestimmen, welche Einflussmöglichkeiten sie im Feld haben. Bei einer subalternen Position (Herausforderer) sind die Einflussmöglichkeiten zunächst beschränkt, da die Akteure nur über eine geringe Ressourcenausstattung verfügen (z.B.

keine Forschungsmittel, wenig wissenschaftliche Sichtbarkeit). Anders verhält sich dies bei einer dominanten Position. Eine dominante Position geht für gewöhnlich mit einer herausragenden Ressourcenausstattung einher, die es den Platzhirschen ermöglicht, das Feld zu prägen.

Als Heuristik ermöglicht die Feldtheorie soziale Dynamiken als Kämpfe zwischen Herausforderern und Platzhirschen zu erklären, die sich herbei an feldspezifischen Handlungslogiken orientieren. Diese Heuristik lässt sich auch auf das religiöse Feld übertragen (Koehrsen und Huber 2021). Dabei ist zwischen zwei Ebenen des religiösen Felds zu unterscheiden: (1) der Ebene der lokalen Gemeinschaften und (2) der Ebene der Dachverbände. Die beiden Ebenen operieren nach unterschiedlichen Logiken. Lokale Religionsgemeinschaften zielen darauf ab, Beziehungen zu lokalen Mitgliedern aufzubauen und aufrechtzuerhalten und religiöse Dienstleistungen für diese Mitglieder zu erbringen (z.B. Gottesdienst, religiöse Erziehung). Sie stehen damit im Wettbewerb um religiös aktive Mitglieder. Religiöse Dachverbände hingegen bewegen sich auf einer anderen Ebene. Sie stehen auf der nationalen oder regionalen (kantonalen) Ebene im Wettbewerb um den Zugang zu politisch-vermittelten Ressourcen. Dabei handelt es sich etwa um die rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft und den Zugang zu finanziellen Ressourcen (z.B. Kirchensteuern, staatliche Unterstützungsleistungen). Beispielsweise verfügen die reformierte und katholische Kirche in der Schweiz als etablierte Religionsgemeinschaften (Platzhirschen) über Zugang zu diesen Ressourcen. Sie sind in den meisten Kantonen rechtlich anerkannt, beziehen Kirchensteuern und haben einen privilegierten Zugang zu staatlichen Organen (z.B. Religionsunterricht). Andere Religionsgemeinschaften (z.B. muslimische Gemeinschaften) hingegen genießen nicht die gleichen Privilegien. Der Zugang zu den Ressourcen wird über den Staat und politische Entscheidungen geregelt. Hierfür sind wiederum öffentliche Debatten und die öffentliche Wahrnehmung der Religionsgemeinschaften wichtig. Damit überlappt sich das Feld der religiösen Dachverbände teilweise mit den Feldern der Politik und medialen Öffentlichkeit. Für den Ressourcenzugang sind Beziehungen zu Staat/Politik und die öffentliche Wahrnehmung der Religionsgemeinschaften zentral (Fox 2018). Die Überlappungen zu Politik und Öffentlichkeit sorgen dafür, dass religiöse Dachverbände häufig sehr resonanzfähig für politische Agenden und öffentliche Debatten sind und dazu tendieren, sich an dominante öffentliche Themen und politische Agenden anzupassen. Lokale Gemeinschaften hingegen weisen weitaus weniger Anknüpfungspunkte zu öffentlichem Themen und politischen Agenden auf, da sie sich auf die sozialen Bindungen zu ihren lokalen Mitgliedern konzentrieren.

Die empirischen Unterschiede im Klimaengagement von Dachverbänden und lokalen Gemeinschaften lassen sich über diese feldtheoretischen Überlegungen erklären. «Nachhaltigkeit» und «Klimaschutz» sind in Indonesien und der Schweiz zu wichtigen öffentlichen und politischen Themen geworden. In diesem Kontext wird es für die religiösen Dachverbände zunehmend relevant, sich zum Klimawandel zu positionieren und sich für den Klimaschutz zu engagieren. Mit der wachsenden öffentlichen und politischen Relevanz des Themas, wird Klimaengagement zu einem Kapital im Feld der religiösen Dachverbände, um den öffentlichen Status der religiösen Gemeinschaft zu verhandeln. Dementsprechend wenden sich die Dachverbände vermehrt dem Thema zu. Im Gegensatz zu den Dachverbänden ist es für lokale Gemeinschaften zentral soziale Bindungen zu Mitgliedern aufzubauen. Die Themen «Klimaschutz» und «Nachhaltigkeit» wurden jedoch bisher kaum als relevant für die soziale Bindungsfähigkeit empfunden. Neben den religiösen Kerndienstleistungen (z.B. Gottesdienste, Gebete, Seelsorge) werden andere Themen wie Armut und das Erbringen sozialer Wohlfahrtsdienstleistungen als relevanter erfahren, um Beziehungen zu Mitgliedern herzustellen und aufrechtzuerhalten. Deshalb ist das Thema «Klimawandel» für viele lokale Gemeinschaften trotz des wachsenden Engagements ihrer Dachverbände bisher ein Randthema geblieben. Durch die unterschiedlichen Handlungslogiken auf der Ebene der Dachverbände und der lokalen Gemeinschaften entstehen somit Brüche im religiösen Klimaengagement, die dazu führen, dass lokale Gemeinschaften sich weniger stark engagieren als deren Dachverbände.

Zugleich zeigen sich auch Unterschiede in der Rolle von Religion zwischen den beiden Ländern. Die Schweiz ist stärker säkularisiert als Indonesien. Das betrifft neben der formalen religiösen Mitgliedschaft und der Praxis von Religion in besonderer Weise auch deren öffentliche Rolle, die in der Schweiz umstrittener ist als in Indonesien. Es stellt sich die Frage, wie sehr sich religiöse Gemeinschaften überhaupt in öffentliche Debatten um soziale und ökologische Probleme wie den Klimawandel einbringen sollten. Dies verweist darauf, dass die Grenzziehungen zwischen Religion und politischer Öffentlichkeit in den jeweiligen Ländern unterschiedlich verhandelt und bestimmt werden (siehe in diesem Band die Beiträge von Liedhegener 2024b und Heimbach-Steins 2024). Der gesellschaftliche Raum, der religiösen Gemeinschaften eingeräumt wird, hat einen Einfluss auf die Möglichkeiten religiösen Klimaengagements. Grundsätzlich ergeben sich größere Möglichkeiten für religiöse Akteure gesellschaftlichen Wandel mitzugestalten, wenn ihnen ein fester Platz in öffentlichen und politischen Debatten zugestanden wird. Zugleich scheinen die Mitgestaltungschancen für jene

religiösen Akteure, die in dem jeweiligen Land etabliert sind, größer zu sein als für nicht-etablierte Akteure, die religiöse Minderheiten repräsentieren (in einzelnen Fällen schreibt die Forschung aber auch Minderheitsreligionen eine große Relevanz zu, wie Studien zu indigenen Religionen zeigen, siehe etwa Woodhouse et al. 2015; Sarfo-Mensah und Awuah-Nyamekye 2014; Rusinga und Maposa 2010).

5) Fazit und künftige Forschungsmöglichkeiten

In akademischen Debatten finden sich Stimmen, die Religion eine zentrale Rolle für die Eindämmung des Klimawandels zuschreiben. Als Ressourcen, die Religionsgemeinschaften einbringen könnten, werden mitunter deren hohe Anzahl von Anhänger:innen, deren Einfluss auf die Weltbilder und damit auf die Lebensweisen der Anhänger:innen sowie deren öffentliche Sichtbarkeit hervorgehoben. Zugleich wird davon ausgegangen, dass Religionen «ergrünen», also im Laufe der Zeit umweltfreundlicher werden. Dies zeigt sich etwa an den öffentlichen Verlautbarungen religiöser Dachverbänden und Führungsfiguren. Grundsätzlich lassen sich drei Typen des religiösen Klimaengagements unterscheiden:

- a) Öffentlichkeitsarbeit und Lobbying
- b) Materialisierung umweltfreundlicher Maßnahmen
- c) Verbreitung von umweltfreundlichen Weltbildern und Moralvorstellung

Entgegen der Annahme des «Greening of Religions» zeigt sich bisher empirisch kein einheitliches Bild mit Blick auf das religiöse Klimaengagement. Stattdessen finden sich unterschiedliche Positionen. Einige Religionsgemeinschaften engagieren sich gegen den Klimawandel, andere hingegen unterstützen die fossile Energieindustrie, während wiederum andere sich nicht klar positionieren.

So weisen Studien auf Brüche zwischen dem Engagement der Dachverbände und jenem der lokalen Gemeinschaften hin. Diese Brüche lassen sich dadurch erklären, dass Dachverbände und lokale Gemeinschaften nach unterschiedlichen Handlungslogiken operieren. Für die Dachverbände sind deren öffentliche Wahrnehmung sowie politische Beziehungen zentral. Hierbei spielt «grünes» Engagement eine zunehmende Rolle. Für die lokalen Gemeinschaften hingegen stehen soziale Beziehungen zu Mitgliedern im Mittelpunkt. Dafür spielt «Umweltschutz» bisher eine untergeordnete Rolle.

Einen signifikanten Beitrag zur Eindämmung des Klimawandels, wie von der Literatur mitunter angenommen, scheinen Religionen vor dem Hintergrund der vorgestellten empirischen Ergebnisse bisher nicht zu leisten. Selbst dort, wo sich Religionsgemeinschaften für den Umwelt- und Klimaschutz engagieren, agieren diese für gewöhnlich eher als Anpasser an aktuelle Umwelt- und Klimadebatten statt als globale Innovatoren.

Dennoch mögen einzelne Religionsgemeinschaften vor Ort in ihren regionalen Kontexten eine wichtige Rolle für die Interpretation und politische Adressierung des Klimawandels spielen. Besonders in Ländern des Globalen Südens, in denen Religion für die Lebensführung großer Bevölkerungsteile wichtig ist und religiöse Führungsfiguren sich hoher öffentlicher Glaubwürdigkeit und Sichtbarkeit erfreuen, könnten Religionsgemeinschaften Weichenstellungen leisten. Jedoch sind diese Kontexte bisher zu wenig erforscht.

Die bisherige Forschung hat sich besonders auf die USA konzentriert. Auch liegen Studien zu Westeuropa sowie Teilen Asiens (besonders Indonesien) und zum subsaharischen Afrika vor. Lateinamerika sowie der Mittlere Osten sind hingegen kaum empirisch erforscht. Gerade zur Ausbreitung des Prosperity Gospel in Lateinamerika und zu dessen ökologischen Effekten wären Studien nötig. Ebenso wären empirische Studien zu nicht-christlichen Religionen wichtig. Die bisherige Forschung hat besonders das Christentum in den Blick genommen, während andere Religionen weitaus weniger stark erforscht sind.

Weiterhin mangelt es an breiterer Forschung zu lokalen Religionsgemeinschaften. Zwar liegen einzelne Fallstudien vor. Dabei handelt es sich jedoch um Einzelfälle, bei denen nicht klar ist, inwiefern diese umfassendere Dynamiken repräsentieren. Breite Fragebogenerhebungen von lokalen Gemeinschaften (Congregation Surveys) könnten hier Abhilfe bieten. Die meisten bisherigen Erhebungen dieser Art haben das Klimaengagement der Gemeinden nicht bzw. nicht ausreichend berücksichtigt (Stolz et al. 2011; Chaves et al. 1999). Basierend auf breiteren Forschungsergebnissen wären ländervergleichende Untersuchungen sowie Vergleiche zwischen verschiedenen Regionen innerhalb einzelner Länder denkbar, um zu ermitteln, wie bestimmte Kontexte (z.B. säkularisierte, aber stark klimaengagierte Länder) das religiöse Klimaengagement beeinflussen.

6) Auswahlbiographie

White, Lynn. 1967. *The historical roots of our ecologic crisis*. *Science* 155 (3767): 1203–1207.

Der Beitrag hat einen zentralen Startpunkt für die akademische Debatte über «Religion und Ökologie» gebildet. Lynn White Jr. schreibt dem westlichen Christentum zu, die ökologische Krise durch dessen Anthropozentrismus mitverursacht zu haben. Am Ende des Beitrags verdeutlicht er, dass die zentrale Lösung für die ökologische Krise in der Veränderung (oder Neuerfindung) von Religion liege.

Taylor, Bron. 2010. *Dark green religion: nature spirituality and the planetary future*. Berkeley, Los Angeles, London: Univ of California Press.

Taylor legt in diesem Buch seine Theorie der Entstehung einer neuen Ökoreligion vor. Dabei handelt es sich um eine Form von Ökospiritualität, die er bei Naturliebhaber:innen, Naturschützer:innen und ökologisch engagierten Aktivist:innen findet.

Koehrsen, Jens, Julia Blanc, und Fabian Huber (Hrsg.). 2022. *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London: Routledge.

Der Sammelband illustriert die Spannungen, die um das religiöse Umweltengagement entstehen. Hierzu werden empirische Fallstudien verschiedener Religionen aus unterschiedlichen Weltregionen präsentiert.

Literaturverzeichnis

Amri, Ulil (2014). From theology to a praxis of “eco-jihad”. The role of religious civil society organizations in combating climate change in Indonesia. In: Robin Globus Veldman/Andrew Szasz/Randolph Haluza-DeLay (Hg.). *How the world’s religions are responding to climate change*. Social scientific investigations. London, Routledge, 75–93.

Arlı, Denni/Pentecost, Robin/Thaichon, Park (2021). Does religion make consumers more environmentally friendly? *Marketing Intelligence & Planning* 39 (8), 1024–1041. <https://doi.org/10.1108/MIP-09-2020-0404>.

Arnez, Monika (2014). 3 Shifting Notions of Nature and Environmentalism in Indonesian Islam. In: Barbara Schuler (Hg.). *Environmental and climate change in South and Southeast Asia. How are local cultures coping?* / edited by Barbara Schuler. Leiden/Boston, Brill.

- Artur, Luis/Hilhorst, Dorothea (2012). Everyday realities of climate change adaptation in Mozambique. *Global Environmental Change* 22 (2), 529–536. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2011.11.013>.
- Barker, D. C./Bearce, D. H. (2013). End-Times Theology, the Shadow of the Future, and Public Resistance to Addressing Global Climate Change. *Political Research Quarterly* 66 (2), 267–279. <https://doi.org/10.1177/1065912912442243>.
- Becci, Irene/Monnot, Christophe (2016). Spiritualité et religion. Nouveaux carburants vers la transition énergétique? *Histoire, monde et cultures religieuses* 40 (4), 93–109. <https://doi.org/10.3917/hmc.040.0093>.
- Becci, Irene/Monnot, Christophe/Wernli, Boris (2021). Sensing ‘Subtle Spirituality’ among Environmentalists. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 15 (3), 344–367. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40147>.
- Bergmann, Sigurd (2009). Climate Change Changes Religion. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 63 (2), 98–118. <https://doi.org/10.1080/00393380903345057>.
- Berry, Evan (Hg.) (2022). *Climate politics and the power of religion*. Bloomington Indiana USA, Indiana University Press.
- Boff, Leonardo (1995). *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo, Ática.
- Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie* 12 (3), 295–334.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Éd. du Seuil.
- Brockopp, Jonathan (2012). Islam and Ecology. *Theology, Law and Practice of Muslim Environmentalism*. *Worldviews* 16 (3), 213–217. <https://doi.org/10.1163/15685357-01603002>.
- Bunkley, Nick (2008). Detroit Churches Pray for ‘God’s Bailout’. *The New York Times* vom 07.12.2008. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2008/12/08/us/08pray.html> (abgerufen am 13.04.2022).
- Carlisle, Juliet E./Clark, April K. (2018). Green for God: Religion and Environmentalism by Cohort and Time. *Environment and Behavior* 50 (2), 213–241. <https://doi.org/10.1177/0013916517693356>.
- Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Chaplin, Jonathan (2016). The global greening of religion. *Palgrave Communications* 2, 1–5. <https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.47>.
- Chaves, Mark/Konieczny, Mary Ellen/Beyerlein, Kraig/Barman, Emily (1999). The National Congregations Study: Background, Methods, and Selected Results. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (4), 458–476. <https://doi.org/10.2307/1387606>.
- Clements, John M./Xiao, Chenyang/McCright, Aaron M. (2014). An Examination of the “Greening of Christianity” Thesis Among Americans, 1993–2010. *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (2), 373–391. <https://doi.org/10.1111/jssr.12116>.
- Comaroff, Jean (2009). The Politics of Conviction. *Faith on the Neo-liberal Frontier*. *Social Analysis* 53 (1), 17–38. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530102>.
- Cornwall Alliance (2015). Forget ‘Climate Change’, Energy Empowers the Poor! Online verfügbar unter <https://cornwallalliance.org/energyempowersthepoor/> (abgerufen am 13.04.22).

- DeHanas, Daniel Nilsson (2009). Broadcasting Green. Grassroots Environmentalism on Muslim Women's Radio. *The Sociological Review* 57 (2_suppl), 141–155. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2010.01890.x>.
- Dessi, Ugo (2013). 'Greening Dharma': Contemporary Japanese Buddhism and Ecology. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 7 (3), 334–355. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v7i3.334>.
- Dilmaghani, Maryam (2018). Which is greener: secularity or religiosity? Environmental philanthropy along religiosity spectrum. *Environmental Economics and Policy Studies* 20 (2), 477–502.
- Fligstein, Neil/McAdam, Doug (2011). Toward a General Theory of Strategic Action Fields. *Sociological Theory* 29 (1), 1–26. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2010.01385.x>.
- Fligstein, Neil/McAdam, Doug (2012). *A theory of fields*. New York, Oxford University Press.
- Foltz, Richard C. (2006). Islam. In: Roger S. Gottlieb (Hg.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford, Oxford University Press, 207–220.
- Fox, Jonathan (2018). Government religion policy 1. official policies and supporting religion. In: Jonathan Fox (Hg.). *An introduction to religion and politics. Theory and practice*. London, Routledge, 127–149.
- Frömming, Ute Undine/Reichel, Christian (2012). Vulnerable Coastal Regions: Indigenous People under Climate Change in Indonesia. In: Dieter Gerten/Sigurd Bergmann (Hg.). *Religion in environmental and climate change. Suffering, values, lifestyles*. London/New York, Continuum, 215–235.
- Gade, Anna M. (2012). Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam. *Worldviews* 16 (3), 263–285. <https://doi.org/10.1163/15685357-01603005>.
- Gardner, Gary T. (2003). Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World. In: Worldwatch Institute (Hg.). *State of the world, 2003. A Worldwatch Institute report on progress toward a sustainable society*. New York, W. W. Norton & Company, 152–175.
- Gardner, Gary T. (2006). *Inspiring progress: religions' contributions to sustainable development*. New York, WW Norton.
- Gerten, Dieter/Bergmann, Sigurd (Hg.) (2012). *Religion in environmental and climate change. Suffering, values, lifestyles*. London/New York, Continuum.
- Glaab, Katharina (2024): Religion und die internationale Klimapolitik. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Glaab, Katharina; Köhrsen, Jens (2024): Klimawandel und Religion. Ein interdisziplinäres Gespräch. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Gottlieb, Roger (2008). You gonna be here long? Religion and Sustainability. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 12 (2), 163–178. <https://doi.org/10.1163/156853508X359967>.

- Gottlieb, Roger S. (2006a). Religious Environmentalism in Action. In: Roger S. Gottlieb (Hg.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford, Oxford University Press, 467–509.
- Gottlieb, Roger S. (Hg.) (2006b). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford, Oxford University Press.
- Haluza-DeLay, Randolph (2014). Religion and climate change. *Varieties in viewpoints and practices*. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 5 (2), 261–279. <https://doi.org/10.1002/wcc.268>.
- Hargreaves, Tom/Haxeltine, Alex/Longhurst, Noel/Seyfang, Gill (2011). Sustainability transitions from the bottom-up: Civil society, the multi-level perspective and practice theory. CSERGE Working Paper.
- Harper, Fletcher (2011). Greening Faith: Turning Belief into Action for the Earth. *Zygon* 46 (4), 957–971. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2011.01231.x>.
- Harris, Ian (1995). Buddhist environmental ethics and detraditionalization. The case of ecoBuddhism. *Religion* 25 (3), 199–211.
- Heimbach-Steins, Marianne (2024): Religionspolitik und Religionsfreiheit in sozial-ethischer Perspektive. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Holmes, Rolston (2006). Caring for nature: What science and economics can't teach us but religion can. *Environmental Values* 15 (3), 307–313.
- Ives, Christopher D./Freeth, Rebecca/Fischer, Joern (2020). Inside-out sustainability: The neglect of inner worlds. *Ambio* 49 (1), 208–217. <https://doi.org/10.1007/s13280-019-01187-w>.
- Jamil, Sofiah (2023). Halal Wastewater Recycling. Environmental solution or religious complication? In: Jens Koehrsen/Julia Blanc/Fabian Huber (Hg.). *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London, Routledge.
- Jenkins, Willis/Berry, Evan/Kreider, Luke Beck (2018). Religion and climate change. *Annual Review of Environment and Resources* 43, 85–108.
- Johnston, Lucas F. (2010). The Religious Dimensions of Sustainability: Institutional Religions, Civil Society, and International Politics since the Turn of the Twentieth Century. *Religion Compass* 4 (3), 176–189. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00202.x>.
- Kearns, Laurel (2014). Green Evangelicals. In: Brian Steensland (Hg.). *The new evangelical social engagement*. New York, Oxford University Press, 157–173.
- Koehrsen, Jens (2015). Does Religion Promote Environmental Sustainability? Exploring the Role of Religion in Local Energy Transitions. *Social Compass* 62 (3), 296–310. <https://doi.org/10.1177/0037768615587808>.
- Koehrsen, Jens (2018a). Eco-Spirituality in Environmental Action: Studying Dark Green Religion in the German Energy Transition. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 12 (1), 34–54. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.33915>.
- Koehrsen, Jens (2018b). Religious Agency in Sustainability Transitions: Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support. *Environmental Innovation and Societal Transitions* 27, 4–15. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2017.09.003>.

- Koehrsen, Jens (2021). Muslims and climate change. How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities. *Wiley interdisciplinary reviews. Climate change* 12 (3), 1–19. <https://doi.org/10.1002/wcc.702>.
- Koehrsen, Jens (2022). Religion and Ecology. In: Luigi Pellizzoni/Emanuele Leonardi/Viviana Asara (Hg.). *Elgar Handbook of Critical Environmental Politics*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 282–294.
- Koehrsen, Jens/Blanc, Julia/Huber, Fabian (2022). How “green” can religions be? Tensions about religious environmentalism. *Journal for Religion, Society and Politics* 6, 43–64. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00070-4>.
- Koehrsen, Jens/Blanc, Julia/Huber, Fabian (Hg.) (2023). *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London, Routledge.
- Koehrsen, Jens/Huber, Fabian (2021). A field perspective on sustainability transitions: The case of religious organizations. *Environmental Innovation and Societal Transitions* 40, 408–420. <https://doi.org/10.1016/j.eist.2021.09.005>.
- Konisky, David (2018). The greening of Christianity? A study of environmental attitudes over time. *Environmental Politics* 27 (2), 267–291.
- Lawson, J. T./Miller, K. K. (2011). Green revelations in a country of drought, flood and fire: a case study of Abrahamic faith communities and sustainability. *International Journal of Environmental Studies* 68 (6), 965–979. <https://doi.org/10.1080/00207233.2011.614094>.
- Liedhegener, Antonius (2024a): Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrens (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius (2024b): Religionspolitik und Religionsfreiheit in liberalen Demokratien. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrens (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Mangunjaya, Fachruddin M./Wijayanto, Iwan/Supriatna, Jatna/Haleem, Harfiyah/Khalid, Fazlun (2010). Muslim Projects to Halt Climate Change in Indonesia. *IPCCS*, 117–130.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri/McKay, Jeanne Elizabeth (2012). Reviving an Islamic approach for environmental conservation in Indonesia. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 16 (3), 286–305. <https://doi.org/10.1163/15685357-01603006>.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri/Praharawati, Gugah (2019). Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia. *Religions* 10 (10), 570. <https://doi.org/10.3390/rel10100570>.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri/Tobing, Imran S.L./Binawan, Andang/Pua, Evangeline/Nurbawa, Made (2015). Faiths from the Archipelago. *Action on the Environment and Climate Change. Worldviews* 19 (2), 103–122. <https://doi.org/10.1163/15685357-01902003>.

- Maxwell, David (1998). 'Delivered from the Spirit of Poverty?': Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe. *Journal of Religion in Africa* 28 (3), 350–373. <https://doi.org/10.2307/1581574>.
- Meyer, Birgit (2007). Pentecostalism and Neo-Liberal Capitalism: Faith, Prosperity and Vision in African Pentecostal- Charismatic Churches. *Journal for the Study of Religion* 20 (2), 5–28. <https://doi.org/10.4314/jsr.v20i2.47769>.
- Mohamad, Zeeda Fatimah/Idris, Noorshahzila/Mamat, Zuffri (2012). Role of religious communities in enhancing transition experiments. A localised strategy for sustainable solid waste management in Malaysia. *Sustainability Science* 7 (2), 237–251. <https://doi.org/10.1007/s11625-012-0169-1>.
- Moltmann, Jürgen (1985). *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. Kaiser.
- Monnot, Christophe (2023). The Slow Greening of Established Churches in Switzerland. Tensions between Local Parishes and Church Head Organizations. In: Jens Koehrsen/Julia Blanc/Fabian Huber (Hg.). *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London, Routledge.
- Nche, George C. (2023). The Dissenting Voices. Perception of Climate Change and Church's Responsibility in Nigeria. In: Jens Koehrsen/Julia Blanc/Fabian Huber (Hg.). *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. London, Routledge.
- Otto, Ilona M./Donges, Jonathan F./Cremades, Roger/Bhowmik, Avit/Hewitt, Richard J./Lucht, Wolfgang/Rockström, Johan/Allerberger, Franziska/McCaffrey, Mark/Doe, Sylvanus S. P. (2020). Social tipping dynamics for stabilizing Earth's climate by 2050. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (5), 2354–2365.
- Pew Research Center (2017). *The Changing Global Religious Landscape*. Online verfügbar unter <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> (abgerufen am 07.03.2019).
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2024): „Religion“ in der Religionswissenschaft. Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen Konzeptes. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Reder, Michael (2012). Religion in the Public Sphere. The Social Function of Religion in the Context of Climate and Development Policy. In: Dieter Gerten/Sigurd Bergmann (Hg.). *Religion in environmental and climate change. Suffering, values, lifestyles*. London/New York, Continuum, 32–45.
- Rusinga, Oswell/Maposa, Richard (2010). Traditional religion and natural resources: A reflection on the significance of indigenous knowledge systems on the utilisation of natural resources among the Ndau people in south-eastern Zimbabwe. *Journal of ecology and the natural environment* 2 (9), 201–206.
- Sarfo-Mensah, Paul/Awuah-Nyamekye, Samuel (2014). Climate Change and Indigenous African Religion. In: Robin Globus Veldman/Andrew Szasz/Randolph Haluzade-Lay (Hg.). *How the world's religions are responding to climate change. Social scientific investigations*. London, Routledge, 139–153.
- Schaefer, Jame (2016). Motivated for Action and Collaboration: The Abrahamic Religions and Climate Change. *Geosciences* 6 (3), 31. <https://doi.org/10.3390/geosciences6030031>.

- Shibley, Mark A./Wiggins, Jonathon L. (1997). The Greening of Mainline American Religion: A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment. *Social Compass* 44 (3), 333–348. <https://doi.org/10.1177/003776897044003003>.
- Shove, Elizabeth/Walker, Gordon (2007). CAUTION! Transitions ahead: politics, practice, and sustainable transition management. *Environment and Planning A* 39 (4), 763–770. <https://doi.org/10.1068/a39310>.
- Stolz, Jörg/Chaves, Mark/Monnot, Christophe/Amiotte-Suchet, Laurent (2011). Die Religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaft, Aktivitäten, Entwicklung. Online verfügbar unter https://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NF_P58_Schlussbericht_Stolz_Chaves.pdf (abgerufen am 28.01.2015).
- Taylor, Bron (2010). *Dark green religion: nature spirituality and the planetary future*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Taylor, Bron/van Wieren, Gretel/Zaleha, Bernard Daley (2016). Lynn White Jr. and the greening-of-religion hypothesis. *Conservation Biology* 30 (5), 1000–1009. <https://doi.org/10.1111/cobi.12735>.
- Torabi, Maryamossadat/Noori, Seyed Masoud (2019). Religious Leaders and the Environmental Crisis. *The Ecumenical Review* 71 (3), 344–355. <https://doi.org/10.1111/ere.v.12434>.
- Tucker, Mary Evelyn (2006). Religion and Ecology. Survey of the field. In: Roger S. Gottlieb (Hg.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford, Oxford University Press, 398–418.
- Tucker, Mary Evelyn (2008). World Religions, the Earth Charter, and Sustainability. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 12 (2), 115–128. <https://doi.org/10.1163/156853508X359930>.
- Veldman, Robin Globus (2019). *The gospel of climate skepticism: Why evangelical Christians oppose action on climate change*. Oakland, California, Univ of California Press.
- Veldman, Robin Globus/Szasz, Andrew/Haluza-DeLay, Randolph (2014a). How Are the World's Religions Responding to Climate Change? In: Robin Globus Veldman/Andrew Szasz/Randolph Haluza-DeLay (Hg.). *How the world's religions are responding to climate change. Social scientific investigations*. London, Routledge, 3–20.
- Veldman, Robin Globus/Szasz, Andrew/Haluza-DeLay, Randolph (Hg.) (2014b). *How the world's religions are responding to climate change. Social scientific investigations*. London, Routledge.
- Vincentnathan, Lynn/Vincentnathan, S. Georg/Smith, Nicholas (2016). Catholics and Climate Change Skepticism. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 20 (2), 125–149. <https://doi.org/10.1163/15685357-02002005>.
- Wardekker, Arjan/Petersen, Arthur C./van der Sluijs, Jeroen P. (2009). Ethics and public perception of climate change. Exploring the Christian voices in the US public debate. *Global Environmental Change* 19 (4), 512–521. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2009.07.008>.
- Wexler, Jay (2016). *When God isn't green. A world-wide journey to places where religious practice and environmentalism collide*. Boston, Beacon Press.

- White, Lynn (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science* 155 (3767), 1203–1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.
- Woodhouse, Emily/Mills, Martin A./McGowan, Philip J K/Milner-Gulland, E. J. (2015). Religious Relationships with the Environment in a Tibetan Rural Community: Interactions and Contrasts with Popular Notions of Indigenous Environmentalism. *Human ecology: an interdisciplinary journal* 43 (2), 295–307. <https://doi.org/10.1007/s10745-015-9742-4>.
- Zaleha, Bernard Daley/Szasz, Andrew (2015). Why conservative Christians don't believe in climate change. *Bulletin of the Atomic Scientists* 71 (5), 19–30. <https://doi.org/10.1177/0096340215599789>.

Religion und die internationale Klimapolitik

Abstract

Dieses Kapitel beleuchtet in welchem Kontext internationale Klimapolitik stattfindet und welche Rolle Religion in diesem Zusammenhang zugesprochen wird. Zunächst werden die Möglichkeiten von religiösen Akteuren zur Teilhabe in der internationalen Politik erläutert. Dazu wird deren Rolle bei den Vereinten Nationen als ein zentraler Ort internationaler Politik näher beleuchtet und wissenschaftliche Überlegungen dargelegt in welchem Maße Religion und religiöse Akteure hier Einfluss nehmen können. Dazu wird sowohl auf die Säkularisierungsthese als auch ihre Kritik eingegangen, um die speziellen Herausforderungen der Teilhabe in den Vereinten Nationen, die als ein scheinbar säkularer Ort beschrieben werden, darzulegen. Im Folgenden wird auf die wissenschaftliche Literatur zu Religion und internationaler Klimapolitik eingegangen und aufgezeigt, wie sich religiöse Akteure im Mehrebenensystem verorten lassen und sich innerhalb und außerhalb formaler Institutionen der Klimapolitik verhält. Am Beispiel der Klimarahmenkonvention (der United Nations Framework Convention on Climate Change – UNFCCC) wird aufgezeigt, inwieweit religiöse Akteure Einfluss auf die internationale Klimapolitik nehmen können. Dafür wird dargestellt welche religiösen Akteure aktiv an der Klimarahmenkonvention teilnehmen und wie diese auf unterschiedliche Weise versuchen internationale Klimapolitik zu beeinflussen.

1) Einleitung

Der Klimawandel ist eine zentrale Herausforderung für die internationale Staatengemeinschaft. Während die Auswirkungen des Klimawandels schon jetzt in Form von hohen Temperaturen, ansteigenden Meeresspiegeln und unvorhersehbaren Wetterphänomenen zu beobachten sind, werden die dringend notwendigen Maßnahmen, die den fortschreitenden Klimawandel aufhalten sollen, im Rahmen der internationalen Klimarahmenkonvention (United Nations Framework Convention on Climate Change – UNFCCC) verhandelt. Das Klimaabkommen von Paris im Jahr 2015, das im Rahmen des UNFCCC verhandelt wurde und eine weitere Verpflichtung der Staatengemeinschaft zur Reduktion von Co2 Emissionen festschrieb, wurde allgemein als ein Erfolg der internationalen Klimapolitik gefeiert. Jedoch bleiben die Umsetzung und Implementation des Abkommens der Gegenstand von langwierigen und schwierigen staatlichen Ver-

* Norwegian University of Life Sciences

handlungen. Angesichts dieser Herausforderungen hat sich ein Verständnis entwickelt, dass neben staatlichen Lösungen auch ein umfassender Wertewandel mit Partizipation von allen gesellschaftlichen Gruppen nötig ist. Ausgehend von der wissenschaftlichen Diskussion und empirischen Beobachtung, dass Religionen in ihre sogenannte ökologische Phase eingetreten sind (Tucker 2003) und sich auch politisch stärker in die Umwelt- und Klimapolitik einbringen (ausführlich besprochen siehe in diesem Band den Beitrag von Köhrsen 2024), spielen religiöse Akteure in diesen Überlegungen eine zunehmend wichtige Rolle. Dabei wird oft auf ihre zentrale gesellschaftliche und kulturelle Rolle in der Welt verwiesen, die sich – so die Hoffnung – nicht nur in individuellem nachhaltigen Verhalten niederschlägt sondern auch zu globalen Veränderungen in der Umweltpolitik beitragen können (Gardner 2003). Bei den jährlichen Klimakonferenzen der Vereinten Nationen (VN) (den sogenannten COPs – Conference of the Parties) nehmen sie schon lange als Beobachter:innen an den Verhandlungen teil, demonstrieren zusammen mit zivilgesellschaftlichen Akteuren für Klimagerechtigkeit und beteiligen sich an wichtigen öffentlichen Debatten zur Klimapolitik.

Dieses Kapitel wird der Frage nachgehen welchen Einfluss religiöse Akteure auf internationale Klimapolitik nehmen können. Obwohl Religion auf vielen Ebenen – von der lokalen über die nationale – relevant für Klimapolitik ist, liegt der Fokus in diesem Kapitel auf der internationalen Klimapolitik. Aus politikwissenschaftlicher Perspektive ist die internationale Perspektive relevant, da diese einen politischen Raum darstellt, der nicht nur wesentlich für die Erreichung internationaler (und nationaler) Nachhaltigkeitsziele ist, sondern auch über die letzten drei Jahrzehnte zunehmend nicht-staatliche Akteure in politische Konsultationen und Entscheidungsprozesse eingebunden hat. Demensprechend ist es überraschend, dass der Rolle religiöser Akteure in diesem Kontext noch relativ wenig Beachtung geschenkt wurde.

In diesem Kapitel werden zunächst die Möglichkeiten von religiösen Akteuren zur Teilhabe in der internationalen Politik und im Rahmen von internationalen Organisationen erläutert und in welchem Maße Religion und religiöse Akteure hier Einfluss nehmen können. Dazu wird sowohl auf die Säkularisierungsthese als auch ihre Kritik eingegangen, um die speziellen Herausforderungen der Teilhabe in den Vereinten Nationen, die oftmals als ein scheinbar säkularer Ort beschrieben werden, darzulegen. Im nächsten Schritt wird ein Überblick über den Stand der Debatte zu Religion und internationaler Klimapolitik gegeben und dargelegt welche zentralen Forschungslinien sich hier auftun. Im folgenden Kapitel wird

das Beispiel der internationalen Klimarahmenkonvention näher beleuchtet und die Möglichkeiten der Teilhabe und Einflussnahme von religiösen Akteuren an den damit einhergehenden Klimakonferenzen diskutiert. Das Kapitel schließt mit einer kritischen Reflektion über die Möglichkeiten von religiösen Akteuren die internationale Klimapolitik zu beeinflussen.

2) Religion und internationale Organisationen: Stand der Debatte

Die Partizipation und zunehmende Sichtbarkeit von religiösen Akteuren in der internationale Klimapolitik findet im Kontext wachsender Teilhabemöglichkeiten von nicht-staatlichen Akteur:innen in der internationalen Politik statt. Die weitgehende Öffnung von internationalen Organisationen für Nichtregierungsorganisationen (NROs) und andere nicht-staatlichen Akteure, die sich im Rahmen eines Wandels des multilateralen Systems nach dem Ende des Kalten Krieges ergab, stellt auch eine „politische Ermöglichungsstruktur“ für religiöse Akteure dar (Baumgart-Ochse 2010). Die Vereinten Nationen ermöglichen einer ganzen Reihe von sogenannten Interessengemeinschaften („constituencies“) wie z.B. Farmer:innen, Frauen, der Wissenschaft, Jugend oder Indigenen Gruppen an ihren Verhandlungen und Debatten als Beobachter:innen teilzunehmen. Dies hat im gesamten VN-System dazu geführt, dass die Zahl an nicht-staatlichen Beobachter:innen über die letzten zwei Jahrzehnte explodiert sind.

Gleichzeitig geht mit einem Anstieg der nicht-staatlichen Akteur:innen auch eine zunehmende Beteiligung von religiösen Akteuren einher. So schätzen Beinlich und Braungart (2018), dass die Anzahl religiöser NROs bei den VN über die letzten 25 Jahre beträchtlich gestiegen ist und inzwischen ungefähr zehn Prozent aller registrierten Nichtregierungsorganisationen ausmachen (siehe auch Carette and Miall 2017). Haynes Studien zu der Rolle von Religion in den Vereinten Nationen weisen zudem darauf hin, dass die steigende Präsenz von religiösen Akteuren parallel zu einer wachsenden Wichtigkeit von ethischen und moralischen Fragen stattfindet und dass religiöse Perspektiven dementsprechend insbesondere zu normativen Debatten in der *Global Governance* beitragen (Haynes 2017).

Die Partizipation von religiösen Akteuren in der internationalen Politik im Allgemeinen und dem VN-System im Speziellen stellt insbesondere für die bekannte Säkularisierungsthese eine Herausforderung dar. Vereinfacht gesagt argumentierten Vertreter:innen der These, dass Religion in der modernen Welt eine untergeordnete Rolle spiele (Berger 1999; Norris and Inglehart 2004). Durch den Rückzug des Religiösen aus dem öffentlichen

Raum in das private Umfeld, gäbe es eine zunehmend klare Trennung zwischen Politik und Religion. Kritiker:innen der Säkularisierungsthese argumentieren jedoch demgegenüber, dass die Trennung zwischen dem Religiösen und Säkularen nicht trennscharf sei (Lehmann 2010). Tatsächlich spiele Religion weiterhin eine wichtige Rolle in öffentlichen Debatten und politischen Diskursen. Obwohl die Säkularisierungsthese an empirischer Relevanz und damit auch Popularität verloren hat, spielt sie weiterhin eine wichtige Rolle in der Forschung zu Religion und Politik.

In der Forschung zu internationalen Organisationen stellt die Trennung von Religion und Politik eine wichtige analytische Heuristik in der Analyse der Rolle von Religion dar. Folgerichtig werden die VN in der Literatur oft als eine säkulare Organisation beschrieben, da sie auf nicht-religiösen Werten basiere (Haynes 2014, 24). Bettiza and Dionigi (2015) bezeichnen die VN ebenso als eine säkulare Organisation aber betonen, dass diese nicht aggressiv säkular wäre, da die VN grundsätzlich offen für religiöse Akteure und deren Teilhabe an politischen Debatten sei. Jedoch argumentiert unter anderem Berger, dass internationale Organisationen trotz dieser Offenheit für religiöse Diskurse ein weitgehend säkulares Umfeld darstellen, da diese von einer kosmopolitischen Elite mit sehr ähnlichem Bildungshintergrund und gesellschaftlicher und institutioneller Sozialisierung dominiert werden (Berger 1999; siehe auch Bush 2007). Laut Haynes (2007, 23) führe dies dazu, dass religiöse Akteure sich an die Normen und Konventionen der VN und dem liberalen (und damit meint er einen nicht-religiösen) Diskurs anpassen müssen um innerhalb internationaler Organisationen Gehör für ihre Anliegen zu finden. Diese ambivalente Rolle von religiösen Akteuren innerhalb der VN welche an wichtigen Politikprozessen formend und implementierend beitragen, obwohl die VN formal eine säkulare Organisation sind (Glaab 2023), ist ein Ausdruck des ‚paradoxen Verhältnisses‘ der VN mit Religion (Carette and Miall 2017).

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass religiöse Akteure, entgegen der Säkularisierungsthese, in internationalen Organisationen eine starke Präsenz zeigen und sich in verschiedenen Politikfeldern in unterschiedlichem Maße einbringen können. Die Grenzziehungen zwischen dem Säkularen und dem Religiösen sind jedoch weiterhin dann relevant, wenn es um die Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen Akteuren und Einflussnahme auf politische Akteure und Diskurse geht, wie das Beispiel der internationalen Klimapolitik und -zusammenarbeit verdeutlicht.

3) Religion und internationale Klimapolitik: Stand der Debatte

In dem Kontext dieser Debatte um die Teilhabe von religiösen Akteuren in internationalen Organisationen findet unter anderem auch die wissenschaftliche Diskussion um die Rolle von religiösen Akteuren in der internationalen Klimapolitik statt. Obwohl die internationale Perspektive ein Randthema sowohl in religionswissenschaftlichen als auch politikwissenschaftlichen Studien darstellt, gibt es jedoch zunehmend mehr wissenschaftliche Forschung, die sich mit der Frage auseinandersetzt, ob und wie Religion in der Klimapolitik jenseits von sowohl lokal verankerten Glaubensgemeinschaften als auch nationaler Politik eine Rolle spielt. Diese Forschung baut auf den Erkenntnissen der religionswissenschaftlichen Literatur zum Zusammenhang von Religion und Ökologie bzw. Nachhaltigkeit auf und argumentiert, dass religiöse Akteure sich in der Umwelt- und Klimapolitik engagieren und einen Beitrag zu mehr Nachhaltigkeit leisten können (siehe in diesem Band den Beitrag von Köhrsen 2024). Ein wichtiges Anliegen dieser Literatur ist es sich von religionswissenschaftlichen und philosophischen Überlegungen und Abhandlungen zum Zusammenhang von Religion und Umwelt- und Klimapolitik zu lösen und anhand konkreter empirischer Studien aufzuzeigen wie sich religiöse Akteure in der Klimapolitik engagieren (siehe unter anderem Veldman et al. 2014).

Diese Forschung geht oftmals von der Annahme aus, dass Religionen über weitreichende politische Macht verfügen, die es ihnen ermöglicht nachhaltige Klimapolitik zu beeinflussen. Laut Gardner (2003) umfasst diese Macht die Fähigkeit Weltansichten zu beeinflussen, sowie ihre moralische Autorität, eine große Anzahl an Gläubigen, materielle und finanzielle Ressourcen und die Kapazität eine Gemeinschaft zu bilden (ausführlicher diskutiert siehe in diesem Band den Beitrag von Köhrsen 2024). Die Annahme, dass religiöse Akteure einen Einfluss auf die internationale Klimapolitik nehmen können, wird dementsprechend sowohl mit materiellen als auch normativen Argumenten unterstützt. Während oftmals die ökonomischen und finanziellen Ressourcen von religiösen Akteuren hervorgehoben werden, wenn es z.B. um die Divestment-Initiative der katholischen Kirche zum Abzug ihrer Investitionen in Kohle-, Öl- und Gasunternehmen geht (Neslen 2017), beleuchtet ein großer Teil der wissenschaftlichen Literatur das normative Potential von religiösen Akteuren. Dabei wird argumentiert, dass Religionen eine wichtige Rolle in der internationalen Umwelt- und Klimapolitik spielen können, da sie normative Grundlagen bereitstellen, die zu nachhaltigeren Klimadiskursen (Litfin 2003; Hulme 2017; Glaab

and Fuchs 2018), und somit zu einem sozialen Wandel in der Gesellschaft beitragen können (Ostheimer und Blanc 2021).

Studien, die die Relevanz von religiösen Akteuren für die internationale Klimapolitik herausstellen zeigen zumeist zwei unterschiedliche Ansatzpunkte, die sich zum einen mit deren Einflussnahme *aufserhalb* und zum anderen mit deren Einflussnahme *innerhalb* formaler, multilateraler Institutionen beschäftigen. Der *erste Forschungsstrang* untersucht den konkreten Einfluss religiöser Akteure auf internationale Klimainitiativen im Kontext der globalen Klimabewegung. Hier wird Religion oft als Teil der zivilgesellschaftlichen Klimabewegung verstanden und insbesondere Forschung im Feld der Klima-Governance hat Religion als eine weitere wichtige Gruppierung in der komplexen zivilgesellschaftlichen Landschaft erkannt (Marquard et al. 2022). So wird die glaubens-basierte Umweltbewegung von manchen Autoren schon als die größte zivilgesellschaftliche Umweltbewegung der Welt bezeichnet (Palmer 2013).

Kidwell (2020) weist in seiner Studie zu religiösen Umweltorganisationen jedoch darauf hin, dass diese trotz des gleichen Nenners Religion keine homogene Gruppe darstellen. Stattdessen entfaltet sich religiöser Umweltaktivismus über unterschiedliche Ebenen von Individuen und lokalen Gemeinden bis hin zur nationalen und transnationalen Ebene (Kidwell 2020). Diese Einbindung und Partizipation auf unterschiedlichen Ebenen unterscheidet viele religiöse Akteure von anderen nicht-staatlichen Akteuren: so wird die Rolle von religiösen Akteuren als Vermittler oder 'climate intermediaries' hervorgehoben, die zwischen der politischen Ebene und anderen Akteuren vermitteln können und somit die unterschiedlichen lokalen, nationalen und globalen Ebenen miteinander verbinden (Tobin et al. 2023b). Andere nicht-staatliche Akteure haben nicht diese Möglichkeit, da sie keine Repräsentation auf allen Ebenen haben oder über lokale Gemeinschaften von Gläubigen verfügen wie es der Fall bei vielen kirchlichen Akteuren ist. Am Beispiel religiöser Akteure in der schottischen Klimapolitik zeigen Hague und Bomberg (2023) die Verflechtung der Ebenen und analysieren wie es religiöse Akteure durch ihre Fähigkeit zur Repräsentation, Mobilisierung und Aggregation schaffen sowohl globale Klimapolitik in ihren Gemeinden umzusetzen als auch die religiösen Bedenken ihrer Gläubigen in globale Politik umzuwandeln.

Der *zweite Forschungsstrang* beschäftigt sich mit der Rolle von Religion innerhalb internationaler Institutionen. Die Forschung zu religiösen Akteuren innerhalb formaler VN-Institutionen hat erst in den letzten Jahren an Fahrt aufgenommen und die vielfältige Teilhabe von religiösen Akteuren in unterschiedlichen Politikfeldern aufgezeigt (Baumgart-Ochse and Wolf

2018; Carette and Miall 2017). Meine eigenen Studien haben zu dieser Forschung mit Untersuchungen zu der Rolle von Religion in der UNFCCC beigetragen (Glaab 2017; Glaab 2018; Glaab et al. 2018; Glaab 2023). Dabei zeigte sich nicht nur, dass sich religiöse Akteure stärker untereinander vernetzen, sondern auch mit anderen zivilgesellschaftlichen Klimagruppierungen zu gemeinsamen Themen wie Klimagerechtigkeit zusammenarbeiten (Glaab 2017). Zudem werden die Grenzen des Religiösen und Säkularen teilweise durch Übersetzung zwischen den unterschiedlichen Diskursen überwunden, teilweise aber auch bewusst aufrechterhalten um gezielt Einfluss auf bestimmte Akteure und Themenfelder nehmen zu können (Glaab 2018; Glaab 2023).

Inzwischen haben weitere Studien sich diesem Thema angenommen und dazu beigetragen die Funktionen von religiösen Akteuren bei den COPs näher zu beleuchten und potentielle Konfliktlinien aufzuzeigen (Krantz 2023), als auch weitere quantitative Daten zur Partizipation von religiösen Akteuren an den Konferenzen des UNFCCC erhoben (Krantz 2021). Einige wenige empirische Studien haben gezeigt wie einzelne Kirchenverbände wie der *World Council of Churches* Einfluss auf die internationale Klimapolitik nehmen (Kerber 2014), wie das United Nations Development Programme (UNDP) mit religiösen Akteuren in Klima- und Umweltfragen zusammenarbeitet (Rollosson 2010) oder die Teilhabe religiöser Akteure bei der *United Nations Conference on Sustainable Development* (Rio+20) analysiert (Berry 2014). Diese Debatten spiegeln sich zu einem gewissen Grad auch in der empirischen Forschung zur Klimarahmenkonvention wider.

4) Illustrationsstudie: Religion und die Klimarahmenkonvention

Die Klimarahmenkonvention der VN ist der zentrale Ort für die internationale Staatengemeinschaft, um Klimaabkommen zu verhandeln und konkrete Maßnahmen zu beschließen, um den Klimawandel zu beschränken. Religiöse Akteure sind seit der Gründung des UNFCCC als Beobachter:innen bei den Verhandlungen präsent. Der grundsätzlich starke Anstieg an registrierten religiösen NROs in den VN spiegelt sich auch in der Klimarahmenkonvention wider, wo parallel zu einem starken Anstieg der Teilnehmer:innenzahlen nicht-staatlicher Akteure an den jährlichen COPs und Arbeitsgruppentreffen (Lövsbrand et al. 2017) auch die Zahl religiöser Akteure gestiegen ist. Diese umfassen all jene Organisationen und Individuen, deren Ziele einem religiösen Leitbild zugeordnet werden können. Im

Kontext der UNFCCC sind dies religiöse Entwicklungsorganisationen wie Christian Aid oder Brot für die Welt, Kirchen- und Religionsverbände wie den World Council of Churches oder Brahma Kumaris und interreligiöse Netzwerke. Man könnte jedoch auch Verhandler:innen von staatlichen Akteuren wie den religiösen Staaten Israel oder Saudi Arabien dazu zählen. Eine Sonderrolle nimmt der Heilige Stuhl ein, der Beobachterstatus als völkerrechtliche Vertretung des Vatikanstaates und der römisch-katholischen Kirche in den VN innehat. Religiöse Persönlichkeiten wie dem Papst Franziskus werden innerhalb und außerhalb der UNFCCC eine besondere Rolle zugesprochen. Besonders seit der Veröffentlichung der päpstlichen Umwelt- und Schöpfungszyklika *Laudato si'* im Jahre 2015 wird dem Papst besondere Beachtung in der Klimapolitik geschenkt und die erstmalig geplante Teilnahme eines Papstes an einem COP wurde weite mediale Beachtung geschenkt (Spiegel 2023).

Religiöse Akteure umfassen jedoch immer noch nur einen vergleichsweise kleinen Teil der gesamten zivilgesellschaftlichen Akteure bei den Klimakonferenzen: während Krantz (2021) davon ausgeht, dass vier Prozent der registrierten Teilnehmer:innen religiösen Akteuren zugeordnet werden können, schätzen Glaab, Fuchs und Friederich (2018) auf qualitativer Basis, dass um die 40 religiöse Institutionen und Individuen aktiv im interreligiösen Liaison Komitee sind, welches auf Vorschlag des UNFCCC Sekretariates während des COP 2013 in Warschau gebildet wurde. Es sind besonders die religiösen Entwicklungsorganisationen und Kirchen- und Religionsverbände, welche sich im interreligiösen Liaison Komitee engagieren. Die Schwierigkeit ein umfassendes Bild der religiösen Teilhabe an den COPs zu erlangen, hängt auch damit zusammen, dass religiöse Akteure im Gegensatz zu vielen anderen nicht-staatlichen Akteuren keine offizielle Interessengruppenvertretung („constituency“) innerhalb der UNFCCC haben. Sie partizipieren als Teil der weiteren Zivilgesellschaft und haben damit keinen formalen Weg der Partizipation als Repräsentant von allen religiösen Akteuren innerhalb der UNFCCC und den damit verbundenen Privilegien wie z.B. offiziellen Redestatus im Plenum. Das gemeinsame Komitee trägt jedoch zu besserer Koordinierung und Absprachen untereinander bei und stärkt die Kommunikation mit dem UNFCCC Sekretariat (Glaab 2017). Der Beitrag und potenzielle Einfluss religiöser Akteure lassen sich allerdings nicht rein quantitativ bemessen, sondern zeigt sich qualitativ daran wie mit unterschiedlichen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren zusammengearbeitet wird, welche Themen in den Verhandlungen besetzt werden und ob diese von politischen Akteuren aufgegriffen werden.

Innerhalb der Klimarahmenkonvention beteiligen sich viele religiöse Akteure aktiv an den normativen Debatten, welche die internationale Klimapolitik ausmachen. Da geht es insbesondere um Klimagerechtigkeit, welche sich in Fragen nach der gerechten Verteilung von Co2 Emissionen und Reduktionen, Klimatechnologien, finanziellen Kosten oder der Kompensation von den Ländern und Menschen, die besonders vom Klimawandel betroffen sind, äußert. Aus politikwissenschaftlicher Perspektive nutzen religiöse Akteure solche Mittel um Einfluss zu nehmen wie es aus der Forschung zu sozialen Bewegungen und transnationalen NROs bekannt ist: sie betreiben klassisches Lobbying, treffen sich auf informeller Ebene mit Verhandler:innen und entwickeln gemeinsame Strategien und Positionspapiere. Zudem stellen sie spirituelle Unterstützung bereit und organisieren Gottesdienste im Rahmen der Klimaverhandlungen. Bei der Klimakonferenz in Dubai im Dezember 2023 wurden religiöse Themen und Beiträge zur Klimapolitik zudem im ‚Faith Pavilion‘ auf dem Expo-Gelände der Konferenz durch Ausstellungen und Vorträge der Konferenzöffentlichkeit nähergebracht (Faith Pavilion 2023).

Während die Teilhabe von religiösen Akteuren innerhalb des UNFCCC auf die direkte Ausgestaltung globaler Klimapolitik abzielt, können diese Praktiken jedoch nicht völlig unabhängig von solchen Klimainitiativen gesehen werden, die außerhalb dieser formalen Verhandlungsräume stattfinden. So haben religiöse Akteure im Vorlauf der COPs klimapolitische Kampagnen organisiert, um Bewusstsein für das Thema in den eigenen Glaubensgemeinschaften und der breiten Öffentlichkeit herzustellen sowie um den Druck auf nationale und internationale Akteure zu erhöhen. Diese Kampagnen werden teils von religiösen Organisationen initiiert und haben einen dezidiert religiösen Charakter (z.B. das ‚Klimapilgern‘), teils werden sie zusammen mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren durchgeführt und weisen sowohl säkulare als auch religiöse Anschlussfähigkeit auf (z.B. das ‚Klimafasten‘) (Glaab 2017). Mobilisierung der Öffentlichkeit und Einflussnahme auf politische Entscheidungsträger hängen eng miteinander zusammen und werden von religiösen Akteuren als Teil ihrer internationalen Klimapolitik verbunden. Gleichzeitig versuchen auch internationale Organisationen religiöse Akteure dazu zu motivieren sich stärker für den Umweltschutz einzusetzen. Nicht nur in der UNFCCC hat das Sekretariat eine stärkere Kooperation mit religiösen Akteuren forciert; auch in anderen internationalen Foren, die thematische Überschneidungen mit der Klimarahmenkonvention haben, wie z.B. das *United Nations Development Programme* (UNDP) oder die *United Nations Educational, Scientific and*

Cultural Organisation (UNESCO) versuchen, religiöse Akteure in Nachhaltigkeitsinitiativen ihrer Organisationen einzubinden.

Unter anderem hat das *United Nations Environment Programme* (UNEP) einen langstehenden wissenschaftlichen und religiösen Dialog in Form des *Interfaith Partnership for the Environment* etabliert (Basset et al. 2000) der in der *UN Faith for Earth Initiative* weitergeführt wurde. Diese UNEP Initiative ist ein Beispiel für eine kürzlich institutionalisierte Zusammenarbeit zwischen den VN und religiösen Akteuren um die Nachhaltigkeitsagenda voranzubringen (Faith for Earth 2021). Die Initiative spiegelt viele der gängigen Argumente der wissenschaftlichen Literatur und von internationalen Organisationen selbst wider warum religiöse Akteure bei der Ausgestaltung internationaler Klimapolitik eingebunden werden sollten. So wird argumentiert, dass sie über Einfluss und moralische Autorität verfügen, in Partnerschaften politischen Einfluss nehmen und durch die Umstellung von finanziellen Investitionen und Kirchenbesitztümer auf grüne Ressourcen einen Unterschied machen können (Faith for Earth 2021). Kritiker:innen weisen jedoch darauf hin, dass Religion in diesen Kooperationen und Initiativen oftmals instrumentalisiert werde. So werde nicht der besondere normative Beitrag von Religion zur Klimapolitik herausgestellt, sondern funktionale Argumente hervorgebracht, die die Möglichkeit über religiöse Akteure eine besonders große Zahl an Menschen oder Organisationen zu erreichen sowie potenziell politischen Einfluss zu erlangen, hervorheben.

5) Religion und globale Klimagerechtigkeit¹

Anhand der globalen Klimagerechtigkeitsdebatte lässt sich verdeutlichen, wie religiöse und säkulare Klimapolitik sich unterscheidet, welche Überschneidungen es gibt und wie Religion eine Rolle in der internationalen Klimapolitik innerhalb und außerhalb internationaler Organisationen spielt. Die Klimagerechtigkeitsdebatte ist Teil der globalen Gerechtigkeitsbewegung, die unterschiedliche zivilgesellschaftliche Akteure zu diesem gemeinsamen Thema vereint. Die Gerechtigkeitsbewegung zeigt sich kritisch gegenüber dem kapitalistischen System und fordert eine gerechte Verteilung ökonomischer Ressourcen. In der Klimagerechtigkeitsdebatte weisen Aktivist:innen darauf hin, dass der Klimawandel das Produkt sozialer Ungleichheit ist und lenkt den Blick auf unterschiedliche Dimensionen von

1 Dieser Abschnitt folgt den Ergebnissen, die in Glaab (2017) beschrieben wurden.

Ungerechtigkeiten, die aus dem Klimawandel resultieren. Zum einen geht es um internationale Gerechtigkeit, da es eine starke Diskrepanz zwischen Verschmutzern und vom Klimawandel betroffenen Ländern gibt, die sich auch aus historisch ungleich verteilten Möglichkeiten zur Entwicklung bedingen. Zum anderen geht es um intra-gesellschaftliche (Un)gerechtigkeit, da die Ärmsten und Verletzlichsten, die am wenigsten zum Klimawandel beigetragen haben, am stärksten von diesem betroffen sind. Zuletzt geht es um intergenerative (Un)gerechtigkeit, da die heutigen klimapolitischen Entscheidungen Auswirkungen auf die Möglichkeiten zukünftiger Generationen haben ein gutes Leben zu führen (Schapper et al. 2023). In den VN ist Klimagerechtigkeit ein zentrales Thema für staatliche und nicht-staatliche Akteure und spiegelt sich in dem festgeschriebenen Prinzip der *gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortung* (engl. Common but differentiated responsibilities, CBDR) wider. Trotz eines starken gemeinsamen Fokus auf Gerechtigkeit gibt es unter den zivilgesellschaftlichen Akteuren jedoch große Unterschiede im Verständnis wie Klimagerechtigkeit erreicht werden soll: So gibt es solche Organisationen, die argumentieren, dass technische, marktbasierete Lösungen nötig seien, während andere demgegenüber halten, dass ein Wandel des ökonomischen Systems nötig sei (Glaab et al. 2018). Diese Unterschiede zeigen sich in Netzwerken mit unterschiedlichen Zielsetzungen in den UNFCCC sowie öffentlichen Kampagnen zur Klimagerechtigkeit.

Klimagerechtigkeit ist auch ein zentraler Begriff in der religiösen internationalen Klimapolitik. So zeigen Salter und Wilkinson, dass religiöse Akteure den Klimawandel als eine moralische und religiöse Herausforderung begreifen und dass Gerechtigkeit eine wichtige Rolle spielt (Salter/Wilkinson 2023). Mit dem Begriff der Klimagerechtigkeit zeigt sich ein substanzieller normativer Beitrag religiöser Akteure. Über den Begriff ist zudem interreligiöse Zusammenarbeit in der internationalen Klimapolitik möglich, obwohl sich einzelne Religionen in unterschiedlichem Maße mit dem Begriff der Gerechtigkeit identifizieren (Glaab 2017). Religiöse Akteure heben mit dem Begriff der Klimagerechtigkeit insbesondere intra-gesellschaftliche Ungerechtigkeiten hervor und tragen zu einem Verständnis bei, dass nicht nur Gerechtigkeit zwischen Staaten hergestellt werden sollte, sondern dass Klimagerechtigkeit die einzelnen Menschen, die vom Klimawandel betroffen sind, im Blick haben muss. Die geschieht durch eine Hervorhebung individueller Schicksale sowie eine stärkere Emotionalisierung der Debatte. Religiöse Akteure, die oftmals Vertreter:innen von lokalen Gemeinden und Organisationen im globalen Süden zu den Klimaverhandlungen schicken, weisen hier z.B. auf ihre lokalen Erfahrungen von den Auswirkungen des

Klimawandels hin. Dieser Aspekt wird auch in Kampagnen außerhalb des UNFCCC aufgegriffen wie das oben genannte Klimapilgern für Klimagerechtigkeit oder Fasten fürs Klima welche auf dezidiert (inter-)religiösen Praktiken (Pilgern und Fasten) rekurrieren (Glaab 2017).

Gleichzeitig ermöglicht Klimagerechtigkeit auch eine stärkere Kooperation mit der zivilgesellschaftlichen Klimagerechtigkeitsbewegung (Glaab 2017). So arbeiten religiöse Akteure mit etablierten zivilgesellschaftlichen Netzwerken innerhalb der UNFCCC wie dem *Climate Action Network* (CAN) zusammen. Vertreter:innen religiöser Akteure sind unter anderem im Vorstand von CAN vertreten und tragen zu wichtigen technischen Diskussionen zu gerechter Finanzierung, Emissionsreduktion oder dem Mechanismus für Schäden und Verluste (engl. loss and damage mechanism) bei. Hier zeigen sich kaum Unterschiede zu säkularen zivilgesellschaftlichen Organisationen. Obwohl die päpstliche Enzyklika und Veröffentlichungen einiger religiöser Akteure sich mit ihrer Kritik am kapitalistischen System und markt-basierten Lösungen zum Klimawandel normativ eher der radikaleren Klimagerechtigkeitsbewegung zuordnen lassen, weist die Zusammenarbeit mit CAN, welche als eine moderate reform-orientierte Organisation gilt, darauf hin, dass religiöse Akteure eher moderate Strategien der Einflussnahme verfolgen (Glaab et al. 2018). Eine Herausforderung bleibt bei dieser Zusammenarbeit die 'religiöse Stimme' in den Klimaverhandlungen zu behalten, obwohl es starke Überschneidungen mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren gibt und sich säkulares und religiöses Engagement oftmals nicht unterscheiden lässt.

6) Fazit und Ausblick

Religiösen Akteuren wird in der internationalen Klimapolitik eine zunehmend wichtige Rolle zugesprochen. Dabei wird in akademischen Debatten insbesondere hervorgehoben, dass Religionen nicht nur individuelle Verhaltensänderung hervorbringen, sondern auch einen bedeutsamen politischen Einfluss haben können. Politische Einflussnahme wird in der internationalen Klimapolitik innerhalb und außerhalb internationaler Organisationen wie der Klimarahmenkonvention der VN ausgeübt. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch die zunehmende institutionelle Bedeutung von religiösen Akteuren. In dem als säkular beschriebenen Umfeld der internationalen Organisationen, navigieren religiöse Akteure die Grenzziehungen zwischen dem Religiösen und Säkularen durch unterschiedliche Formen des Engagements. Die Debatte zur Klimagerechtigkeit ermöglicht

nicht nur interreligiöse Vernetzung, sondern auch eine stärkere Zusammenarbeit mit säkularen zivilgesellschaftlichen Organisationen. Trotz zunehmender wissenschaftlicher und politischer Aufmerksamkeit stehen die Befunde zum politischen Einfluss religiöser Akteure auf die internationale Klimapolitik noch aus. Während die Forschung Themen, normativen Grundlagen und Strategien der Einflussnahme herausgearbeitet hat, fehlt es weiterhin an Forschungsdaten, um Schlüsse darüber ziehen zu können ob Religion tatsächlich einen Einfluss auf internationale Klimapolitik nimmt.

Die empirische Forschung zu Religion und religiösen Akteuren in der internationalen Klimapolitik bleibt also weiterhin wenig entwickelt. Aufgrund der wenigen Studien bleiben viele wichtige Aspekte unterbeleuchtet. So weisen die meisten Studien einen Mangel an Differenzierung zwischen unterschiedlichen Religionsgruppen auf. Viele Initiativen werden allgemein unter dem Label 'Religion' untersucht, ohne die Variation an Glaubensgruppierungen und deren unterschiedlichen Sichtweisen adäquat abbilden zu können. Zudem gibt es Kritik, dass es deutlich mehr Studien zu christlichen Gruppierungen und Klimainitiativen gibt und dass nicht-christlichen und oftmals auch nicht-westlichen Akteure zu wenig Augenmerk geschenkt wird. Im Falle der UNFCCC ist dies zu einem gewissen Maße ein Spiegel der historischen Dominanz christlicher Gruppierungen aus dem Globalen Norden in den VN (Haynes 2014).

Jedoch zeigt sich an Initiativen wie der *Islamic Declaration on Climate Change* (IFEES 2015), Kampagnen wie *Two Billion Strong*, die zum Ziel hat die muslimische Gemeinschaft mehr an Debatten zu Klimagerechtigkeit zu beteiligen (Two Billion Strong 2024), und der hervorgehobenen Rolle der Ölstaaten im Mittleren Osten mit einer großen muslimischen Bevölkerung wie wichtig eine wissenschaftliche Betrachtung islamischen Umweltaktivismus ist (Ali 2016). Während es zunehmend mehr Forschung zu nicht-christlichen Gruppierungen in der internationalen Klimapolitik außerhalb der VN gibt, die unter anderem zu einem besseren Verständnis von muslimischen Gemeinden und ihren Beitrag zur internationalen Klimapolitik beigetragen haben (Koehrsen 2021; Tobin et al. 2023a), bleibt die Rolle von nicht-christlichen Akteuren im Rahmen der UNFCCC weiterhin unterforscht. Eine stärkere interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Forscher:innen der internationalen Klima- und Umweltpolitik und Forscher:innen von Religionspolitik wäre wünschenswert um in der Zukunft an diesen Forschungslücken zu arbeiten.

7) Auswahlbibliografie

Glaab, Katharina (2017). *A Climate for Justice? Faith-Based Advocacy on Climate Change at the United Nations*. *Globalizations* 14 (7), 1110–1124.

Der Artikel stellt zentrale empirische Befunde zur Rolle von religiösen Akteuren in der internationalen Klimapolitik anhand des UNFCCC vor. Es wird in wichtige Fragen der Klimagerechtigkeitsdebatten eingeführt und analysiert, wie sich religiöse Akteure dazu in der internationalen Klimapolitik verhalten.

Hulme, Mike (2017). *Climate Change and the Significance of Religion*. *Economic and Political Weekly* 52 (28), 14–17.

In diesem kurzen Debattenbeitrag argumentiert der Klimaforscher Hulme, dass neben wissenschaftlichen und technologischen Lösungen, Religion eine wichtige Rolle im Kampf gegen die Klimakrise einnimmt. Er argumentiert, dass Religion eine kulturelle Ressource mit tiefgreifenden ethischen und sozialen Normen ist, die für einen Wandel nötig sind.

Salter, Jodie/Wilkinson, Olivia (2023). *Faith Framing Climate. A Review of Faith Actors' Definitions and Usage of Climate Change*. *Climate and Development*, 1–12.

Der Beitrag gibt einen guten Überblick darüber wie religiöse Akteure die Herausforderungen des Klimawandels begreifen und ihre Rolle darin wahrnehmen. Mit Hilfe einer Frame-Analyse zeigen die Autorinnen auf wie diese Verständnisse in religiöse diskursive Rahmen eingebettet werden.

Literaturverzeichnis

Ali, Saleem H. (2016). *Reconciling Islamic Ethics, Fossil Fuel Dependence, and Climate Change in the Middle East*. *Review of Middle East Studies* 50 (2), 172–178.

Baumgart-Ochse, Claudia (2010). *Religiöse Akteure und die Opportunitätsstruktur der Internationalen Beziehungen. Eine Replik auf Karsten Lehmann*. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17 (1), 101–117.

Baumgart-Ochse, Claudia/Wolf, Klaus Dieter (Hg.) (2018). *Religious NGOs at the United Nations. Polarizers or Mediators?* London, Routledge.

Bassett, Libby/Brinkman, John T./Pedersen, Kusumita P. (2000). *Earth and Faith. A Book of Reflection for Action*. New York, UNEP.

Beinlich, Ann-Kristin/Braungart, Clara (2018). *Religious NGOs at the UN. A Quantitative Overview*. In: Claudia Baumgart-Ochse/Klaus Dieter Wolf (Hg.). *Religious NGOs at the United Nations. Polarizers or Mediators?* London, Routledge, 26–46.

- Berger, Peter L. (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company.
- Berry, Evan (2014). Religion and Sustainability in Global Civil Society: Some Basic Findings from Rio+20. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 18 (3), 269–288.
- Bettiza, Gregorio/Dionigi, Filippo (2015). How do Religious Norms Diffuse? Institutional Translation and International Change in a Post-Secular World Society. *European Journal of International Relations* 21 (3), 621–646.
- Bush, Evelyn (2007). Measuring Religion in Global Civil Society. *Social Forces* 85 (4), 1645–1665.
- Carette, Jeremy/Miall, Hugh (Hg.) (2017). *Religion, NGOs and the United Nations: Visible and Invisible Actors in Power*. London, Bloomsbury.
- Faith for Earth (2021). *Achievement Report 2020*. Online verfügbar unter <https://www.unep.org/resources/annual-report/faith-earth-achievement-report-2020> (abgerufen am 25.5.2023.)
- Faith Pavilion (2023). Online verfügbar unter <https://faithatcop28.com/> (abgerufen am 19.12.2023).
- Gardner, Gary T. (2003). Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World. In: Gary T. Gardner/Chris Bright/Linda Starke (Hg.). *State of the World, 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*. London, Earthscan, 152–175.
- Glaab, Katharina (2017). A Climate for Justice? Faith-Based Advocacy on Climate Change at the United Nations. *Globalizations* 14 (7), 1110–1124.
- Glaab, Katharina (2018). Faithful Translation? Shifting the Boundaries of the Religious and the Secular in the Global Climate Change Debate. In: Tobias Berger/Alejandro Esguerra (Hg.). *World Politics in Translation: Power, Relationality, and Difference in Global Cooperation*. London, Routledge, 175–190.
- Glaab, Katharina (2023). The Green, the Secular, and the Religious. The Legitimacy of Religious Environmentalism in Global Climate Politics. In: Jens Koehrsen/Julia Blanc/Fabian Huber (Hg.). *Religious Activism. Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. Abingdon, Routledge, 268–281.
- Glaab, Katharina/Fuchs, Doris (2018). Green Faith? The Role of Faith-Based Actors in the Global Sustainable Development Discourse. *Environmental Values* 27 (3), 289–312.
- Glaab, Katharina/Fuchs, Doris/Friederich, Johannes (2018). Religious NGOs at the UNFCCC: A Specific Contribution to Global Climate Politics? In: Claudia Baumgart-Ochse/Klaus Dieter Wolf (Hg.). *Religious NGOs at the United Nations. Polarizers or Mediators?* London, Routledge, 47–63.
- Hague, Alice/Bomberg, Elizabeth (2023). Faith-based Actors as Climate Intermediaries in Scottish Climate Policy. *Policy Studies* 44 (5), 589–607.
- Haynes, Jeffrey (2007). *Religion and Development. Conflict or Cooperation?* Houndmills/New York, Palgrave Macmillan.
- Haynes, Jeffrey (2014). *Faith-Based Organizations at the United Nations*. New York, Palgrave Macmillan.

- Haynes, Jeffrey (2017). Global Governance and the United Nations: The 'Clash of Civilisations' and the 'Rise' of RNGOs. *Globalizations* 14 (6), 1060–1068.
- Hulme, Mike (2017). Climate Change and the Significance of Religion. *Economic and Political Weekly* 52 (28), 14–17.
- Islamic Foundation for Ecology and Environment Sciences (IFEES) (2015). Islamic Declaration on Global Climate Change. Online verfügbar unter www.ifees.org.uk/declaration/ (abgerufen am 20.12.2023).
- Kerber, Guillermo (2014). International Advocacy for Climate Justice. In: Robin Globus Veldman/Andrew Szasz/Randolph Haluza-DeLay (Hg.). *How the World's Religions are Responding to Climate Change*. Social Scientific Investigations. Milton Park, Routledge, 278–293.
- Kidwell, Jeremy (2020). Mapping the Field of Religious Environmental Politics. *International Affairs* 96 (2), 343–363.
- Koehrsen, Jens (2021). Muslims and Climate Change. How Islam, Muslim Organizations, and Religious Leaders Influence Climate Change Perceptions and Mitigation Activities. *WIREs Climate Change* 12 (3). <https://doi.org/10.1002/wcc.702>.
- Koehrsen, Jens (2024): Klimawandel und Religion in lokalen und nationalen Kontexten. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Krantz, David (2021). COP and the Cloth. Quantitatively and Normatively Assessing Religious NGO Participation at the Conference of Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change. *Sci* 3 (2), 24.
- Krantz, David (2023). Climate and Covenant. A Case Study of the Functions, Goals, and Tensions of Faith at the 23rd Conference of the Parties to the United Nations Framework Convention on Climate Change. In: Jens Koehrsen/Julia Blanc/Fabian Huber (Hg.). *Religious Activism. Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. Abingdon, Routledge, 282–302.
- Lehmann, Karsten (2010). Interdependenzen zwischen Religionsgemeinschaften und internationaler Politik. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu politikwissenschaftlichen Religionskonzepten. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17 (1), 75–99.
- Litfin, Karen (2003). Towards an Integral Perspective on World Politics. Secularism, Sovereignty and the Challenge of Global Ecology. *Millennium – Journal of International Studies* 32 (1), 29–56.
- Lövbrand, Eva/Hjerpe, Mattias/Linnér, Björn-Ola. 2017. Making Climate Governance Global: How UN Climate Summitry Comes to Matter in a Complex Climate Regime. *Environmental Politics* 26 (4), 580–99.
- Marquardt, Jens/Fast, Cornelia/Grimm, Julia (2022). Non- and Sub-state Climate Action after Paris: From a Facilitative Regime to a Contested Governance Landscape. *WIREs Climate Change* 13 (5), e791.
- Neslen, Arthur. (2017). Catholic Church to Make Record Divestment from Fossil Fuels of 2017. Online verfügbar unter www.theguardian.com/environment/2017/oct/03/catholic-church-to-make-record-divestment-from (abgerufen am 29.10.2023).

- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York, Cambridge University Press.
- Ostheimer, Jochen/Blanc, Julia (2021). Challenging the Levels: The Catholic Church as a Multi-Level Actor in the Transition to a Climate-Compatible Society. *Sustainability* 13 (7), 3770.
- Palmer, Martin (2013). The Quiet Revolutionaries. Why the Faith-based Environmental Movement has Become the Largest Civil Society Movement in the Conservation World. *Biodiversity* 14 (3), 180–182.
- Rollosson, Natabara (2010). The United Nations Development Programme (UNDP) Working with Faith Representatives to address Climate Change: The Two Wings of Ethos and Ethics. *CrossCurrents* 60, 419–431.
- Salter, Jodie/Wilkinson, Olivia (2023). Faith Framing Climate. A Review of Faith Actors' Definitions and Usage of Climate Change. *Climate and Development*, 1–12.
- Schapper, Andrea/Wallbott, Linda/Glaab, Katharina (2023). The Climate Justice Community: Theoretical Radicals and Practical Pragmatists? *Global Society* 37 (3), 397–419.
- Spiegel (2023). Franziskus nimmt als erster Papst an Weltklimakonferenz teil. Der Spiegel vom 2.11.2023. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/panorama/papst-franziskus-nimmt-an-weltklimakonferenz-teil-a-86c84ecc-44d4-4249-9340-6e865c625021> (abgerufen am 19.12. 2023).
- Tobin, Paul/Ali, Nafhesa/MacGregor, Sherilyn/Ahmad, Zarina (2023a). “The Religions are Engaging: Tick, Well done”. The Invisibilization and Instrumentalization of Muslim Climate Intermediaries. *Policy Studies* 44 (5), 627–645.
- Tobin, Paul/Farstad, Fay Madeleine/Tosun, Jale (2023b). Intermediating Climate Change. The Evolving Strategies, Interactions and Impacts of Neglected “Climate Intermediaries”. *Policy Studies* 44 (5), 555–571.
- Tucker, Mary Evelyn (2003). *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*. Chicago, Open Court.
- Two Billion Strong (2024). Muslim Voices against Climate Injustice. Online verfügbar unter <https://twobillionstrong.com/> (abgerufen am 4.01.2024).
- Veldman, Robin Globus/Szasz, Andrew/Haluza-DeLay, Randolph (Hg.) (2014). *How the World's Religions are Responding to Climate Change*. Social Scientific Investigations. Milton Park, Routledge.

Klimawandel und Religion. Ein interdisziplinäres Gespräch¹

Jens Köhrsen: Was sind Deiner Einschätzung nach die wichtigsten Unterschiede unserer disziplinären Herangehensweisen an das Thema Klimawandel und Religion?

Katharina Glaab: Ich glaube, dass wir tatsächlich relativ nah beieinanderliegen. Das liegt vermutlich daran, dass ich mich als Politikwissenschaftlerin eher auf der post-positivistischen Seite verorte und wir mit ähnlichen Methoden arbeiten. Ich arbeite sehr interpretativ, durchaus auch mit soziologischen Ansätzen, wo Interviews und Beobachtungen von Praktiken und Initiativen eine wichtige Rolle spielen. Es gibt also ganz schön viele Überschneidungen, was die Methodik angeht. Der Hauptunterschied liegt dann in der Herangehensweise, wobei mein Ansatzpunkt das Globale ist. Aus der Perspektive bin ich dann vielleicht weniger in den Politikwissenschaften, sondern eher in den Internationalen Beziehungen (IB) Zuhause, wo die Analyseebene eine andere ist und man mit dem Internationalen startet. Für mich ist das Internationale natürlich auch ein sehr konkreter sozialer Raum, in dem eine internationale Organisation untersucht wird. Gleichzeitig ist dieser Raum auch ein Fenster um zu verstehen, wie globale Dynamiken von Religion und Säkularismus sich ausspielen. Und dies gilt dann auch für die Klimapolitik. Damit bleibe ich natürlich ein bisschen stärker im Abstrakten als du, wenn du sehr konkret fragst, wie sich Klimapolitik im Lokalen oder auch in lokalen Religionsgemeinschaften umsetzt.

Jens Köhrsen: Grundsätzlich ist der Ansatz eben ein empirischer bei uns beiden und einer, der durch sozialwissenschaftliche Methoden geprägt ist. Aber, wie du gesagt hast, ist deine Blickrichtung durch das Fach Internationale Beziehungen geprägt. Meine Forschung erfolgt häufig aus einer

* Norwegian University of Life Sciences

** Universität Basel/Universität Oslo

1 Das Gespräch wurde mit noScribe Vers. 0.3 transkribiert und die digitale Transkription überarbeitet von Daphne Papadopoulou mit anschließender Redaktion durch Katharina Glaab und Jens Köhrsen.

soziologischen Blickrichtung, ist aber auch durch meine Berührungspunkte mit der Nachhaltigkeitsforschung und Religionsökonomie geprägt. Ein weiterer Unterschied ist, dass der Fokus von uns beiden einfach ein anderer ist. Bei mir ist es besonders die lokale Ebene, die ich mir anschau, mitunter aber auch die regionale und nationale Ebene. Gerade an der lokalen Ebene lassen sich sehr konkret soziale Phänomene untersuchen. Meistens ist dieser Raum, etwa in der Form einer mittelgroßen Stadt, relativ gut zu fassen mit den wichtigsten Akteuren und deren Aktivitäten. Was die möglichen fachlichen Differenzen zwischen uns betrifft, gibt es aber vermutlich noch andere Differenzen.

Katharina Glaab: Vielleicht ist ein weiterer Unterschied, wie wir zur Forschung zu Religion und Klimapolitik gekommen sind. Ich komme eigentlich aus der Nachhaltigkeitsforschung, ich bin also keine Politikwissenschaftlerin mit Religionsfokus. Ich verstehe mich eher als Umweltpolitikforschende, die begonnen hat zu Religion zu forschen, weil ich das als ein wichtiges Thema empfunden habe, das empirisch in die Nachhaltigkeitsforschung einbezogen werden sollte. Aus einer akteursbezogenen Perspektive war der empirische Ausgangspunkt, dass es Akteure in der internationalen Klimapolitik gibt, über die eigentlich ganz wenig gesprochen wird. Das sollte in der Umweltforschung besser abgedeckt werden. Religiöse Akteure passten nämlich nicht in die bekannten Schemata von zivilgesellschaftlichen Umweltbewegungen, wie wir sie sonst kennen. Der Einstieg über die Nachhaltigkeitsforschung prägt auch immer noch zu welchen Diskussionen und Themen ich beitragen möchte, nämlich viel zur Klimapolitikk Diskussion und Klimagerechtigkeitsdebatten, die auch in der Politikwissenschaft oder in den Internationalen Beziehungen stattfinden.

Jens Köhrsen: Ich komme ursprünglich auch aus einer anderen Richtung. Meine Promotion hatte einen religionssoziologischen Fokus. Danach habe ich in der Nachhaltigkeitsforschung zur Energiewende geforscht ohne Bezug zu Religion. Diese Forschung hatte einen wirtschafts- und umweltsoziologischen Fokus und war auch stark durch die Innovationsforschung geprägt. Später habe ich angefangen, über den Zusammenhang beider Themen – Religion und Nachhaltigkeit – zu forschen. Vieles von dem, was ich am Anfang zu diesem Thema gelesen habe, schien mir zu theoretisch, zu wenig empirisch und zu religionsaffirmativ, also zu optimistisch. Es wurden in der Debatte Thesen über die Rolle von Religion formuliert, die nicht geprüft wurden. Ich finde es wichtig, dass wissenschaftliche Behauptungen auch einer empirischen Prüfung unterzogen werden. Mein Ziel war diese empirische Forschung eher in die Nachhaltigkeitsdebatten hineinzubringen

als in die Religionswissenschaft, da es hier bereits einen Diskurs darüber gibt. Aber in der Nachhaltigkeitsforschung und auch in der Klimaforschung gab es kaum einen Diskurs über die Rolle von Religion. Dementsprechend fand ich es wichtig, Religion als einen potentiellen bedeutenden Faktor in diese Forschung einzubringen. Also ich habe den Eindruck, dass sich bei uns durchaus ähnliche Tendenzen finden.

Katharina Glaab: Ja, das könnte vielleicht auch unseren Fokus auf empirische Forschung erklären. Bei mir war es ähnlich, ich fand die Literatur zu Religion und Umwelt sehr theoretisch und es gab kaum empirische Untersuchungen dazu. Ich hatte einfach den Eindruck, dass dazu viel mehr geforscht werden könnte. Aus der Umweltpolitikforschung kommend konnte ich nicht zu den theoretischen Debatten zu Religion und Klimapolitik beitragen, aber ich konnte empirisch untersuchen was da eigentlich passiert.

Jens Köhrsen: Also da sind wir uns doch sehr ähnlich. Die Suche nach Differenzen ist schwerer als gedacht. Wir untersuchen beide sozialwissenschaftlich Phänomene des Klimawandels auf unterschiedlichen Ebenen. Das ist meines Erachtens erstmal der größte Unterschied. Aber vielleicht sind die Akteure, die wir uns anschauen, auch noch andere, oder?

Katharina Glaab: Ja, das könnte sein. Die religiösen Akteure innerhalb der internationalen Organisationen sind relativ spezielle. Diese haben natürlich auch ihre lokalen Gemeinden und können dann tatsächlich als Vermittler zwischen der internationalen und lokalen Ebene agieren. Aber die Akteure, die in den internationalen Organisationen partizipieren sind doch oft sehr unterschiedlich und bilden nicht die Realitäten der Welt und der lokalen Kirchen ab. Da gibt es Akteure, die zum Beispiel sehr engagiert in der internationalen Klimapolitik sind, aber wenig aktiv in lokalen Gemeinden.

Jens Köhrsen: Also eine Rückbindung ans Lokale findet dann nur bedingt statt?

Katharina Glaab: Ja, nur teilweise, also nur über die Akteure, die tatsächlich sowohl im lokalen als auch im internationalen Bereich relevant sind.

Jens Köhrsen: In meiner Forschung geht es hauptsächlich um klassische religiöse Gemeinschaften: die Kirche im Dorf, die muslimische Gemeinschaft, die jüdische Gemeinschaft oder eine buddhistische Gemeinschaft. Hinzu kommen dann noch religiöse Dachverbände. Mein Fokus liegt tatsächlich eher auf Organisationen, also kollektiven Akteuren, und

weniger auf individuellen Akteuren. Ich glaube, du schaust dir eben auch einzelne Akteure an, oder?

Katharina Glaab: Das ist zumindest die Erfahrung, die ich gemacht habe. Ich denke, dass es sinnvoll ist, sich die einzelnen Akteure anzuschauen, weil Klimapolitik oft auch von Individuen vorangetrieben wird. Diese stehen dann vielleicht auch manchmal für eine größere Organisation, aber es ist nicht so, dass sie konkret die Politik dieser Organisation in den internationalen Organisationen verfolgen. Die haben eher ein persönliches individuelles Interesse, diese Agenda voranzutreiben und machen das dann auf eine geschickte Art und Weise, so dass unterschiedliche religiöse Akteure vernetzt werden.

Jens Köhrsen: Das ist ein interessantes Phänomen. Also die Akteure können im Grunde individuell entscheiden. Das ist bei den religiösen Organisationen, die ich untersuche, für gewöhnlich schwieriger. Dort liegt meist eine Gemengelage von unterschiedlichen Interessen vor, aus denen sich irgendeine Form des Umweltengagements ergibt oder eben auch nicht, je nachdem, wie sich diese Gemengelage verhält. Aber es sind selten einzelne Individuen, die dort bestimmen und dann alles realisieren. Das ist ein wichtiger Unterschied. Aber der ergibt sich nicht aus unserer Herangehensweise, sondern er ergibt sich aus dem Forschungsgegenstand selbst.

Katharina Glaab: Das glaube ich auch. Das ergibt sich wahrscheinlich daraus auf welcher Ebene man startet, ob man im Internationalen startet oder ob man bei den lokalen Kirchen startet. Aber der tatsächliche Zusammenhang zwischen diesen unterschiedlichen Ebenen und wie internationale Klimapolitik wieder in die lokalen Kirchen gebracht wird, bleibt unklar und bedarf weiterer Forschung.

Jens Köhrsen: Das könnte zum Beispiel eine gemeinsame Forschung sein. Es könnte spannend sein, gemeinsam zu erforschen, wie diese Ebenen sich zueinander verhalten, ob es da Verbindungen oder eher Brüche gibt und womit das dann zusammenhängt. Aber vielleicht noch mal einen Schritt zurück: Was sind zentrale Begriffe, die Du verwendest? Benutzen wir unterschiedliche Begriffe? Also sprichst du vielleicht eher auch von Interessen oder so?

Katharina Glaab: Ich spreche eigentlich nicht so viel von Interessen, wie das die meisten Politikwissenschaftler:innen machen würden. In meinem Beitrag stehen nicht so sehr die materiellen Interessen im Vordergrund, sondern eher die normativen Debatten, also inwieweit sich Normen in der Klimapolitik bilden und verändern. Das sind für mich die zentraleren

Konzepte, mit denen ich hier arbeite. Interesse wird dann auch anders formuliert, wenn eine Veränderung von Normen das Ziel ist. Dann geht es eben nicht darum, persönliche oder politische Interessen durchzusetzen, sondern um Anerkennung oder Status innerhalb der internationalen Organisationen oder innerhalb einer In-Gruppe. Ich arbeite also nicht mit großen Datensätzen und mir geht es nicht darum Kausalitäten aufzuzeigen, da unterscheidet meine Arbeit sich von anderer politikwissenschaftlicher Forschung zu Religion.

Jens Köhrsen: Du kannst Dich mit Deiner Forschung also viel stärker von anderen Politikwissenschaftler:innen differenzieren als von mir als jemanden, der eine andere Disziplin vertritt. Die Differenzen innerhalb der Disziplinen sind manchmal größer als die zwischen Disziplinen. Das ist ein interessantes Zwischenergebnis unseres Gesprächs. So eindeutig scheinen die Unterschiede zwischen den Disziplinen nicht immer zu sein, sondern die Gräben innerhalb der Disziplinen verlaufen manchmal viel klarer.

Katharina Glaab: Ja, da gibt es auch wirklich starke methodologische Unterschiede. Während empirische Forschung mit Datensätzen dazu genutzt wird um Kausalitäten nachzuweisen, ist unsere empirische Forschung im qualitativen Bereich angesiedelt und interpretativ. Ergänzend könnte man noch hinzufügen, dass ein Unterschied darin liegt, dass wir unterschiedliche Teile des Politikprozesses betrachten. Du arbeitest sehr eng mit Einzelfällen durch die man die Umsetzung von Klimapolitik erlebt. In meinem Fall geht es um einen früheren Teil des Politikprozesses, nämlich die Beeinflussung von Politikentscheidungen auf der internationalen Ebene. Wir beschäftigen uns also mit unterschiedlichen Teilen des Politikprozesses.

Jens Köhrsen: Und die Beeinflussung selbst ist ja extrem schwer zu messen, oder? Also du schaust dir eher an, was für diskursive Strategien verwendet werden, um Einfluss auszuüben, ohne selbst den Einfluss nachweisen zu können.

Katharina Glaab: Ja, genau. Das ist in der interpretativen Forschung auch wirklich unmöglich zu bemessen. Da kann man höchstens illustrativ vorgehen.

Jens Köhrsen: Also bei dir scheint es besonders um Kommunikation zu gehen. Auch ich schaue mir Kommunikation an. Aber zusätzlich geht es bei mir ebenfalls darum, was konkret getan und umgesetzt wird. Es geht nicht nur darum, dass die religiösen Akteure sagen: „Wir müssen auf jeden Fall etwas gegen den Klimawandel tun“, sondern ich möchte erfahren,

was getan wird, um das dann in ein Verhältnis zu den Behauptungen der akademischen Debatte zu setzen, in der mitunter angenommen wird, dass die Religionen immer grüner werden. Also es geht um Taten, nicht nur Worte, um es vereinfacht auf den Punkt zu bringen.

Katharina Glaab: Das ist ein spannender Punkt. Man könnte natürlich argumentieren, dass Diskurs immer auch Praxis ist. Aber ich stimme dir zu. Die Initiativen bleiben oft illustrativ, weil es hier nicht um die Umsetzung geht, und man nicht weiß, welchen Einfluss eine bestimmte Initiative hat. Auch diese Initiativen werden letztendlich sprachlich vermittelt, aber bei dir geht es mehr darum, was konkret passiert ist?

Jens Köhrsen: Religiöse aber auch wirtschaftliche oder politische Organisationen können ja vieles im Bereich Klimaschutz und Nachhaltigkeit kommunizieren. Und sie tun dies, weil eine öffentliche Nachfrage nach dieser Kommunikation besteht. Konkretes Handeln erfordert jedoch für gewöhnlich mehr als bestimmte Worte wie „nachhaltig“ in der öffentlichen Kommunikation zu nutzen. Es erfordert das Einsetzen von Ressourcen in Form von Zeit, Arbeit, Geld etc. Es müssen Ressourcen für Nachhaltigkeit aufgewendet werden, die dann für andere Ziele möglicherweise nicht mehr eingesetzt werden können. Es ist ein anderes Commitment nötig und dieses Commitment und die damit einhergehenden Aushandlungsprozesse und Spannungen möchte ich eben untersuchen. Aber das heißt natürlich nicht, dass die religiösen Akteure, die du dir anschaust, nicht committed sind. Es geht ja in deinem Forschungsfeld um Diskurse und darum, normative Setzungen zu verhandeln. Als letzten Punkt wollen wir uns anschauen, wie ein gemeinsames Projekt von uns beiden aussehen könnte, bei dem wir unsere Stärken kombinieren. Du hattest schon angedeutet, dass wir unsere Stärken kombinieren können, um dann zu schauen, wie sich die internationale, nationale und lokale Ebene beim religiösen Klimaengagement zueinander verhalten.

Katharina Glaab: Wie wir eben schon kurz diskutiert haben, könnte es spannend sein sich anzuschauen, wie die unterschiedlichen Politikebenen zusammenhängen und konkret zu untersuchen, wie die unterschiedlichen lokalen, nationalen oder regionalen Ebenen mit der internationalen Ebene zusammenspielen. Ich fand es auch sehr spannend von Religion und Digitalisierung von unseren Mitautor:innen zu lernen. Ich hatte den Eindruck, dass es da viele Überschneidungen zur Klimapolitik gibt. Wenn man also noch mehr Expertise zusammenbringt könnte man sich vielleicht Religious Digital Climate Politics anschauen und wie Klimaengagement auch ganz

viel im digitalen Raum über diese unterschiedlichen Ebenen vonstattengeht und wie dies mit der tatsächlichen politischen Praxis zusammenhängt.

Jens Köhrsen: Also wir könnten zum Beispiel bei deiner Ebene ansetzen und dann bestimmte internationale Akteure auswählen, um zu untersuchen, wie die auf die nationale Ebene zurückgebunden sind. Sind die überhaupt zurückgebunden auf die nationale Ebene und gibt es eine weitere Verbindung bis auf die lokale Ebene? Danach wäre möglich zu erforschen, zu welchem Grad sich die Positionen dieser drei Ebenen jeweils miteinander decken oder ob es dort wesentliche Verschiebungen in den Positionierungen gibt: Repräsentieren die internationalen Akteure überhaupt das, was auf der nationaler Ebene bei ihren Dachverbänden vertreten wird? Und falls es da Brüche gibt, wie lassen sich diese Brüche erklären? Lassen sie sich einfach, wie du gerade schon angedeutet hast, hauptsächlich dadurch erklären, dass die internationalen Akteure sich gar nicht so sehr an ihren nationalen Religionsgemeinschaften orientieren.

Katharina Glaab: Oder man könnte sich auf eine bestimmte Policy im internationalen Raum fokussieren, wie zum Beispiel den Loss-and-Damage-Mechanismus, für den sich religiöse Akteure relativ stark eingesetzt haben und untersuchen wie dieser eigentlich umgesetzt wird von den nationalen Kirchen? Die Finanzierungspolitik, für die sie sich auch engagieren, wäre ein weiteres Beispiel: Wie wird denn finanzielle Gerechtigkeit konkret in nationalen Kontexten oder sogar in lokalen Kirchen umgesetzt? Ist das überhaupt ein Thema oder verbleibt das auf der Ebene der Staaten?

Jens Köhrsen: Das klingt nach einem spannenden Projekt! Was genau könnte Dein Beitrag zu so einem Projekt sein?

Katharina Glaab: Dann wäre meine Aufgabe sich die internationale Ebene anzuschauen, welche Policy-Maßnahmen tatsächlich von den religiösen Akteuren für wichtig befunden werden, und zu untersuchen, wie sich religiöse Akteure für diese Policy eingesetzt haben. Und dann würde ich wahrscheinlich den Stab übergeben und dir die Untersuchung der Diffusion dieses Mechanismus überlassen.

Jens Köhrsen: Ich könnte mir dann anschauen, ob und wie die jeweilige Policy auf der nationalen Ebene umgesetzt wird. Dazu gehört auch, wie es auf der nationalen Ebene und gegebenenfalls zwischen den Religionsgemeinschaften debattiert und verhandelt wird und wie die nationale Ebene dann versucht, das Ergebnis in die lokalen Gemeinschaften zu tragen.

Management und Religion

Management und Religion

Abstract

Der Aufsatz stellt verschiedene Formen des Verhältnisses von Management und Religion auf individueller, organisatorischer und gesellschaftlicher Ebene dar. Hervorgehoben wird dabei, dass gerade eine ethische Perspektive einen Zusammenhang zwischen Management und Religion herstellen kann. Dies wird am Beispiel des Themas Verantwortung umgesetzt.

1) Einleitung

Die Themenbereiche Management und Religion stehen auf vielfältige Weise miteinander in Beziehung, auch wenn dies auf einen ersten Blick eher erstaunlich erscheinen mag, weil es unter anderem um verschiedene Handlungsrationalitäten geht. Das Verhältnis von Management und Religion lässt sich jedoch in einem dreifachen Sinne entfalten: Erstens kann Religion als religiöse Motivation oder spirituelle Ausrichtung für Manager:innen bzw. beim unternehmerischen Handeln verstanden werden, d.h. die wissenschaftlichen Analysen beziehen sich auf die individuelle Ebene und beispielsweise auf Fragen nach einem religiös-wertegebundenen „Leadership“ oder Verhalten. Zweitens können bei den beiden Themenbereichen die institutionellen Akteure in den Blick treten, seien es die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften oder auch christlich geprägte Unternehmen wie Einrichtungen der Caritas oder Diakonie, in denen theologisch-religiöse Grundsätze die Strukturen prägen bei gleichzeitigem Bewusstsein, dass diese Einrichtungen auch mit ihren eigenen Managementfragen entsprechend umgehen müssen. Hier ergeben sich auf einer institutionellen Ebene Fragestellungen, beispielsweise nach der christlichen Identität der diakonischen Einrichtung wie kirchlicher Krankenhäuser oder Altenheime bzw. der theologischen Begründung der unternehmerischen Entscheidungen dieser Einrichtungen bzw. der Kirche. Andererseits lässt sich bei Unternehmen fragen, wie sich die Dimensionen des Religiösen in deren unternehmerische Tätigkeiten aufnehmen und managen lassen. Drittens stellt sich

* Evangelische Hochschule Darmstadt / Universität Tübingen

hinsichtlich einer gesellschaftspolitischen Ebene die Fragen, ob und wie sich das Verhältnis von Religion und Management gesamtgesellschaftlich auswirkt, sei es, indem sich Kirchen bzw. Diakonie / Caritas auch als Akteure von Corporate Social Responsibility verstehen oder indem Religion und ihr wirtschaftliches Handeln als „Gegenmodell“ zur gegenwärtigen Gesellschaft verstanden wird.

Untersuchungen zu Management und Religion sollten also weit über die „Anwendung“ religiös-konnotierter Werte im Business-Kontext hinausgehen. Im Folgenden werde ich jedoch vor allen Dingen ethische Dimensionen in den Blick nehmen, die so zur „Brücke“ bzw. zum verbindendem Element zwischen Religion und Management werden können, insbesondere, wenn sich beide auf einen „moral background“ (Abend 2014) beziehen, der im Rahmen der jeweiligen Handlungsräume eine Rolle spielt (Ulshöfer 2015).

Ethik als Theorie der Moral und Moral als gelebte Werte und Normen in einem Gemeinwesen, können beide für das Handeln sowohl im Management als auch in der Religion wichtig sein, wobei zu klären ist, wie genau die Zusammenhänge zu verstehen sind. Der hier verfolgte Ansatz stellt Verantwortung ins Zentrum zwischen Religion und Management und damit auch als „moral background“ (siehe Kapitel 6), durch den Religion und Management verbunden sind. Bei dem vorliegenden Artikel wird vor allen Dingen auf christliche, insbesondere protestantische Theologie und damit auf die christliche Religion Bezug genommen. Dies geschieht nicht in einem ausschließenden Sinne, sondern ist der beschränkten Seitenzahl geschuldet, denn in jedem Fall ist sowohl Management und als auch Religion im Plural zu verstehen. Gerade im Bereich der Spiritualität und Management-Forschung sowie der Frage nach der religiös begründeten Verhaltensorientierung im Management finden sich in Religionen wie, z.B., dem Buddhismus, Hinduismus, Judentum und Islam sowohl praxisorientierte als auch theoretische Ansätze und Untersuchungen (vgl. ausführlich Brügger 2021, 134ff.). Eine dezidiert interreligiös ausgerichtete Forschung im Bereich „Religion und Management“, die über Themen der Spiritualität hinausgeht, steht noch aus.

2) Forschungsgeschichte

Das Thema „Management und Religion“ ist in den vergangenen Jahrzehnten ein wachsendes Forschungsfeld geworden, das zwischen Wirtschaftswissenschaften, Psychologie, Soziologie und Philosophie bzw. Theologie

zu verankern ist. Wie beispielsweise Katherine Gundolf und Matthias Filser in ihrem Überblick über Veröffentlichungen zu Religion und Management der vergangenen Jahrzehnte festgestellt haben, hat sich die Zahl der Veröffentlichungen seit Mitte der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts gesteigert (Gundolf und Filser 2013; ausführlich und Studien vergleichend, siehe Brügger 2021, 48). Dabei stellen sie vor allen Dingen drei inhaltliche Schwerpunkte bei den Veröffentlichungen zu „Religion und Management“ fest: erstens gehe es bei den wissenschaftlichen Untersuchungen um die Frage, wie und ob sich die ökonomische Performance und damit der ökonomische Erfolg, durch religiöse Haltungen bzw. Spiritualität verbessern kann, wie sich „ein spiritual leadership auszahlt“. Zweitens gehe es um die Frage, wie sich das Management durch religiösen Einfluss verändert, d.h. wie verändert sich die Steuerung eines Unternehmens, auch angesichts eines religiös pluralen Umfelds, und drittens stehen Fragen nach der persönlichen Ethik, also der Individualethik und ethischen Werten im Zentrum der Untersuchungen (Gundolf und Filser 2013). Dieser Literaturüberblick bezieht sich auf wissenschaftliche Analysen im Bereich der Management- und der Betriebswirtschaftslehre und zeigt, dass dort das Thema „Religion und Management“ selten in Relation zu seinem gesellschaftlichen Umfeld diskutiert wird.

Aus theologischer Perspektive ist es bezüglich Wirtschaftsfragen und dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft/ Management jedoch genau umgekehrt: Hier stehen Untersuchungen zur wirtschaftspolitisch-gesellschaftlichen Ebene im Zentrum. Gleichzeitig zeigt sich in der protestantischen deutschsprachigen Theologie ein gewisses Defizit hinsichtlich der dezidierten Frage nach dem Verhältnis von Management und Religion (Grotefeld 2015; Brügger / Kretschmar 2015, 2). Blickt man in die Geschichte, so spielt zwar eine religiöse Perspektive bei der Beschreibung von ökonomischen Handlungen, wie bei den Handbüchern zur guten Haushalts- und Buchführung eine Rolle – wie z.B. schon die Abhandlung „Über die Buchhaltung“ des Mönchs Luca Pacioli von 1588 zeigt, in der er zu deren Beginn deutlich macht, dass auch dieses Werk zum Lobe Gottes geschrieben sei (Pacioli 1588, 6), aber eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Management bzw. Unternehmensführung und Religion findet nur selten statt. Stattdessen greift die wissenschaftliche Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts bei wirtschaftlichen bzw. wirtschaftsethischen Fragen vor allen Dingen wirtschaftspolitische Zusammenhänge auf. Das Thema „Unternehmen“ oder „Management“ bleibt eher randständig. Dies lässt sich exemplarisch an Georg Wünschs „Evangelische Wirtschaftsethik“ aufzeigen, die eine der ersten deutschsprachigen theo-

gisch-protestantischen Wirtschaftsethiken des 20. Jahrhunderts ist. In ihr wird nicht nur eine theologische Grundlegung vorangestellt, sondern intensiv über wirtschaftspolitische und sozialpolitische Herausforderungen und Theorien diskutiert. Zentral ist bei Georg Wunsch (1887–1964) auch die Frage nach dem Beruf und den Arbeitsverhältnissen, so dass hier gesagt werden kann, dass das Unternehmen und damit auch Managementfragen nur sehr indirekt behandelt werden (Wunsch 1927). Ähnlich ist es auch bei Arthur Richs (1910–1992) zweibändigem Werk zur Wirtschaftsethik (Rich 1984/ 1990) aus, das sowohl ethische Grundlagen als auch vor allen Dingen wirtschaftspolitische Perspektiven in den Vordergrund stellt. Anders sieht es jedoch im Blick auf „alltagstheologische“ Äußerungen zum Management bzw. Business aus, wenn man beispielsweise Schriften und Predigten untersucht, die sich mit „business-Themen“ beschäftigen, wie dies der Soziologe Gabriel Abend aufzeigt (Abend 2014). Hier wird dezidiert von der Bedeutung der religiösen Ausrichtung für das Verhalten im Management bzw. im wirtschaftlichen Handeln ausgegangen.

3) Zentrale Begriffe: Was heißt Religion, was heißt Management?

„Worauf du nun ... dein Herz hängst und dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott.“ (Luther 1580: Das erste Gebot). Der Reformator Martin Luther (1483–1546) schreibt diesen Satz in seinem Großen Katechismus, d.h. in seinem Lehrbuch, in welchem er zentrale Lehrstücke protestantischen Glaubens in konzentrierter Form vorstellt. Anhand dieses Satzes lässt sich aufzeigen, wie im Folgenden Religion verstanden werden soll: erstens zeigt sich darin ein funktionales Verständnis von Religion: Religion bietet Orientierungswissen und eröffnet eine Sinndimension, d.h., sie zeigt, was Wertigkeiten im Leben sind und wonach gewichtet werden kann und soll (Hermes 1991: 231f.). Zweitens drückt der Satz in einem impliziten Sinne aus, dass aus einer theologischen Perspektive dieses Orientierungswissen inhaltlich zu füllen ist, denn Gott ist für Luther und damit aus protestantischer Perspektive nicht irgendetwas Innerweltliches wie Geld oder Erfolg etc., sondern es geht um den in der Bibel beschriebenen, sich in Jesus Christus offenbarenden Schöpfergott, der als ein Gott der Liebe charakterisiert wird und der auch zur Nächstenliebe und zur Verantwortung motiviert.

Neben der Verwendung des Begriffs der Religion kann auch von „faith“, d.h. Glauben, im Sinne von einer persönlichen Überzeugung, die „basic beliefs and assumptions“ (Brügger/Kretschmar 2015, 2) beinhalten oder von Spiritualität gesprochen werden, wobei in der Forschung keine Einigkeit

über die Terminologien herrscht (vgl. Brügger 2021, 21) und sich gerade beim Thema „spirituality at work“ zeigt, dass Spiritualität auch jenseits religiöser Konnotationen gedacht werden kann (Brügger 2021, 66). Im Folgenden wird jedoch der Fokus weiter auf „Religion“ liegen.

Der Begriff des Managements soll hier als die Lehre von der Steuerung eines Unternehmens, die Planung, Leitung, Organisation und Überwachung umfasst (Haric 2018; siehe in diesem Band der Beitrag von Alewell 2024) und gleichzeitig immer wieder auch als „pars pro toto“ für wirtschaftliches Handeln verstanden werden. Daher geht es in diesem Aufsatz neben dem Verhältnis von Management und Religion auch immer wieder um die Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Religion. Bevor es um die Darstellung des Ansatzes der Verbindung von Religion und Management mit Hilfe ethischer Überlegungen geht, soll hier zunächst ein Überblick über die Breite der Perspektiven auf das Feld von Religion und Management gegeben werden.

4) Ein kurzer Überblick über die Breite der Perspektiven auf „Management und Religion“

Im folgenden Abschnitt werden Theorien und Praktiken zur Verhältnisbestimmung von Management und Religion aufgezeigt. Dabei finden sich diese Relationen auf individueller, unternehmerischer bzw. organisatorischer und gesellschaftspolitischer Ebene und umfassen Fokussierungen auf Erfolg, Reichtum, ganzheitliche Spiritualität, theologische Topoi und Visionen für eine gerechtere Welt. Hier soll auch davon ausgegangen werden, dass sich die getrennt dargestellten Themen überschneiden, so dass gesagt werden kann, dass wahrscheinlich alle Zuordnungen von einer Verbesserung der Welt und der wirtschaftlichen Verhältnisse ausgehen, dabei stellt sich jedoch die Frage, was die Verbesserung umfasst.

4.1) Aufs Individuum bezogene Zuordnungen von Religion und Management

4.1.1) Glaube als ökonomisches Erfolgsversprechen – Die Vorstellungen der Prosperity-Gospel

Religion als Orientierungswissen, das dem Leben Sinn und Inhalt gibt, zeigt sich beispielsweise in einer Strömung des christlichen Lebens, die sich „prosperity gospel“, d.h. Wohlstands-Evangelium, nennt. Im Zentrum

steht hierbei der persönliche Glaube an Jesus Christus und die Erweckung zu diesem Glauben. Diese vor allen Dingen in den USA und Lateinamerika und in Asien (Bowler 2013, 223) verbreitete Interpretation des Christentums stellt eine enge Verknüpfung zwischen den Aspekten des Auserwähltheits und Gesegnet-seins her und sieht dafür Zeichen in Form von Reichtum und Gesundheit sowie Erfolg, die dies belegen (Bowler 2013, 7). In dieser religiösen Richtung ist es wichtig, den Erfolg des Glaubens und die damit verbundene Selbstoptimierung darzustellen und zu feiern. Exemplarisch soll hier das Werk von John R. Schneider für die theologische Fundierung dieses Ansatzes stehen. Dieser geht davon aus, dass sich in biblischen Texten eine positive Bewertung auch des materiellen Überflusses finden lässt und es daher um einen freudigen Umgang mit Wohlstand bzw. Reichtum gehen sollte (Schneider 2002, 10f.).

Für die Anhänger:innen der Prosperity-Gospel verbinden sich Religion und Management in einer pneumatologisch, d.h. geistgewirkten, orientierten Form, denn sie gehen davon aus, dass die geistige bzw. geistliche Kraft Haltungen und Verhalten ändert, so dass sie zum Segen werden können – und dieser Segen manifestiert sich dann in Reichtum und Gesundheit. Zentral ist also die Vorstellung – wie sich schon in den Anfängen der Bewegung in den 1950er Jahren zeigte –, dass es sich bei den dieser Glaubensbewegung angehörigen „business men“ um vom Heiligen Geist inspirierte Männer handelt, die ihren ökonomischen Gewinn auf ihren Glauben zurückführen und ihn als Zeichen und Wunder interpretieren (Bowler 2013, 52). Das Managementziel schränkt sich dadurch auf reines Gewinnstreben ein. Mit Hilfe einer dualistischen Weltansicht wird dann Armut als vom Teufel bezeichnet und Reichtum als etwas, was mit der Hinwendung zu Jesus als dem Erlöser einhergeht. (Bowler 2013, 95).

4.1.2) Spirituelle Ganzheitlichkeit – Spiritualität als VUCA-Management

Obwohl bei dem Ansatz von Spiritueller Ganzheitlichkeit auch das Individuum im Zentrum steht, ist diese Richtung der Verbindung von Religion und Management inhaltlich anders gefüllt. Zwar rücken hierbei auch pneumatologische Aspekte in den Mittelpunkt, weil davon ausgegangen wird, dass Religion mit spirituellen Komponenten zu tun hat und damit Menschen durch Religion inspiriert werden, in einer bestimmten Weise zu sein oder zu handeln. Aber das Verständnis von Spiritualität ist sowohl auf praktischer als auch auf theoretischer Ebene offener.

Die Dimension der Spiritualität, die Gefühle und eine Orientierung auf Transzendentes umfassen kann (Nandram 2019, 14), wird zur Zeit

im Bereich der Management- und Leadership-Forschung als ein wichtiges Element entdeckt. Im Management-Bereich wird die Umbruchssituation, in der wir gerade leben, gerne auch mit VUCA bezeichnet, also einer Zeit, die als volatile, uncertain, complex and ambiguous (Saane 2019, 50) beschrieben wird. Gleichzeitig ergibt sich für das Management die Frage, welche Form von Leadership, d.h. von Führung, in diesen Zeiten angemessen ist. Dabei kann aus zwei Gründen religiöse Spiritualität eine Rolle spielen: Erstens ergibt sich durch eine Verankerung im Religiösen und damit auch im Wahrnehmen einer spirituellen Dimension des Lebens eine gewisse Resilienz, d.h. eine Widerstandskraft wie mit dem Unbill des Lebens umgegangen werden kann. Zweitens zeigt sich in den Forschungen zum Thema Leadership, dass auch im Blick auf einen diskursiven Führungsstil die spirituelle Dimension von Führung und damit das Thema Spiritualität – das dann auch religiös gefüllt werden kann, aber nicht muss – wichtig ist. Mit Hilfe der spirituellen Ausrichtung kann sich dann ein neuer Interpretationsrahmen ergeben, wie das Management ein Problem angeht. Von religiösem Leadership kann gelernt werden, welche Bedeutung dabei Narrative, also Geschichten haben, die die Situation interpretieren und so in einer instabilen Welt Orientierung geben.

Eine religiös orientierte Spiritualität kann dann – so eine der führenden Wissenschaftlerinnen auf dem Gebiet von buddhistischer Spiritualität und Business, Shakra Nandram – besonders eine Perspektive der Ganzheitlichkeit und der Verwobenheit von allem einbringen. Dies kann sich dann auch auf unternehmerische Entscheidungsfindung auswirken, weil Entscheidungen nicht nur unter rational-ökonomischen Gesichtspunkten, sondern auch unter moralisch-religiösen und gefühls-orientierten Aspekten getroffen werden können (Nandram 2019, 22).

4.2) *Unternehmen und die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Management*

4.2.1) Kirche und Unternehmen: Die Denkschrift «Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive» der Evangelischen Kirche in Deutschland

Für eine kirchlich-theologische Perspektive soll hier exemplarisch eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vorgestellt werden. Die EKD versteht sich im Sinne einer „öffentlichen Theologie“ als Institution, die nicht nur Christ:innen in ihren spirituellen und got-

tesdienstlichen Bedürfnissen dient, sondern die auch aus einer religiösen Perspektive zu gesellschaftlichen Fragen Stellung nimmt. Im Sinne einer Kirche, die auch gesellschaftlich relevant sein will, entstehen seit der Gründung der EKD, in unregelmäßiger Reihenfolge, aber kontinuierlich, sogenannte Denkschriften, die aus kirchlich-theologisch-religiöser Perspektive Stellung zu Fragen der Zeit nehmen.

Im Jahr 2008 wurde zum ersten Mal eine Denkschrift dem Thema Management und Unternehmen gewidmet (Rat der EKD 2008). Hierin wird nicht nur die gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen ange-mahnt, sondern sie nennt gleich zu Beginn der Schrift die Tugenden, die aus protestantischer Perspektive für unternehmerisches Handeln relevant sind: „Verantwortungsbereitschaft, Weltgestaltung, Unternehmergeist und das Engagement für das Gemeinwohl“ (Rat der EKD 2008, 7). Sie bindet dann im weiteren Verlauf des Textes eine protestantisch-religiöse Orientierung für unternehmerisches Handeln eng an ein Verantwortungsverständnis, das über individuelle Verantwortung hin zu sozialer und gesellschaftlicher Verantwortung der Unternehmen reicht und so das Thema Verantwortung mit Freiheit und Gerechtigkeit verbindet. Interessanterweise beschreibt die Denkschrift nicht genau, wie sich eine religiöse Verankerung in Managementprozessen auswirken kann, sondern verweist hinsichtlich einer christlich orientierten Unternehmensführung auf die Bedeutung von Arbeitnehmerrechten wie zu Mitbestimmung und Beteiligung. Das heißt: Religion und Management treffen sich hierbei in der Einbeziehung und Teilhabe der Arbeitnehmer:innen im Unternehmen und seiner Leitung.

4.2.2) Diakonische Unternehmen als Exempel für ein enges Verhältnis zwischen Religion und Management

Die soziale Frage des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts führte insbesondere durch engagierte Einzelne, d.h., christlich orientierte Männer und Frauen wie Johann Hinrich Wichern (1808–1881), Adolph Kolping (1813–1865) oder Amalie Sieveking (1794–1859) zur Einrichtung von diakonischen Einrichtungen, die Hilfe für Jugendliche, Menschen mit Einschränkungen, Alte, Obdachlose etc. boten. Motiviert durch ihren christlichen Glauben und im Sinne einer „Inneren Mission“ wollten diese Gründergestalten der Diakonie und Caritas Dienst im Sinne christlicher Liebe verstehen. Inzwischen sind viele dieser Einrichtungen zu großen sozialunternehmerischen Konzernen gewachsen, in denen sich vermehrt Managementfragen stellen, wobei insbesondere das Verhältnis von Religion und Management thematisiert wird, denn die Herausforderung besteht darin, sich einerseits

als Unternehmensdiakonie auf dem Sozialmarkt zu behaupten und gleichzeitig das diakonisch-christliche Profil nicht zu verlieren. Der Ansatz des Diakonienmanagements, den beispielsweise das „Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonie-Management“ in Bielefeld betreibt, greift das St. Gallener Management Modell auf, in dem deutlich wird, dass Unternehmen als komplexe Systeme und Praxis-Gemeinschaften in einem kulturellen und auch religiösen Kontext stehen, der wiederum Management beeinflusst (Rüegg-Stürm 2003). Dabei wird „Diakonienmanagement ... einerseits verstanden als das auch von Nicht-Theolog(innen) zu vollziehende, theologisch reflektierte Lenken, Gestalten und Organisieren personennaher Dienstleistungen in der Sozialwirtschaft. Andererseits ist damit auch die von Nicht-Ökonomen zu vollziehende betriebswirtschaftlich fundierte Reflexion desselben Leitungshandelns gemeint.“ (Benand/Büscher/Krolzik 2015, 21). Wie dabei Religion und Management sowohl auf individueller Ebene als auch auf unternehmerischer Ebene zusammengebracht werden können, wird in diesem Ansatz auf verschiedene Art und Weise beantwortet, sei es über Fragen nach der Unternehmenskultur (Hofmann 2015) oder über ein dezidiert sinnstiftendes und wertegeleitetes Unternehmensmanagement (Lee 2023).

4.3) *Gesellschaftspolitische Dimensionen des Verhältnisses von Religion und Management bzw. Wirtschaft*

4.3.1) Max Webers These vom Geist des Kapitalismus und die religiösen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft

Es war der Soziologe Max Weber (1864–1920), der mit seinen Thesen zur protestantischen Ethik und dem Kapitalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts darauf aufmerksam machte, wie eine bestimmte religiöse Haltung, die er dem Calvinismus zuschreibt, zum Erfolg für ein bestimmtes Wirtschaftssystem, nämlich des Kapitalismus, führte (Weber 2013). Weber fragte sich, wie der Kapitalismus gerade in Westeuropa entstehen konnte. Er stellt einen Zusammenhang zwischen der „protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus“ – wie auch der Titel seiner Untersuchung lautete – her. Dem protestantisch-religiösen Denken des Calvinismus schreibt er folgende Merkmale zu: Aus der Vorstellung der Prädestination, d.h., dass es von Gott vor aller Zeit erwählte Menschen gibt, die das Heil erlangen, und solche die verloren sind, ergibt sich für die Gläubigen eine massive Verunsicherung wegen der fehlenden Sicherheit über das Wissen, ob man

auserwählt ist oder nicht. Weber sieht die protestantische Ethik darauf fokussiert, dass zwar die guten Werke nichts zum Heil beitragen, aber dass die Bewährung im täglichen Leben, mit Sparsamkeit und Enthaltbarkeit und damit zusammenhängend auch wirtschaftlichem Erfolg durchaus Ausdruck der Erwählung sein können. Die Verantwortung liege also beim Einzelnen und seinem wirtschaftlichen Erfolg, verknüpft mit Sekundärtugenden wie Bescheidenheit, Ordnung etc. Der „Geist des Kapitalismus“, wie Weber ihn versteht, sieht er in dem Gewinnstreben und der Rentabilität sowie einer rationalen Ausrichtung der Wirtschaft – und dem Gelderwerb, der dann aber nicht zum hedonistischen, genussvollen Leben führen sollte, sondern nur zu weiterem Gelderwerb bzw. Reinvestitionen. Diese asketische Haltung schreibt er dem Calvinismus zu. So sieht Weber das religiöse Ethos des Calvinismus als grundlegend und kompatibel mit dem Ethos des frühen Kapitalismus an.

Max Webers These und sein Ansatz prägten für lange Zeit das Verständnis und die Forschung im Blick auf Fragen nach religiös begründeter Motivation für ein bestimmtes Verhalten und bestimmter Wirtschaftsweisen (Hanke 2014) – wobei Webers Ansatz theologisch und soziologisch umstritten ist (Ulshöfer 2022). Trotzdem war und ist er sehr grundlegend für die Verhältnisbestimmung von Religion und Wirtschaft und findet weitere Entwicklungen, wenn beispielsweise nach den religiösen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft gefragt wird, die dann jedoch über Weber hinausgehend auf protestantisches und katholisches religiöses Denken zurückgeführt werden (z.B. Jähnichen 2008).

4.3.2) Visionen einer gerechteren Welt – religiös motivierte Alternativen zum kapitalistischen Management

Die Tradition, Alternativen zum vorherrschenden Lebensstil bzw. zur vorherrschenden Weltanschauung zu entwickeln und zwar aus religiösen Gründen, zeigt sich schon in biblischen Texten und dann im Laufe der Kirchengeschichte. In den siebziger, achtziger und neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sowie inzwischen auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab und gibt es immer wieder ganz unterschiedliche Versuche, Wirtschaften und damit auch Management neu zu denken und zu entwickeln. Im Zentrum stehen bei alternativen Entwürfen vor allen Dingen die Einsicht, dass sich mit der vorherrschenden kapitalistischen bzw. neoliberalen Wirtschaftsweise zunehmend die Umweltverschmutzung erhöht, die Lebensgrundlagen der Menschen und der Natur zerstört wird und insbesondere global betrachtet, Armut nicht in dem Sinne bekämpft wird,

dass es zu einer gerechteren Verteilung von Ressourcen kommt bzw. sich mit anderen Worten kein nachhaltiger Lebensstil entwickeln lässt. Als ein Ansatz, der für dieses Denken steht, lässt sich auf Sally McFague (2002) (1933–2019) „ecological economic model“ verweisen, das ganz auf Nachhaltigkeit und globaler Integrität ausgerichtet ist.

Interessanterweise entwickeln viele der religiös-motivierten Alternativ-Entwürfe vor allem Dingen Ideen für ein neues Wirtschaftssystem, aber reflektieren selten über damit veränderte Unternehmensstrukturen und verändertes Management. Wobei es gerade auch auf praktischer Ebene und theoretisch verankert in religiösen Traditionen Vorstellungen von geschwisterlichen Führungsmodellen bzw. genossenschaftlichen Strukturen von Unternehmen gibt, wie sich z.B. bei den genossenschaftlichen Gründungen von Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818–1888) zeigt (Klein 2018). Hierbei gibt es auch Anknüpfungspunkte, das Verhältnis von Religion und Management noch stärker ganzheitlich zu denken (Klein 2016).

5) Verantwortung als zentrales Thema für das Verhältnis von Management und Religion

Im Folgenden soll nun dezidiert das Thema der Verantwortung im Mittelpunkt stehen, um daran deutlich zu machen, wie es mit Hilfe dieses ethischen Themas zu einer Verhältnisbestimmung von Management und Religion kommen kann. Das Thema Verantwortung stellt einen wichtigen moralischen Bezugspunkt sowohl aus religiöser Perspektive als auch für das Management und wirtschaftliches Handeln dar.

5.1) *Theoretische Verankerungen des Verantwortungsbegriffs: ein protestantisches Verständnis*

Verantwortung kann als „moral background“ verstanden werden, der sowohl moralische Orientierung bietet als auch Teil eines gesellschaftlich-moralischen „common sense“ genannt werden kann. Es lohnt sich jedoch zunächst genauer darauf zu blicken, erstens was Verantwortung eigentlich bedeutet, und zweitens ob es wirklich so selbstverständlich ist, dass dem Management auch moralische Verantwortung zugeschrieben wird und nicht nur ökonomische Verantwortung – und inwiefern diese moralische Verantwortung religiöse konnotiert ist.

Zum ersten Punkt zur Bedeutung von Verantwortung: Verantwortung als zentraler Begriff für ethische Zusammenhänge ist ein relativ neues

Phänomen. Zwar wird schon lange, d.h. schon seit der Antike bei z.B. Aristoteles, darüber nachgedacht, wie und wann eine Handlung einem Verursacher, einer Verursacherin zugeschrieben werden kann, aber erst im Laufe des 20. Jahrhunderts, angesichts gesellschaftlicher Ausdifferenzierungen, ist die Frage nach der Verantwortung auch gesellschaftlich immer zentraler geworden. Betrachtet man Verantwortung aus einer theologischen Perspektive, so ergibt sich, dass diese nicht nur als ein Beziehungsgeschehen zwischen Verantwortungssubjekt und -objekt charakterisiert werden kann, sondern, wie der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) aufzeigt (Bonhoeffer 1992, 256ff.), theologisch weiter inhaltlich qualifiziert werden muss: Theologisch gesprochen entsteht Verantwortung auch, weil der Mensch als Geschöpf Gottes in jedem seiner Handlungen diese vor Gott und vor den Nächsten vollzieht. Als Christ, als Christin geschieht dies dazuhin in Nachfolge Jesu und damit auch in Stellvertretung Jesu. Dies impliziert, dass es nicht nur um eine Verantwortung geht, die dem eigenen Vorteil dient, sondern die in Relation zum Nächsten steht und das Gesamtwohl im Blick hat. Ein weiterer Aspekt für Bonhoeffer ist die Freiheit, die zum Handeln gegeben sein muss, damit Verantwortung übernommen werden kann. Dies beinhaltet für ihn auch, dass Verantwortung mit dem Wagnis der Verantwortungsübernahme verbunden ist und durchaus auch zur Schuldübernahme führen kann. Hierbei zeigt sich einerseits die Stärke eines theologisch bestimmten Verantwortungsbegriffs: mit ihm lässt sich die Frage stellen, warum wir etwas so und so machen, wer Verursacher:in ist bzw. in wessen Willen dies geschieht und wem es dient. Andererseits zeigt sich auch eine Problematik: wie lässt sich in einem komplexen System Verantwortung zuordnen? Und ist die Rede von moralischer Verantwortung nicht nur „Augenwischerei“, gerade wenn es sich um Managementprozesse handelt?

5.2) Verantwortung des Unternehmens und im Managementprozess

Jenseits einer theoretisch-theologischen Verankerung des Verantwortungsbegriffs wird im Folgenden aus Perspektive von zwei unterschiedlichen Wirtschaftstheorien gefragt: Was heißt eigentlich Verantwortung der Manager oder der Managerin – gibt es tatsächlich eine moralische Verantwortung? Hier stehen sich unterschiedliche Auffassungen gegenüber: Milton Friedman (1912–2006) (Friedman 2007), beispielsweise, einer der führenden Ökonomen der liberalistischen, stark marktorientierten Chicago School, war schon in den 1970er Jahren klar in seiner Antwort, was

Verantwortung im Business Bereich heißt: Für ihn waren ökonomische und moralische Verantwortung dasselbe, denn er ging davon aus, dass im wirtschaftlichen Erfolg eines Unternehmens auch dessen moralische Verantwortung liege (Friedman 2007, 178). Eine andere Perspektive, die in die hier vorgenommenen Überlegungen einfließt, ist diejenige, dass Management und wirtschaftliches Handeln immer auch weitere Aspekte umfasst, die über die rein ökonomisch-rechtliche Verantwortung hinausgehen. Unternehmerisches Handeln ist also auch moralisch zu verantwortendes Handeln, weil sich die Handlungen sowohl auf die Stakeholder, wie Mitarbeitende, Zulieferer etc. auswirken, als auch auf das gesellschaftliche Umfeld. Diese Perspektive kann der Stakeholder-Theorie von R. Edward Freeman zugeordnet werden, der in seinem Ansatz darauf aufmerksam macht, dass die Anspruchsgruppen eines Unternehmens auch für dessen Erfolg wesentlich sind und so das Unternehmen für seine „Stakeholder“ Verantwortung hat (Freeman 1984).

5.3) *Vorstellungen und Theorien des Responsible Leadership*

Um die Frage nach der Verantwortung nicht nur theoretisch zu verankern und als Phänomen des Unternehmens und im Managementprozess zu verstehen, soll im Folgenden nach der Bedeutung des „responsible leadership“ des/ der Einzelnen gefragt werden.

Wenn wir auf die Finanzkrise der Jahre 2008 und 2009 blicken, so war ein wichtiges Thema bei der Erklärung dieser Krise die Verantwortungslosigkeit der Bankmanager:innen und ihre Gier nach immer mehr Gewinn. Ging es also bei der Finanzkrise wirklich nur um die mangelnde „responsible leadership“? Die Soziolog:innen Claudia Honegger und Sighart Neckel und deren Kolleg:innen zeigten in Interviews, die sie mit Bankern kurz nach der genannten Finanzkrise führten, ein differenziertes Verständnis auf: Denn zum einen fanden sie bei den Bankangestellten durchaus ein Ethos vor, das sich auf die eigene Arbeit und die Umsetzung in Modellrechnungen bezog. Was aber die Verantwortung jenseits der eigenen Finanzmodelle angeht, so wurden die entsprechenden Tugenden nicht berücksichtigt (Honegger/Neckel/Magnin 2010), sondern Gier wurde als etwas Menschliches gerechtfertigt und das kapitalistische System als etwas angesehen, das diese Verhaltensweisen ermögliche (Honegger/Neckel/Magnin 2010, 309). Nach Religion hatten Honegger und Neckel zwar nicht gefragt, aber hier zeigt sich trotzdem, dass ein tugendethischer Ansatz, also ein Ansatz, bei dem die individuelle Verantwortung verknüpft wird mit

bestimmten Haltungen wie Respekt, Ehrlichkeit, Verlässlichkeit etc. nicht auszureichen scheint, weil – fokussiert auf die eigene Haltung – das Ganze aus dem Blick geraten kann.

Wie lässt aber trotzdem von einem „responsible leadership“ im Bereich des Managements bzw. des wirtschaftlichen Handelns ausgehen? Theoretisch verankert der US-amerikanische Wirtschaftsethiker Robert C. Solomon (1942–2007) (1999) ein „responsible leadership“ in der Integrität der Menschen im Management – und hier lässt sich auch moralisch-religiöse Integrität einfügen – und verweist auf die Bedeutung, die persönlichen Tugenden und die eigene Rolle im Unternehmen als Angestellte miteinander in Einklang zu bringen. Er weist darauf hin, dass immer auch im Blick zu behalten ist, dass „Märkte und Unternehmen keine isolierten Funktionssysteme mit völlig unabhängigen Zwecken (wie z.B. Gewinnmaximierung) <sind, GU>, sondern Teile übergeordneter politischer, sozialer und kultureller Gemeinschaften ... und an deren Normen und Werten partizipieren.“ (Huppenbauer 2017, 217).

5.4) *Verantwortung angesichts der verschiedenen Ebenen wirtschaftlichen Handelns*

Bezieht man diese Überlegungen auf das genannte theologische Verständnis von Verantwortung, dann entfaltet sich der Doppelcharakter von Verantwortung bei dem Thema „Religion und Management“, der Verantwortung sowohl auf betriebswirtschaftlicher Ebene verankert als auch den gesamtwirtschaftlich-gesellschaftlichen Rahmen in den Blick nimmt. „Responsible Leadership“ ist hierbei auch religiös konnotierbar. Dies kann, wie hier aufgezeigt, über einen theologisch verorteten Verantwortungs-begriff geschehen oder durch religiöse Interpretation von „leadership“. Dabei können auch aus christlicher Perspektive biblische und theologische Gestalten in den Mittelpunkt gerückt (ausführlich Brügger 2021, 136ff.) werden. Dies geschieht, um diese als passende Vorbilder aufzuzeigen wie „leadership“ und Verantwortungsträger:in im Manager-sein aus christlicher bzw. religiöser Perspektive gelebt werden kann (z.B. Padelford 2011). Damit diese Vorstellungen jedoch nicht nur auf individueller Ebene als Forderung verankert werden, geht es auch darum, „responsible leadership“ als Teil von Unternehmenskultur oder Unternehmenssteuerung zu verstehen. Aus einer dezidiert christlichen Perspektive finden sich in den Überlegungen von Jörg Knoblauch und Jürg Opprecht in ihrem Buch „Jesus auf der Chefetage“ (Knoblauch/Opprecht 2003) die Vorstellung, dass ein Unternehmen als

Ganzes „christlich“ genannt werden. Ziel sei, das Unternehmen zu einer „Kingdom Company“ zu machen, d.h., „Die Kingdom Company geht noch einen Schritt weiter: Sie ist ein Spitzenunternehmen, in dem Reich Gottes manifestiert wird und Eternal Values geschaffen werden.“ (Knoblauch/Opprecht 2003, 262). Hierbei stellt sich jedoch die Frage, inwiefern diese religiöse Überhöhung des Unternehmens theologisch gerechtfertigt ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein qualifiziertes religiöses Verständnis moralischer Verantwortung nicht nur Selbstverantwortung umfasst, sondern auch im Blick auf „die Nächsten“ Gerechtigkeitsfragen und Freiheitsermöglichung im Blick behält – und so auch in einem „treuhänderischen“ Sinne, im Sinne eines „stewardship“ Handeln ermöglicht (Ulshöfer 2015). Dabei muss angesichts der komplexen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse von einem Netz an Verantwortlichkeiten gesprochen werden, mit ganz unterschiedlichen individuellen, korporativen und kollektiven Verantwortungsakteuren – und in diesem Sinne kann durchaus auch moralische Verantwortung im Management zugeschrieben werden. Dabei sind verschiedene Ebenen der Verantwortung zu beachten: die individuelle, die institutionenethische und die gesellschaftlich-systemische Ebene.

6) Methodologische Überlegungen und Herausforderungen

Wie oben ausgeführt, kann eine ethische Perspektive dabei helfen, Management und Religion zu verbinden, wenn beispielsweise nach den in beiden Bereichen zugrunde liegenden Werten und Normen gefragt wird und wenn sich zeigt, dass diese für das Handeln sowohl im Management als auch in der Religion wichtig sind. Dabei kann Verantwortung ein wichtiger Aspekt sein, aber natürlich können auch weitere Werte und Normen relevant sein. Der oft beschworene unüberwindliche „Graben“ zwischen Religion und Management und damit auch zwischen Ethik und Wirtschaft ist also nicht so weit auseinander – oder, wie Markus Huppenbauer (1958–2020) schreibt: „Ich vertrete ... die Auffassung, dass es nur begrenzt richtig ist, von einem grundsätzlichen Konflikt zwischen Wirtschaft und Moral zu reden. Viele Unternehmer und viele Führungsverantwortliche von Unternehmen wollen mehr als nur Gewinn maximieren.“ (Huppenbauer 2017, 121). Aber wie genau lässt sich dann hinsichtlich ethischer Fragen eine Beziehung zwischen religiöser Motivation und unternehmerischem Handeln herstellen?

6.1) *Methodologische Überlegungen: Die Vorstellung von «moral background»*

Im Folgenden soll diesbezüglich die Idee des „moral background“ (Abend 2014) aufgegriffen werden, die der Soziologe Gabriel Abend entwickelt hat. Der „Moral Background“ kann als „moralisches Bezugssystem“ verstanden werden, an dem Menschen ihre Handlungen orientieren und gibt so eine Idee davon, wie „Religion und Management“ sich gegenseitig beeinflussen können. Abend hat in seinem gleichnamigen Buch untersucht, welche Werte und Normen sich Unternehmer und Manager jenseits ihres rechtlichen und ökonomischen Wissens angeeignet haben und woher dieses ethische Wissen und die moralisch-religiösen Orientierungen kommen. Er entwickelt diese Ideen mit Hilfe der Geschichte der Business Ethics, in dem er sowohl Predigten und theologische Literatur als auch Veröffentlichungen von Verbänden und Service Clubs aus den Jahren 1850er bis 1930er in den USA untersucht. Unternehmensethische Werte und Normen, die in diesen Reden und Veröffentlichungen zu finden sind, fokussieren auf folgende Vorstellung: Business ist mehr als reine Gewinnorientierung, sondern soll auch zum Gemeinwohl beitragen. Methodologisch spricht Abend vom „Moral Background“, der sich aus einer religiösen Orientierung ergeben kann.

Für unsere Frage, wie Religion und Management zusammenhängen können, ist dieser Ansatz insofern interessant, weil er spezifiziert, dass die individuelle religiös-moralische Haltung auch mit gesellschaftlichen Moralvorstellungen vermittelt ist. Also: eine religiös-moralische Haltung auf individueller Ebene wirkt sich einerseits im Sinne eines moralischen Selbstverständnisses auf das Verhalten aus und diese religiös-moralische Haltung steht in einem engen Kontext mit gesellschaftlichen und sozialen Phänomenen und deren Moralvorstellungen.

6.2) *Herausforderungen für die Forschung angesichts der Veränderungen im kirchlich-religiösen Bereich*

Die Kirchenmitgliedschaftsstudie der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahr 2023 (Evangelische Kirche in Deutschland 2023) zeigt auf, dass sich der Trend zu weiteren Kirchenaustritten verfestigt hat. Beispielsweise sank die Zahl der Mitglieder der evangelischen Kirche in Deutschland zwischen 2011 und 2021 um 16.5 % (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1229/umfrage/anzahl-der-mitglieder-der-evangelischen-kirche>

-seit-2003/). Gleichzeitig weist die Studie darauf hin, dass Religiosität nicht selbstverständlich ist, da sich bei deren Befragungen beispielsweise 32 % als klar nicht religiös eingestuft haben. Was bedeuten diese Werte für das Thema „Religion und Management“? Zunächst sollte über das am Beginn des Artikels genannte Verständnis von Religion hinausgehend deutlich gemacht werden, dass bei entsprechenden Untersuchungen der Religionsbegriff und das Religionsverständnis von zentraler Bedeutung ist: Geht es um eine kirchlich orientierte Religiosität oder doch um eine Spiritualität, und was bedeutet diese? Tritt die Selbstverständlichkeit mit der gerade kirchliche Religiosität gelebt wird zurück, bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Management trotzdem relevant, denn erstens ist nicht nur von kirchlich gebundener Religiosität auszugehen, sondern von der Vielfalt von Religiositäten und zweitens verschwinden religiöse Prägungen auch gesamtgesellschaftlich nicht spurlos. Angesichts der Ausdifferenzierung und des Diffundierens von Religion sind weitere Forschungsfragen zu entwickeln, wie sich das Verhältnis Religion und Management zeigt (Alewell 2022) angesichts einer zunehmenden Entkirchlichung und welche Effekte die Veränderungen auf den verschiedenen Ebenen, d.h. der individuellen, unternehmerisch-organisatorischen und der gesellschaftlichen, mit sich bringen. Das heißt auch, dass es weiterhin Forschung braucht, ob und wie sich tatsächlich eine christlich-religiöse oder anderweitig religiöse Motivation in Form einer bestimmten moralischen Ausrichtung dann auf das Handeln im Unternehmen auswirkt.

7) Fazit und Ausblick

Das Verhältnis von Religion und Management kann unterschiedliche Akzentsetzungen umfassen, je nachdem, welches Management- und welches Religionsverständnis zugrunde gelegt wird und mit welcher Intention die Verhältnisbestimmung betrieben wird.

Erstens: Die Beziehung von „Management und Religion“ kann auf unterschiedliche Weise in Relation zum jeweiligen vorherrschenden Wirtschaftssystem gesetzt werden. Der Einfluss von Religion auf Management kann einerseits in einem „systemerhaltenden“ Sinne geschehen, im Blick auf die Intensivierung von ökonomischem Erfolg wie beim Prosperity Gospel und andererseits auch in einem kritischen Sinne, wie sich bei der Suche nach Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem zeigte. Dabei hängt die jeweilige Perspektive auch davon ab, welches Religions- und welches Wirtschaftsverständnis dem Verhältnis zugrunde gelegt wird.

Zweitens: Auch aus einer dediziert theologischen Perspektive ergibt sich, dass sich Religion und Management nicht nur auf eine individuelle Ebene bezieht – z.B. im Sinne eines tugendethischen Ansatzes, der allein den Manager bzw. die Managerin betrifft –, sondern dass Religion und Management institutionelle und gesellschaftliche Dimensionen umfasst

Drittens: Ein inhaltlich qualifiziertes Verständnis von Religion im Sinne von Verantwortung oder ganzheitlicher Spiritualität kann als „moral background“ dabei helfen, die grundsätzlichen Orientierungsfragen im Management in einem ganzheitlichen Sinne zu thematisieren und so Ideen zur Verbesserung der Welt fruchtbar werden zu lassen.

Da hier vor allen Dingen christlich-protestantische Ansätze, insbesondere aus dem deutschsprachigen Raum im Blick waren, gilt es für weitere Forschungen verstärkt verschiedene Religionen und ihr Verhältnis zum Management in den Blick zu nehmen und durchaus in einem komparativen Sinne interreligiöse Ansätze zu entwickeln. Außerdem bedarf es gerade für die protestantische Theologie jenseits der Untersuchungen zu Wirtschaftssystemfragen einer „Theologie des Unternehmens“, die gleichzeitig empirisch ausgerichtet ist und das Verhältnis von Glauben, Spiritualität und Religion und Management thematisiert. Weitergehend gilt es noch genauer zu fragen, welches Verständnis von Management verschiedene Religionen implizieren, um so zu einer lebensbejahenden Veränderung von Wirtschaften kommen zu können. Dabei sind auf einer theoretisch-theologischen Ebene auch die negativen Seiten, lebensverneinenden und repressiven Seiten von Religion im Management zu untersuchen und aufzudecken. Insgesamt wäre es auch von Nöten, die Fragen des Verhältnisses von Religion und Management noch stärker in die Ausbildungen und Studiengänge sowohl im betriebs- und volkswirtschaftlichen Bereich als auch im theologisch-diakonischen Bereich aufzunehmen.

8) Auswahlbibliographie

Brügger, Tobias (2021). *The Christian Body at Work. Spirituality, Embodiment, and Christian Living*. Baden-Baden, Nomos.

In der Doktorarbeit unternimmt der Verfasser anhand empirischer Untersuchungen und textlicher Analysen eine Bestimmung, wie Religion und Management im Unternehmen bzw. Christsein am Arbeitsplatz bzw. in Arbeits- und Unternehmensumgebungen zusammengedacht und gelebt werden kann. Dabei wehrt er sich gegen die Vorstellung, dass es nur um eine Anwendung von christlichen Werten geht, sondern macht deutlich, dass

eine christliche Lebenshaltung in einem ganzheitlichen Sinne, d.h. auch in Form des „embodiment“ das Leben auf allen Ebenen bestimmen sollte.

Drumm, Joachim/ Oeben, Stefanie (Hg.) (2022). CSR und Kirche. Die unternehmerische Verantwortung der Kirchen für die ökologisch-soziale Zukunftsverantwortung. Berlin/ Springer Gabler.

In dem Sammelband werden sowohl Kirchen als religiöse Akteure in ihren unternehmerischen Dimensionen dargestellt als auch die theologischen Ausrichtungen dieses kirchlichen Managements, die Nachhaltigkeit und Soziale Verantwortung umfassen, bearbeitet.

Meireis, Torsten (2008). Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft. Tübingen, Mohr Siebeck.

Im Zentrum von Torsten Meireis' Analyse steht die Frage, wie aus theologisch-protestantischer Sicht Arbeit und Beruf in der Tradition verstanden werden, und wie es zu einem zeitgenössischen Verständnis von „Tätigkeit“ kommen kann, das gerechtigkeitssensibel ist und in eine pluralistische Gesellschaft passt.

Pio, Edwina/Kilpatrick, Robert/ Pratt, Timothy (Hg.) (2021). Reimagining Faith and Management. The Impact of Faith in the Workplace. London/New York, Routledge.

Der Sammelband beschäftigt sich mit dem Einfluß von Glauben und Religion auf das Management, nicht nur hinsichtlich Leadership, sondern auch im Blick auf Governance, Finanzen, Beschaffung etc. Dabei stellen die Autor:innen sowohl individuelle Akteure als auch Unternehmen als Ganzes und die Auswirkungen und den Einfluss von unternehmerisch religiös bestimmten Verhalten auf Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung dar mit dem Ziel, zu einer Religionssensibilität von Unternehmen und Management zu gelangen und zu verantwortlicherem wirtschaftlichen Handeln.

9) Weitere Informationen zum Forschungsfeld: Hinweis auf Institutionen, Forschungszentren, Projekte und Links zum Feld

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD

Johannes Kepler Universität Linz, Institut für Controlling – Management und Religion <https://www.jku.at/institut-fuer-controlling-und-consul>

ting/forschung/schwerpunkte/management-und-religion/. *Journal of Management, Spirituality and Religion*

Literaturverzeichnis

- Abend, Gabriel (2014). *The Moral Background. An Inquiry into the History of Business Ethics*. Princeton, Princeton University Press.
- Alewell, Dorothea (2022). Spirituality at Work and Human Resource Management. In: Altmann, Y./Neal, J./Mayrhofer, W. (Hg.). *Workplace Spirituality*. DeGruyter Verlag, 125–139. Online verfügbar unter <https://DOI: 10.1515/9783110711349-008>.
- Alewell, Dorothea (2024): Management und Religion. Überlegungen aus der Perspektive der Betriebs- und Personalwirtschaftslehre. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24), 309-332.
- Benad, Matthias/Büscher, Martin/Krolzik, Udo (2015). Grundaussagen des Instituts zum Diakoniewissenschaftlichen Programm. In: Dies. (Hg.). *Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/ Bethel. Interdisziplinarität, Normativität, Theorie-Praxis-Verbindung*. Baden-Baden, Nomos, 19–26.
- Bonhoeffer, Dietrich (1992). *Ethik*. München, Kaiser.
- Bowler, Kate (2013). *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Brügger, Tobias/Kretschmar, Luise (2015). Integrating Christian Living And International Management, in: KOERS – Bulletin for Christian Scholarship 80 (1), Art. #2206. <http://dx.doi.org/10.19108/koers.80.1.2206>.
- Brügger, Tobias (2021). *The Christian Body at Work. Spirituality, Embodiment, and Christian Living*. Baden-Baden, Nomos.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2023). *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Freeman, R. Edward (1984). *Strategic Management. A Stakeholder Approach*, Boston: Pitman.
- Friedman, Milton (2007). The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits. In: Walther Ch. Zimmerli/ Klaus Richter/ Markus Holzinger (Hg.). *Corporate Ethics and Corporate Governance*, Berlin et al.: Springer, 173–179.
- Grotefeld, Stefan (2015). *Verantwortung von Unternehmen. Überlegungen in theologisch-ethischer Absicht*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- Gundolf, Katherine/ Filser, Matthias (2013). Management Research and Religion: A Citation Analysis, in: *Journal of Business Ethics*. <https://doi.org/10.1007/s10551-012-1240-7>.

- Hanke, Edith (2014). Max Weber weltweit. Zur Bedeutung eines Klassikers in Zeiten des Umbruchs. In: Gangolf Hübinger (Hg.). Europäische Wissenskulturen und politische Ordnungen in der Moderne (1890–1970), München, De Gruyter, 285–305.
- Haric, Peter (2018). Art. Management, in: Gabler Wirtschaftslexikon. Online verfügbar unter <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/management-37609/version-261043> Revision von *Management* vom 14.02.2018 – 17:31.
- Herms, Eilert (1991). Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung. In: Eilert Herms (Hg.). *Gestellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik.* Tübingen, Mohr Siebeck, 216–251.
- Hofmann, Beate (2015). Diakonische Identität in Diversität?! Aktuelle Herausforderungen an kultursensibles Diakonienmanagement – Antrittsvorlesung. In: Matthias Benad/ Martin Büscher/ Udo Krolzik, Udo (Hg.). *Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/ Bethel. Interdisziplinarität, Normativität, Theorie-Praxis-Verbindung.* Baden-Baden, Nomos, 207–226.
- Honegger, Claudia/ Neckel, Sighard/ Magnin, Chantal (2010). *Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Berichte aus der Bankenwelt.* Berlin, Suhrkamp.
- Huppenbauer, Markus (2017). *Leadership und Verantwortung. Grundlagen ethischer Unternehmensführung.* Zürich, Versus Verlag.
- Jähnichen, Traugott (2008). *Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder.* Stuttgart, Kohlhammer.
- Klein, Michael (2016). *Genossenschaften. Reformation heute* (hg. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD). Hannover, creo-media GmbH, online verfügbar unter <https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2018/07/Genossenschaft.pdf>. (abgerufen 2.1.2024)
- Klein, Michael (2018). *Friedrich Wilhelm Raiffeisen. Christ, Reformier, Visionär.* Stuttgart: Calwer Verlag.
- Knoblauch, Jörg/ Opprecht, Jürg (2003). *Jesus auf der Chefetage. Von Unternehmen weltweit lernen.* Holzgerlingen: Hänssler.
- Lee, Corinna (2023). *Sinnstiftendes Management und wertegeleitete Kommunikation. Interdisziplinäre Grundlagen, Strukturen und Prozesse für ein theologiegeleitetes Management in diakonischen Unternehmen.* Baden-Baden, Nomos.
- Luther, Martin (1580). *Großer Katechismus.* Nach der Fassung des Deutschen Konkordienbuches, Dresden. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/Grosser_Katechismus-Erste-Gebot-13480.htm (abgerufen am 12.2.2020).
- McFague, Sally (2002). *God's Household: Christianity, Economics and Planetary Living.* In: Paul F. Knitter / Chandra Muzaffar (Hg.). *Subverting Greed. Religious Perspectives on the Global Economy.* New York, Maryknoll, 119–136.
- Nandram, Sharda S. (2019). *Integrative Spirituality in the Fourth Industrial Revolution. From How We Do Things to Why We Exist.* Vrije Universiteit Amsterdam, online verfügbar unter https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/90217728/Oratie_Sharda_Nandram.pdf
- Pacioli, Luca (1588). *A Brief Instruction and Manner How to Keep Books of Accompts After The Order of Creditor and Debitor.* London: John Windet.

- Padelford, Walton (2011). *Dietrich Bonhoeffer and Business Ethics*. Mountain Home et al., Borderstone Press.
- Rat der EKD (Hg.). *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive*. Eine Denkschrift. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus 2008.
- Rich, Arthur (1984). *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rich, Arthur (1990). *Wirtschaftsethik, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialem ethischer Sicht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rüegg-Stürm, Johannes (2003). *Das neue St. Galler Management-Modell. Grundkategorien einer integrierten Managementlehre. Der HSG-Ansatz*, 2. Aufl., Bern et al.: Haupt.
- Saane, Joke van (2019). *Personal Leadership as Form of Spirituality*. In: Jakobus Kok/ Steven C. van den Heuvel (Hg.). *Leading in a VUCA-World. Integrating Leadership, Discernment and Spirituality*, Springer. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1007/978-3-319-98884-943-56>.
- Schneider, John R. (2002), *The Good of Affluence. Seeking God in a Culture of Wealth*. Grand Rapids, Cambridge.
- Solomon, Robert C. (1999). *Corporate Roles, Personal Virtues. An Aristotelian Approach to Business Ethics*. In: Thomas Donaldson / Patricia Werhane (Hg.). *Ethical Issues in Business, A Philosophical Approach*, Upper Saddle River: Pearson College Div, 43–62.
- Ulshöfer, Gotlind (2015). *Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Kriterien für eine Ethik der Handlungsräume angesichts des Corporate-Social-Responsibility-Diskurses*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Ulshöfer, Gotlind (2022). *Verantwortung – Macht – Politik. Max Webers Verantwortungsverständnis im Kontext seiner und unserer Zeit*. In: Reinhard Kahle/Niels Weidtmann (Hg.). *Verantwortung. Ein Begriff in seiner Aktualität*, Paderborn, Brill/Mentis, 73–93.
- Weber, Max (2013): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 4. Aufl., München, C.H.Beck.
- Wünsch, Georg (1927). *Evangelische Wirtschaftsethik*. Tübingen: Mohr.

Management und Religion. Überlegungen aus der Perspektive der Personalwirtschaftslehre

Abstract

Der Beitrag zeigt Zusammenhänge zwischen Religion und (Personal-)Management aus betriebswirtschaftlicher Perspektive auf. Fokussiert wird dabei insbesondere auf solche Organisationen, die weder über ihre institutionelle Struktur noch über ihre Produkte und Dienstleistungen einen expliziten Bezug auf Religion und Spiritualität haben. Nach einer einführenden Bestimmung des Managementbegriffs und des Spiritualitätsbegriffs wird die Relevanz von Religion und Spiritualität für das Management anhand aktueller Managementdiskurse, Forschung zum Zusammenhang von Mitarbeiter:innenmerkmalen und personalwirtschaftlichen Outcome-Variablen sowie möglichen Haltungen der Arbeitgeber:innen ausgeleuchtet. Gerahmt werden diese Überlegungen durch ein zweiteiliges fiktives Fallbeispiel, welches Fragestellungen und mögliche Lösungsansätze der Praxis auslotet.

1) Management und Religion – ein Fisch mit Fahrrad?

Blättert man durch gängige Lehrbücher der Betriebswirtschaftslehre, des Managements oder der Personalwirtschaftslehre als Teilgebiet des Managements, so findet man in den meisten dieser Bücher weder im Inhaltsverzeichnis noch im Stichwortverzeichnis Einträge zu „Religion“ – und entdeckt auch bei näherem Lesen keine Ausführungen zur Rolle von Religion, Religiosität oder Spiritualität für das Management. Leser:innen mögen sich also durchaus fragen, was Religion und Management miteinander zu tun haben (können). Mögliche Zusammenhängeebenen werden deutlicher, wenn wir den Management-Begriff zunächst näher beleuchten.

2) Zum Begriff Management

Der allgemeine *Begriff* «Management» leitet sich von lateinisch «manus», die Hand, und «agere», führen oder leiten, her. Vom ursprünglichen Wort-sinn her bedeutet Management also «an der Hand führen» oder in direkter

* Universität Hamburg

persönlicher Aktivität leiten, steuern. Die Objekte, auf die sich die Leitung und Steuerung bezieht, sind im allgemeinen Fall denkbar weit gefasst – so können Menschen ihre Zeit, sich selbst, ihre Gesundheit oder ihre Fitness managen, aber auch ihre Familie oder ihr finanzielles Budget, ein gewinnorientiertes Unternehmen oder den Verein, in dem sie ehrenamtlich tätig sind.

Im *betriebswirtschaftlichen Kontext* wird der Begriff jedoch häufig deutlich enger verstanden und im Wesentlichen auf Organisationen oder ihre Teilbereiche (wie Personalmanagement, Markenmanagement, Vertriebsmanagement,) angewendet. Zugleich wird dabei weiter ausdifferenziert und zugespitzt: Ausdifferenziert wird der Begriff insofern, als

- einerseits bei einer *institutionellen Begriffsfassung* mit «Management» eine Gruppe von Personen in Organisationen bezeichnet wird, die für die Leitungsaufgaben in der Organisation oder Teilbereichen der Organisation zuständig ist, und/oder
- andererseits bei einer *funktionalen Begriffsfassung* mit «Management» alle Prozesse und Funktionen, die mit der Leitung und Steuerung der Organisation zu tun haben, also z.B. Planung, Entscheidung, Kontrolle und Führung, bezeichnet werden.

Beide Begriffsfassungen sagen zunächst nichts über die Art und Weise, wie Management-Aufgaben erfüllt werden oder unter welchen Zielsetzungen und Werten Manager:innen ihre Aufgaben erledigen. In betriebswirtschaftlichen Kontexten erfolgt jedoch häufig eine *weitere Eingrenzung bzw. Zuspitzung* des Begriffsverständnisses: Management wird dann enger definiert als die zielgerichtete und effiziente Steuerung von Organisationen anhand von ökonomischen Zielkriterien, insbesondere anhand des sog. «shareholder values».

Der Shareholder-Value Ansatz hat lange Zeit das betriebswirtschaftliche Denken dominiert (und tut es eventuell noch immer). «Shareholder» («share» bedeutet Anteil, «holder» bedeutet hier Besitzer:in, Eigentümer:in) sind die Inhaber:innen oder Anteilseigner:innen der Unternehmen, z.B. die Besitzer:innen der Aktien des Unternehmens oder der GmbH-Anteile. Die Kernidee des Ansatzes ist, dass sich Unternehmen in marktwirtschaftlichen Systemen darauf konzentrieren (sollen oder müssen), den Nutzen für ihre Shareholder:innen zu maximieren, insbesondere die Rendite auf die durch die Shareholder investierten Finanzmittel zu maximieren.

Ein alternativer Ansatz dazu ist der sog. Stakeholder-Ansatz, der im Kern besagt, dass alle Gruppen, die «stakes», also berechnete Ansprüche,

gegenüber der Organisation haben, vom Management bei der Ableitung der Zielkriterien berücksichtigt werden sollen oder müssen. Shareholder sind eine dieser Stakeholdergruppen – aber eben nicht die einzige, deren Interessen relevant für die Zielkriterien der Organisation bzw. die Handlungen des Managements sind. In einer engen Fassung des Stakeholder-Ansatzes werden nur solche Stakeholder berücksichtigt, ohne deren Beiträge die Organisation nicht überleben könnte, also z.B. Kund:innen, Lieferant:innen, Shareholder:innen und Arbeitnehmer:innen. In einer weiten Fassung des Stakeholder-Ansatzes werden auch weitere Stakeholder-Gruppen mit berechtigten Ansprüchen berücksichtigt, z.B. Umweltgruppen oder lokale Nachbarschaften am Unternehmensstandort, wenn sie von den Aktivitäten des Unternehmens betroffen sein oder ihre Aktivitäten Rückwirkungen auf den Erfolg des Unternehmens haben können.

Definitionen sind nicht falsch oder richtig, sondern sie grenzen für einen bestimmten Forschungskontext bzw. die darin formulierte Forschungsfrage ab («finis» heißt Grenze), mit welchem Begriffsverständnis gearbeitet wird (Liedhegener 2024). Für diesen Beitrag, der auch in inter- und transdisziplinären Kontext dieses Sammelbandes und des thematisch zugeordneten Beitrags von Gotlind Ulshöfer steht (Ulshöfer 2024) und das Verständnis und die Diskussion über die Disziplingrenzen hinweg fördern soll, definiere ich «Management» über eine funktionale Begriffsfassung als «alle Prozesse und Funktionen, die sich auf die Leitung und Steuerung von Organisationen beziehen» und über die institutionale Begriffsfassung als die «Personen, die mit Wahrnehmung der Aufgaben zur Steuerung und Leitung von Organisationen beauftragt sind». Dabei grenze ich weder auf gewinnorientierte Unternehmen noch auf ökonomische Zielkriterien im Rahmen des Shareholder-Value-Ansatzes ein.

3) Zusammenhänge zwischen Religion und Management

Auf der Basis dieses recht weit gefassten Managementbegriffs können wir nun zu der Frage zurückkehren, welche Zusammenhänge zwischen Religion und Management grundsätzlich relevant sein könnten:

Der Zusammenhang zwischen Management und Religion kann erstens darüber hergestellt werden, dass man an der *Organisation* ansetzt und *besondere Typen von Organisationen* identifiziert. Dabei lassen sich verschiedene Merkmale unterscheiden, über die der Religionsbezug einer Organisation zustande kommen kann:

- a. Organisationen mit einem deutlichen *Religionsbezug der Produkte und Dienstleistungen*. Hierzu gehören z.B. Kirchengemeinden oder Moscheegemeinden, religiös geprägte Presseagenturen wie IDEA oder die Evangelische Presseagentur, aber auch Verlage wie Herder oder der Kreuzverlag, die auch oder nur religiös geprägte Produkte und Dienstleistungen anbieten. Auch christliche oder buddhistische Buchhandlungen, oder Anbieter von religiösen Retreats und Reisen können in diese Rubrik fallen.
- b. Nach *Religionsbezug der Gruppe der Eigentümer:innen oder Gründer:innen bzw. der Dachorganisationen*: Der Zusammenhang zwischen Management und Religion kann über die institutionelle Begriffsfassung bezüglich der Frage hergestellt werden, ob die Gründer:innen, Eigentümer:innen oder Dachorganisationen die jeweils betrachtete (Teil-)Organisation mit religiöser Motivation gegründet haben, betreiben, ggf. religiös geprägte Manager:innen für diese Organisation einstellen, oder selbst im Management der Organisation aktiv sind. Privatwirtschaftliche Eigentümer-Unternehmen oder Familienunternehmen, die von ihren Gründern bzw. Eigentümern explizit auf religiösen Fundamenten gegründet wurden oder geführt werden, wie die Unternehmensgruppe DM oder das Unternehmen ABUS, sind Beispiele dafür. Aber auch Teilorganisationen oder Tochterunternehmen von religiösen Institutionen wie die Kirchen mit ihren Diakonie-Unternehmen fallen in diese Gruppe. Religionsbezug der Eigentümer:innen kann sich (muss sich aber nicht!) auch darin ausdrücken, dass die Organisationen als Non-Profit-Organisationen geführt werden.

Über die systematische Kombination dieser Merkmale lassen sich verschiedene Untertypen von Organisationen mit Religionsbezug bilden.

Man könnte nun einerseits in einer Arbeit zu Religion und Management alle diese unterschiedlichen Typen von Organisationen untersuchen, wo entweder der Religionsbezug über die Produkte und Dienstleistungen und/oder über die Eigentümer:innen gegeben ist, also eines oder mehrere der Felder 1 bis 3 oben bzw. links zum Ausgangspunkt nehmen – und untersuchen, ob die Besonderheiten in der Organisation auch zu Besonderheiten im Management und seiner Prozesse und Funktionen führen. Für diese Organisationen in den Feldern 1–3 stellen sich zahlreiche Fragen etwa bezüglich der Art des Personals, der Kundengruppen usw.

Abbildung 1: Typen von Organisationen nach ihrem Religionsbezug – Beispiele

Typen von Organisationen nach ihrem Religionsbezug – Beispiele		Angebot von im Kern religionsbezogenen Produkten und Dienstleistungen	
		Ja	Nein
Religiös geprägte Eigentümer:innen, Gründer:innen oder religiöse Dachorganisation?	Ja	Feld 1 Lokale Kirchengemeinden Christliche Presseagenturen/-dienste wie EPD	Feld 2 Diakonie-Unternehmen: Krankenhäuser, Altenpflegeheime, Kindertagesstätten Unternehmen wie ABUS
	Nein	Feld 3 Nicht-religiöser Verleger, der auch religiöse Literatur anbietet; Säkularer Seminaranbieter, der Kurse zur interreligiösen Bildung anbietet	Feld 4 Industrieunternehmen Dienstleister Handwerksbetriebe

Quelle: Eigene Darstellung.

Ich möchte aber gerade den umgekehrten Weg gehen und mich auf Feld 4 konzentrieren – auf Organisationen, die weder von ihren Produkten und Dienstleistungen noch von ihrer Eigentümerstruktur her religiösen Bezug haben. In diesem Feld finden sich klassisch gewinnorientiert arbeitende Unternehmen, z.B. Industrieunternehmen, die Produkte oder Dienstleistungen unterschiedlichster Art für Konsumenten oder Unternehmen herstellen. Dieses Feld stellt m.E. einen besonders strengen «Test» dafür da, ob Religion auch für säkulare, gewinnwirtschaftlich arbeitende Unternehmen Relevanz hat oder haben kann. Für diese Organisationen frage ich im Folgenden, ob und welche Erkenntnisse zur Relevanz von Religion und Spiritualität für das Management (funktionales Begriffsverständnis) bestehen.

Dabei möchte ich jedoch eine weitere Eingrenzung vornehmen: Ich betrachte nur einen Ausschnitt des Managements in diesen Organisationen, nämlich das Personalmanagement oder auch Human Resource Manage-

ment – also den funktionalen Teilbereich des Managements, der sich um die Verfügbarkeit und die Wirksamkeit von personellen Ressourcen im Unternehmen kümmert. Andere Teilbereiche, wie etwa das Marken- oder Vertriebsmanagement blende ich aufgrund der Kürze des Beitrags (überwiegend) aus und streife sie nur cursorisch in meinem Fallbeispiel. Aufgrund der Fokussierung auf das Human Resource Management betrachte ich insbesondere zwei Stakeholder-Gruppen des Unternehmens, nämlich einerseits die Arbeitnehmer:innen, andererseits die Arbeitgeber:innen, da diese zusammen mit ihren Vertretungen (wie z.B. Betriebs- und Personalräte, Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände) die beiden zentralen personalwirtschaftlichen Akteursgruppen darstellen.

4) Relevanz von Religion für das Personalmanagement in Organisationen ohne Religionsbezug

Anknüpfend an den oben schon genannten allgemeinen Bezug findet man in Standardlehrbüchern zum Personalmanagement in aller Regeln keine Einträge zu Religion, Spiritualität oder Religiosität – und erst recht keine systematische Behandlung des Themenfeldes. Es gibt jedoch vielfältige Bezüge zwischen Religion und Management, wie das folgende fiktive Beispiel zeigt:

4.1) Fallbeispiel (Teil 1)

Seit kurzem ist Peter neuer Personalchef und Mitglied des Vorstands bei Stahltopia, einem großen Industriebetrieb im deutsch-schweizerisch-französischen Grenzgebiet. Gerade macht er sich mit „seinem“ neuen Wirkungsfeld vertraut. Er ist viel im Werk unterwegs, besucht Arbeitsplätze und spricht mit den Menschen, fragt nach ihren Sorgen und Nöten. Und notiert sich dabei stichwortartig Aspekte, über die er weiter nachdenken möchte. Unter anderem finden sich folgende Stichpunkte auf seiner Liste:

- Vertriebschefin trug gut sichtbar Kette mit Kreuz um den Hals – ist das professionell, erwünscht und erlaubt? Und gilt das genauso für das Kopftuch der muslimischen Bewerberin, die sich für die Kundenberatung beworben hat?
- Konflikte in der Sachbearbeitung zwischen einer Mitarbeiterin, die Mitglied einer christlichen Pfingstgemeinde ist, und ihrer durch und durch säkular geprägten französischen Kollegin, die sich durch den missionari-

schen Auftritt der Kollegin bedrängt fühlt – und findet, dass Arbeit und Religion analog zu der französischen Tradition eines laizistischen Staates strikt getrennt bleiben sollten.

- Die türkisch-stämmigen Arbeiter am Hochofen sind teilweise muslimisch und halten die Fastenregeln des Ramadans ein. Der Sicherheitsbeauftragte klagt über den Verstoß gegen die Gesundheits- und Sicherheitsvorschriften, wenn unter diesen Arbeitsbedingungen (große Hitze an den Hochöfen, Tragen von Schutzkleidung) den ganzen Tag kein Wasser getrunken wird.
- Gebetsteppich in der Produktionshalle gesehen – gibt es genehmigte Gebetspausen oder generelle Regelungen dazu? Warum wird in der lauten Halle gebetet – gibt es keinen stillen Rückzugsraum?
- Fleischfreier Freitag in der Kantine: veganes Essen genossen - wie ist das mit den Speisevorschriften der nicht-christlichen Religionen? Was wird beim Betriebsfest gegrillt – braucht es da koscheres oder halal-Fleisch für jüdische und muslimische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter?
- Vertrieb beschäftigt offenbar fast nur Frauen – wie ist das mit den Verkaufsgesprächen in den arabischen Ländern?
- Plakat der neuen weltweiten Werbekampagne zeigt ein modernes Kirchendach aus Stahl und eine freizügig gekleidete Frau davor – sind Werbe-Varianten für verschiedene Länder mit ihren unterschiedlichen Kulturen und Religionen geplant?
- Mitarbeiter:innen im Personalbereich klagen über die sinnentleerten Tätigkeiten an vielen Arbeitsplätzen, für die junge Talente kaum noch gefunden werden können. Sie fordern deswegen ein Mission-Statement zum „purpose“ und zur Vision dieses Unternehmens und seinem positiven gesellschaftlichen Beitrag ein. Was ist der purpose, wo kommt er her, worüber wird er begründet?
- «Wer sein inneres Team nicht kennt und nicht führen kann, der kann auch kein Team im außen führen». Personalentwicklungs-Referentin regt an, die Führungskräfteentwicklung grundsätzlich zu überdenken und neu zu orientieren in Richtung auf Achtsamkeit und Selbstwahrnehmung der Führungskräfte als Ausgangspunkt.
- Führungskräfte klagen über Stress, zu hohe Arbeitsbelastung und schlechtes Klima: „Hier herrscht kein guter Geist“. Drei von ihnen strahlen mehr Zufriedenheit und Ruhe aus. Auf Nachfrage erfahren, die drei meditieren regelmäßig, auch zusammen. Gibt es da einen Zusammenhang? Wäre das ein Modell für viele? Gibt es hier Räume, in denen Mitarbeiter:innen meditieren, oder auch beten können? Braucht es einen solchen Raum der Stille oder andere Rückzugsräume?

- Schichtplanung für die Weihnachtszeit. Werksleiterin fragt sich, wie viele Menschen mit welcher Religionszugehörigkeit welche Feiertage mit ihren Familien begehen? Gibt es Gruppen, die an diesen Feiertagen arbeiten könnten, ohne etwas zu vermissen? Welche Feiertage sind für diese Gruppen ggf. stattdessen relevant?
- Eine Führungsnachwuchskraft berichtet im vertraulichen Gespräch von ihren Hemmungen, im Unternehmen offen über ihren christlichen Glauben zu sprechen, und den Spannungen in der eigenen Identität, die aus dieser gefühlten „Geheimhaltungsnotwendigkeit“ entstehen. Sie hat Sorge, dass ein gläubiger Mensch im Unternehmen als zu weich, zu intuitiv, als zu wenig zahlen- und faktenbasiert und zu wenig durchsetzungsfähig für eine Führungskarriere angesehen wird. Frage nach den Führungsleitbildern und Glaubensstereotypen?
- Leiter der Umwelta Abteilung hat Gesprächsbedarf – er kann die Zerstörung der Umwelt durch die umweltschädliche Produktion nicht mehr verantworten und leidet unter Gewissensbissen und Konflikten mit seinem christlichen Wertesystem, welches ihm die Bewahrung der Schöpfung nahelegt. Der umweltbezogene Ruf des Unternehmens sei zudem mehr als miserabel – wolle man nicht endlich umsteuern?

Wie aus diesem Fallbeispiel deutlich wird, gibt es vielfältige personalwirtschaftliche Bezüge zwischen Religion, Spiritualität und Personalmanagement auch in Organisationen, die über ihre Produkte und Dienstleistungen oder über ihre Eigentümerstruktur keinen expliziten Religionsbezug haben.

5) Jüngere Forschungsgeschichte und zentrale Konzepte

Es gibt in der jüngeren Forschungsgeschichte verschiedene Forschungsstränge zu Religion und (Personal-)Management – und bereits verschiedene Sammelbände und Überblicks- oder Review-Aufsätze, die den Forschungsstand zusammenfassen (Neal 2013a; Altmann et al. 2022; Alewell und Moll 2017; Alewell und Moll 2019; Alewell und Moll 2021b; Alewell und Moll 2021a; Alewell und Rastetter 2019; Ashmos und Duchon 2000; Houghton et al. 2016). Der zentrale und besonders stark ausgeprägte Forschungsstrang steht unter dem Stichwort „Workplace Spirituality“ (Altmann et al. 2022).

5.1) Begriff *Workplace Spirituality*

Ungefähr seit Anfang der 1990er Jahre findet verstärkt eine Auseinandersetzung mit Religion, Religiosität und Spiritualität am Arbeitsplatz statt, und zwar einerseits mit Spiritualität auf der Ebene des einzelnen Menschen, und andererseits auf der Ebene der Organisation und ihrer Frameworks. Viele Arbeiten sind noch immer stark durch begriffliche und konzeptionelle Debatten gekennzeichnet, wie es für neu entstehende Forschungsgebiete typisch ist.

Mit dem Begriff Spiritualität werden individuelle Bedürfnisse und Merkmale (z.B. äußere Merkmale wie Konfessionszugehörigkeit, innere Merkmale oder Bedürfnisse wie spirituelle Sehnsucht und Suche), Einstellungen und Verhaltensweisen (z.B. Ausübung spiritueller und religiöser Praktiken wie Gebet oder Gottesdienstbesuch) bezeichnet, die sich richten auf

- der Suche nach Transzendenz und die Verbindung mit Energien und Mächten, die das Selbst überschreiten (höhere Macht),
- die Verbundenheit mit anderen Menschen,
- Sinnerfahrung im Leben, auch eingebunden in die menschliche Entwicklung zwischen den Polen von Geburt und Tod.

Religiosität bezeichnet nach meinem Verständnis einen bestimmten Teilbereich von Spiritualität – nämlich jenen, bei dem sich die Spiritualität des Einzelnen auf eine Religion stützt bzw. aus ihr gespeist wird. Religion wird hier als kollektives und institutionalisiertes Feld der Suche nach und Verbindung mit dem Heiligen und Transzendenten verstanden. Ein solches Feld ist häufig durch bestimmte Heilige Schriften, geteilte Glaubensbilder und -sätze, typische Gebäude (wie Kirchen, Tempel, Moscheen), Organisationen (wie z.B. die Ev. Landeskirche, die katholische Kirche oder ein Moscheeverband) sowie das zu diesen Organisationen gehörende Personal (wie Priester, Pastoren, Imame usw.) gekennzeichnet. Zu den geteilten Glaubensbildern und -sätzen gehört häufig auch die Fokussierung auf bestimmte höhere Mächte, z.B. auf Gott im Judentum, den Dreieinigen Gott im Christentum, Allah im Islam, Buddha im Buddhismus etc.

Diese Bestimmung des Verhältnisses von Spiritualität als Oberbegriff und Religiosität als spezifischem Teilbereich davon ist in der Forschungsliteratur umstritten. Insbesondere wird immer wieder diskutiert, ob Spiritualität und Religiosität nicht doch zwei scharf zu trennende Bereiche seien (vgl. hierzu auch Alewell 2022; Hill et al. 2000; Loo 2017; Pfaltzgraff-Carlson 2020; siehe auch die Überblicksbeiträge von Houghton et al. (2016), Benefiel et al. (2014), Krishnakumar und Neck (2002) mit näheren Anga-

ben). Dieser Auffassung folge ich nicht, da es mir für Zwecke der auch empirischen Forschung inhaltlich nicht plausibel erscheint. Damit Menschen Religiosität und Spiritualität klar voneinander abgrenzen können, müssten sie die Glaubenssätze der jeweiligen religiösen Kollektive genau kennen – und zu ihren eigenen Glaubensüberzeugungen, die ihnen dann ebenfalls ganz transparent sein müssten, ins Verhältnis setzen können. Nach meiner Einschätzung ist das empirisch nicht der Fall – nicht nur kennen selbst gläubige Menschen häufig die offiziellen Glaubenssätze „ihrer Religion“ nicht ganz genau, noch herrscht immer Transparenz über die eigenen Glaubensüberzeugungen. Daher wird es fast so viel individuelle Mischungen aus individuell-spirituellen Überzeugungen und Haltungen einerseits und kollektiv geteilten religiösen Überzeugungen und Haltungen geben wie es Befragte gibt – ohne dass man empirisch in Befragungen eine klare Grenze zwischen religiösen und spirituellen Überzeugungen ziehen könnte.

6) Management-Diskurse der jüngeren Vergangenheit

Miller und Ewest (2015) sowie Alewell und Moll (2017) zeigen auf, dass zahlreiche aktuelle Managementdiskurse in der Berücksichtigung von Religion und Spiritualität am Arbeitsplatz eine logische Fortsetzung finden. Einige Beispiele seien hier genannt:

- Der Diskurs zu Work-Life-Balance bezieht sich bisher stark auf die Balance zwischen der Erwerbsarbeit und bestimmten Aspekten des Privatlebens, insbesondere Familien und Hobbies. Ein ganzheitlicher Blick auf das Leben sollte jedoch nicht nur die Dimensionen von Arbeit, Familie und Freizeit integrieren, sondern auch entlang der Dimensionen von profan und heilig oder selbstbezogen und transzendent entfaltet werden. Spiritualität mit ihrem Bezug auf die transzendenten und über das Profane hinausgehenden Aspekte des Lebens erscheint dann als wichtiger Aspekt einer ganzheitlichen Lebensführung, der ebenfalls zu „Life“ gehören kann – und dann ggf. mit „Work“ ausbalanciert werden kann und muss.
- Diversität der Belegschaft wurde bisher insbesondere mit Fokus auf Geschlecht, Alter, und ethnische Zugehörigkeit diskutiert (Alewell und Rastetter 2019). Zu den gesellschaftlich relevanten und gesetzlich geschützten Diversitätskriterien gehört aber auch die Religionszugehörigkeit. So ist etwa im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und im deutschen Allgemeinen Gleichstellungsgesetz jeweils Religionszugehörigkeit

als geschütztes Kriterium definiert. Diskriminierung kann auch an der Religionszugehörigkeit oder am religiösen Verhalten im Betrieb (Gebert et al. 2013) ansetzen. Religionszugehörigkeit kann auch zu den Diversitätsmerkmalen gehören, auf die sich Unternehmen in ihrem Diversitätsmanagement beziehen können. Bisher wird jedoch Religionszugehörigkeit oder Religiosität offenbar kaum im Diversitätsmanagement von Unternehmen berücksichtigt (Alewell und Rastetter 2019).

- Migrationsbewegungen und Fachkräftemangel wurden immer wieder diskutiert auch unter der Fragestellung, welche Gruppen von potentiellen Arbeitskräften durch Migrationsbewegungen auf den Arbeitsmarkt kommen bzw. von den Unternehmen neu gewonnen werden können. Angesichts von Migrations- und Fluchtbewegungen aus dem Globalen Süden und Osten bzw. auch aus Ländern mit deutlich schwächer säkularisierten Bevölkerungen, stellt sich auch hier verstärkt die Frage nach der Einbeziehung von Religion am Arbeitsplatz.
- Im HRM kann man beobachten, dass im Zeitablauf jeweils unterschiedliche Ressourcen besonders stark im Mittelpunkt standen. Es hat mit Bezug auf die Ressourcen von Arbeitnehmer:innen eine deutliche Entwicklung stattgefunden – von der Nutzung überwiegend physischer Ressourcen der Körperkraft und -Geschicklichkeit zu Beginn der Industrialisierung, über den Einsatz psychischer und emotionaler Ressourcen im Zuge der Ausweitung der Dienstleistungsarbeit hin zur – durchaus auch kritisch diskutierten – Nutzung seelisch-spirituelle Ressourcen als letztem Schritt (vgl. auch Neal 2013b).

Die stärkere Beachtung der Spiritualität der Mitarbeitenden in der Forschung stellt damit eine logische und wenig überraschende Weiterentwicklung verschiedener personalwirtschaftlicher Diskurse in Forschung und Managementpraxis dar.

7) Mitarbeiter:innen-Charakteristika und positive Outcomes von Spiritualität

Zahlreiche Forschungsarbeiten stellen empirische Zusammenhänge her zwischen religiösen und spirituellen Charakteristika von Mitarbeiter:innen und einem breiten Spektrum an Wirkungen dieser Merkmale auf das Verhalten im Kontext von Erwerbsarbeit. Damit sind diese Merkmale auch für das Human Resource Management relevant.

Schon früh wurde argumentiert, dass die Motivation von Menschen, hart zu arbeiten oder schlechte Arbeitsbedingungen zu ertragen, von ihrer

spirituellen und religiösen Haltung abhängen kann: Solche Zusammenhänge spielten schon in vielen Klassikern der Soziologie und Politologie eine wichtige Rolle – etwa bei Max Weber's Arbeiten zu Herrschaftsformen und ihren Legitimationsbasen und zur protestantischen Arbeitsethik, oder bei Karl Marx' Überlegungen zu Religion als Opium fürs Volk (Pickel 2011).

Die aktuellere empirische Forschung zielt auf ein breites Spektrum an «personalwirtschaftlich relevanten Outcomes» als abhängigen Variablen – von Kreativität und Erfüllung über Arbeitszufriedenheit und Comittment bis hin zur Leistung von Mitarbeitenden. Zentrale Ergebnisse dieses Forschungsstrangs fassen z. B. Krishnakumar und Neck (2002), aktueller Houghton et al. (2016) in ihrem Überblick zu dem „What, Why and How von Workplace Spirituality“ und Altmann et al. (2022) in ihrem Einleitungskapitel zusammen.

Besonders viele Studien gibt es zum Zusammenhang von Spiritualität einerseits und Arbeitszufriedenheit (King und Williamson 2005; Gupta et al. 2014; Milliman et al. 2003; Mensah et al. 2019; Garg 2017; Alewell et al. 2022; Hassan et al. 2016) und Comittment andererseits. Insgesamt ist für beide Outcome-Variablen gut belegt, dass es signifikante und positive Zusammenhänge mit Spiritualität am Arbeitsplatz gibt. Im Detail jedoch unterscheiden sich die einzelnen Studien und ihre Ergebnisse – so gibt es teilweise signifikante und positive Zusammenhänge nur zwischen einzelnen Elementen von Spiritualität und den Outcome-Variablen, oder die positiven und signifikanten Zusammenhänge zeigen sich nur für bestimmte Bereiche der Outcome-Variablen, etwa nur für bestimmte Aspekte der Zufriedenheit (Alewell et al. 2022) oder nur den Teilbereich des affektiven, aber nicht des kalkulativen Comittments. Auch liegen sehr unterschiedliche Definitionen und Operationalisierungen von Spiritualität hinter den Studien – und das gilt auch für die Frage, ob und inwieweit Religiosität als Teilbereich von Spiritualität erfasst ist, und wenn ja, auf welche Religion sich die Studie bezieht. Eine weitere, noch eher wenig beforschte Unterscheidung bezieht sich darauf, ob Spiritualität abgebildet wird als feststehendes persönliches Merkmal, welches Mitarbeitende mehr oder weniger stark ausgeprägt haben oder nicht haben, oder als Bedürfnis, bei welchem die Mitarbeiter:innen entscheiden können, ob sie es mit an den Arbeitsplatz bringen, oder in anderen Kontexten ausleben und befriedigen (King und Williamson 2005; Alewell et al. 2022; Guillén et al. 2015). Nur wenige Arbeiten untersuchen bisher explizit, ob und wie die Wirkungen von Workplace Spirituality auf individueller oder organisationaler Ebene davon abhängt, ob die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ihre Spiritualität

am Arbeitsplatz zum Ausdruck bringen möchten (vgl. aber King und Williamson 2005; Alewell et al. 2022).

Auch hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Spiritualität(sdimensionen) und der Leistung von Arbeitnehmer:innen gibt es eine Reihe von Studien (Garcia-Zamor 2003; Duchon und Plowman 2005; Houghton et al. 2016; Joelle und Coelho 2019; Fry und Slocum 2008; Godwin et al. 2015; Giacalone und Jurkiewicz 2010). Teilweise werden direkte positive Zusammenhänge, häufiger auch ein (z.B. über Kreativität) mediierter Zusammenhang festgestellt (Krishnakumar und Neck 2002; Ashmos und Duchon 2000; Mitroff und Denton 1999). Die Forschungsgruppe um Fry betont besonders den Zusammenhang zwischen Workplace Spirituality und der Qualität der Führung durch Vorgesetzte: Erhöht Spiritualität am Arbeitsplatz die Qualität der Führungsbeziehungen, etwa durch erhöhte Achtsamkeit und Mindfulness und veränderte Haltungen der Führungskräfte zu den Mitarbeitenden, so könnten Führungskräfte mit ihrer Spiritualität eine große Hebelwirkung hin auf veränderte Verhaltensweisen und Leistungen von Mitarbeitenden entfalten (Fry 2003; Fry 2013; Fry et al. 2014; Fry und Slocum 2008).

Hypothesen und Erwartungen zu einem positiven signifikanten Zusammenhang mit Spiritualität gibt es auch zu weiteren Outcome-Variablen wie der Erfahrung von Erfüllung und Sinn, Well-Being und Gesundheit (Fry und Slocum 2008, Houghton et al. 2016). Und in einem aktuellen Forschungsstrang wird Spiritualität als Coping-Mechanismus (vgl. zu Spiritualität und Coping Sen et al. 2021; Rathakrishnan et al. 2021) gerade auch in belastenden und schwierigen Arbeitssituationen untersucht, d.h. ob durch gutes Coping die Leistungsfähigkeit und Resilienz von Mitarbeitenden in diesen Situationen erhöht werden kann.

Insgesamt kann man bei allen Unterschieden im Detail als positiven Zwischenbefund festhalten, dass eine ganze Reihe der von Arbeitgeber:innen und Mitarbeitenden potentiell erwünschten Outcomes positiv mit Spiritualität am Arbeitsplatz in Verbindung gebracht wird. Spiritualität und Religiosität können also sowohl für das Individuum als auch für das Unternehmen eine Ressource sein, die das Wohlbefinden und die Resilienz von Mitarbeitenden, ihre Arbeitszufriedenheit und ihr Comittment, ihre Gesundheit und Belastbarkeit, sowie ihre generelle oder spezifische Leistungsfähigkeit erhöht. Je positiver aber die Zusammenhänge zwischen Spiritualitätsvariablen und Outcomes gerade auch für Arbeitgeber:innen, umso dringlicher stellt sich auch die Frage nach einer bloßen Verzweckung und Instrumentalisierung von Spiritualität, möglichen negativen Auswirkungen und potentieller Schutzbedürftigkeit von Mitarbeitenden.

8) The Dark Side of Workplace Spirituality: Negative Effekte von Spiritualität am Arbeitsplatz

Zu den potentiellen negativen Auswirkungen von Spiritualität am Arbeitsplatz gibt es eine ganze Reihe von konzeptionellen Arbeiten. Solche werden gerade im Kontext von hierarchischen und durch Machtgefüge geprägten Wirtschaftsorganisationen, die dem Gewinnprinzip folgen, erwartet (Alewell 2022; Case und Gosling 2010; Lips-Wiersma et al. 2009; Tourish und Pinnington 2002; Tourish und Tourish 2010):

Spiritualität und Religiosität kann von Individuen als ein sehr persönlicher, sensibler Bereich des Lebens angesehen werden – als ein Bereich, den sie schützen möchten vor Einblicken oder Zugriffen durch Menschen, deren Gesellschaft man sich nicht frei ausgesucht hat, mit denen man in einem hierarchischen Abhängigkeitsverhältnis steht, oder deren Ziele (z.B. Gewinnziele) nicht ausschließlich am Wohlergehen der jeweiligen Person orientiert sind. Menschen können Bedenken haben, überhaupt Informationen über ihre Spiritualität und Religiosität im Kontext der Erwerbsarbeit öffentlich werden zu lassen. Sie fühlen sich ggf. verletzlicher, wenn sie Menschen, mit denen sie auch über Machtgefüge wie Hierarchien oder geschäftliche Transaktionen verbunden sind, Einblick in ihr Seelenleben gewähren. Wieder andere Menschen mögen Sorge haben, dass Diskriminierung an der jeweils eigenen Religionszugehörigkeit oder den persönlichen spirituellen Überzeugungen ansetzen kann. Wenn z.B. Manager:innen im Unternehmen offenlegen, Entscheidungen im Gebet oder während der Meditation „gefunden“ zu haben, oder zentrale Entscheidungen nicht nur mit ihren Vorgesetzten, sondern auch im Gebet mit höheren Mächten abzustimmen, könnte das unter bestimmten Bedingungen die Bewertung der Manager:innen im Unternehmen zum Negativen hin verändern. Negative Bewertungen könnten z.B. auftreten, wenn Stereotype eines spirituellen Menschen (z.B. als intuitiv, feinfühlig und achtsam bzw. sensibel) im Widerspruch zu dem Stereotyp bzw. der Rolle einer Führungskraft und eines/r Manager:in (z.B. als durchsetzungsstark, zahlen- und faktenbasiert, nüchtern und rational, hart im Nehmen) stehen. Nachteilige Bewertungen könnten auch entstehen, wenn Personen, die sich höheren Mächten und bestimmten religiösen oder spirituellen Werten verbunden fühlen, sich deutlich widerständiger gegenüber menschlich-organisatorischen Sozialisationsversuchen und Hierarchien zeigen und sich unabhängiger von der Unternehmenskultur positionieren als andere Menschen. Solche potentiellen Konflikte zwischen den Rollenanforderungen an Führungskräfte, den Implikationen von Religion und Spiritualität für das Verhalten, und den

Stereotypen über gläubige und spirituelle Menschen sind meines Wissens nach noch kaum erforscht.

9) Arbeitgeber:innenhaltungen zu Religion und Management

Schließlich gibt es – überwiegend konzeptionelle – Untersuchungen dazu, welche Haltungen und Politiken Arbeitgeber:innen zu Religion im Unternehmenskontext einnehmen (können). In der Forschungsliteratur gibt es verschiedene Typologien von Arbeitgeber:innenhaltungen zu Spiritualität und Religiosität am Arbeitsplatz (zu einem Überblick über solche Typologien vgl. Alewell und Moll 2021b). Eine viel verwendete und recht weit entwickelte Typologie haben Miller und Ewest (2015) entwickelt. Darin gibt es insgesamt vier grundlegende Haltungen der Arbeitgebenden zu Spiritualitäts- und Religionsfragen (dort unter dem Oberbegriff „Faith“) im Unternehmen. Knapp zusammengefasst (zu einer ausführlichen Ableitung und Begründung vgl. Miller und Ewest (2015)) lassen sich diese Haltungen wie folgt beschreiben:

- „Faith-Avoidant“: Arbeitgeber:innen möchten sich mit Fragen von Religion und Spiritualität im Unternehmen möglichst nicht auseinandersetzen und vermeiden dieses Thema. Die Organisation tut alles, um das ganze Themenfeld möglichst heraus zu halten aus dem Unternehmensalltag.
- „Faith-Neutral“: Arbeitgeber:innen versuchen, möglichst neutral zu bleiben. Spiritualitäts- und Religionsthemen werden nicht gefördert, aber der Arbeitgeber achtet darauf, alle rechtlichen Regelungen zur Religionsfreiheit penibel umzusetzen und die jeweils rechtlich garantierten Freiräume zur Religionsausübung auch im Unternehmen zuzulassen.
- „Faith-Friendly“: Arbeitgeber:innen betrachten Spiritualität als ein Merkmal von Menschen, das im Rahmen einer ganzheitlichen humanen Betrachtung von Menschen selbstverständlich auch am Arbeitsplatz eine Rolle spielen kann und ggf. dort ausgelebt wird. Der Arbeitgeber lässt das zu und fördert alle Formen freiwilligen Selbstaudrucks der Mitarbeitenden. Zugleich sorgt er für Rahmenbedingungen, die Religionsfreiheit für alle Mitarbeitenden im Rahmen eines respektvollen Miteinanders sicherstellen.
- „Faith-Based“: Das Unternehmen ist auf der Grundlage einer religiösen Wertetradition gegründet und wird mit Bezug auf diese geführt, z.B. weil die Eigentümerfamilie oder die Gründer:innen selbst dieser Wertetradi-

tion verpflichtet sind. Diese Religion wird im Unternehmen gefördert und gelebt. Für andere spirituelle und religiöse Traditionen kann das gelten, muss es aber nicht.

Ob Arbeitnehmer:innen diese Haltungen ihrer Arbeitgeber:innen in der Praxis jeweils klar unterscheiden können, ist nicht eindeutig. Möglicherweise lassen sich auch nur die eher negativen bis neutralen Haltungen (faith-avoidant und faith-neutral) von den eher positiven Haltungen (faith-friendly und faith-based) empirisch unterscheiden. Denn auch ein Arbeitgebender mit einer faith-avoidant Haltung orientiert sich ggf. am Rechtsrahmen und hält die entsprechenden Regelungen ein, und auch faith-based Arbeitgeber:innen fördern ggf. mehrere, wenn auch nicht alle Religionen in ihren Unternehmen. Alewell et al. (2023) zeigen im Rahmen einer empirischen Studie für Deutschland auf, dass ein beträchtlicher Teil der von ihnen befragten Arbeitnehmer:innen die Haltung ihrer Arbeitgeber:innen zu Spiritualitätsfragen nicht klar einordnen kann, und dass dort, wo eine Zuordnung gelingt, die empirischen Ergebnisse sich durchaus im Sinne einer Zwei-Faktoren-Lösung einer wahrgenommenen „eher positiven“ oder „eher negativen“ Arbeitgeber:innenhaltung interpretieren lassen.

Zu der Frage, welche Haltungen der Arbeitgeber:innen zu Religions- und Spiritualitätsfragen unter welchen Bedingungen zu erwarten sind, gibt es bisher wenig theoretische oder empirische Forschung. Ergebnisse einer kleinen qualitativ-empirischer Studie mit 10 befragten Organisationen für Deutschland zeigen, dass diese erwerbswirtschaftlich orientierten Organisationen durchgängig einen «neutralen» Standpunkt gegenüber Religion im Unternehmen einnehmen möchten (Alewell und Moll 2019), der sich allerdings bei genauer Betrachtung nicht als völlig ungebrochen neutral darstellt. Und Alewell und Moll (2021b) argumentieren auf der Basis von theoretisch-religionssoziologischen Überlegungen, dass eine Kontextabhängigkeit der Haltungen der Arbeitgeber:innen zu erwarten ist, dass also etwa in den Unternehmen in entwickelten Industriestaaten, die unter den Bedingungen heutiger Arbeits- und Absatzmärkte in stark säkularisierten Gesellschaften agieren, eine eher negative bis bestenfalls „faith-neutrale“ Haltung der Arbeitgeber zu erwarten ist. Auch eine quantitativ-empirische Untersuchung für Deutschland zeigt entsprechend, dass in Deutschland die Mehrheit der Arbeitnehmer:innen bei ihren Arbeitgeber:innen eine faith-avoidant oder faith-neutrale Haltung wahrnimmt – wenn sie denn eine solche Haltung überhaupt erkennen kann (Alewell et al. 2023).

10) Generalisierendes Fazit

Insgesamt lässt sich der Forschungsstand zur Rolle von Religion und Spiritualität für das Personalmanagement als noch stark ausbaufähig charakterisieren. Während viele Aspekte zu Religion und Management schon ganz gut erforscht sind, sind die Haltungen der Arbeitgeber:innen zu Spiritualität am Arbeitsplatz und die betriebliche Praxis und Integration von Workplace Spirituality in die betrieblichen Prozesse wissenschaftlich noch vergleichsweise wenig erforscht. Auch gibt es bisher wenig Forschung zu den Haltungen von Arbeitnehmer:innen und ihren Wünschen und Befürchtungen in Bezug auf Spiritualität und Religiosität am Arbeitsplatz. Zwar gibt es mittlerweile Skalen und auch einige Typologien, jedoch ist gerade quantitative empirische Forschung zu diesen Fragen bisher noch eher schwach ausgeprägt. Dies gilt auch im Hinblick auf etwaige anwendungsbezogene Fragestellungen in Unternehmen.

10.1) Fallbeispiel (Teil 2)

Nach einer Reihe von Gesprächen und Meetings hat Peter, der Personalvorstand von Stahltopia, folgende Überlegungen für ein Grundsatzpapier zum Umgang mit Spiritualität und Religiosität im Unternehmen verfasst, und stellt dieses jetzt im Gesamtvorstand und auch in den Gesprächen mit dem Betriebsrat zur Diskussion:

Die Mission des Unternehmens ist es, die Gesellschaft mit qualitativ hochwertigen und nachhaltigen Stahlprodukten zu versorgen und für zahlreiche gesellschaftlich relevante Bauwerke und ihre Statik (von Brücken über Seilbahnen bis Sporthallen) sowie deren Innenausstattung (Fahrstühle, Rolltreppen) innovative Lösungen zur Verfügung zu stellen. Bei der Entwicklung, Produktion und dem Vertrieb dieser Produkte verpflichtet sich Stahltopia auf die Einhaltung der UN-Nachhaltigkeitsziele.

Stahltopia achtet und unterstützt Menschen in ihrer humanen Ganzheitlichkeit als soziale und zur Transzendenz fähige Wesen. Das Unternehmen achtet und wertschätzt die Spiritualität aller Mitarbeiter:innen sowie ihre diesbezügliche Selbstbestimmung und Freiheit. Spiritualität wird weder als Ressource verzweckt oder eingefordert, noch werden spirituelle Themen im Unternehmen tabuisiert. Das Unternehmen nimmt eine spiritualitätsfreundliche Haltung eines respektvollen Pluralismus ein, bei der keine spirituelle Richtung oder Religion bevorzugt oder benachteiligt wird, sondern jede von Organisationsmitgliedern vertretene Haltung angemessenen

Freiraum bekommt. Ziel ist ein respektvolles und von Toleranz geprägtes Zusammenleben und Zusammenarbeiten über Religionsgrenzen hinweg. Das Unternehmen strebt an, seine Religionssensibilität auf allen Ebenen zu verbessern.

Mitarbeiter:innen entscheiden selbst, ob und inwieweit sie ihre Spiritualität und Religiosität im Unternehmen sichtbar werden lassen und ausleben möchten. Zu dieser Entscheidungsfreiheit gehört auch, die Freiheit der Kolleg:innen bezüglich ihrer (befürwortenden oder ablehnenden) Haltungen zu Spiritualität und Religiosität durchgehend zu respektieren.

Diese Grundsätze drücken sich u.a. in folgenden Einzel-Maßnahmen aus:

Mitarbeiter:innen werden zukünftig die Wahl haben, Informationen zu ihrer religiösen oder spirituellen Orientierung in das Personalinformationssystem mit aufnehmen zu lassen. Ziel ist eine bessere Abbildung der religiösen und spirituellen Vielfalt im Unternehmen. In den elektronischen Kalendern des Unternehmens werden interreligiöse Informationen zu Festen und besonderen religiösen Feiertagen der Religionen, die im Unternehmen vertreten sind, integriert, so dass diese bei allen betrieblichen Entscheidungen, auch zur Schicht- und Urlaubsplanung, sichtbar sind.

Analog zu den Sportangeboten für die körperliche Ebene und den Angeboten zu Teambuilding und Work-Life-Balance für die soziale Ebene stellt das Unternehmen für die seelisch-geistige Ebene einen konfessionsübergreifenden Raum der Stille als Rückzugsraum (für jede Art der stillen Zeit, z.B. zum Meditieren oder Beten oder Yoga) zur Verfügung. Nutzer:innen dieses Raums verpflichten sich in besonderem Maße zu einem respektvollen und toleranten Umgang miteinander, so dass jeder und jede sich in diesem Raum willkommen fühlen und die eigene spirituelle oder religiöse Praxis ausüben kann.

Die Personalentwicklung gestaltet die Trainingsmodule zu den Themenfeldern Stereotype, Diskriminierung und Diversität in den Führungskräfte-schulungen (auch) mit Bezug auf das Kriterium Religiosität und Spiritualität. Für Vorgesetzte mit Teams, in denen Mitarbeiter:innen verschiedener Religionen zusammenarbeiten, wird ein Basismodul zu „Weltreligionen und Arbeitswelt“ angeboten.

Es wird darüber hinaus geprüft, um welche Angebote das Betriebliche Gesundheitsmanagement und das Betriebliche Fortbildungsprogramm erweitert werden können, um das seelische Wohlbefinden von Mitarbeitenden sowie ihre Selbstreflexion und Achtsamkeit ebenso wie das körperliche und geistige Wohlbefinden zu stärken.

Die Speise- und Getränkeangebote der Kantine und bei Betriebsfeiern werden in enger Zusammenarbeit mit dem Betriebsrat daraufhin überarbei-

tet, wie die Bedürfnisse verschiedener Mitarbeitendengruppen (nach Religion, Allergien und Essensgewohnheiten) besser abgedeckt werden können.

Die Grundsätze der Urlaubsgewährung sowie die Pausenregelungen werden im Hinblick auf die Feiertags- und Gebetszeitregelungen für die verschiedenen Religionen noch einmal überarbeitet.

Das Unternehmen stellt einen Konfliktlotsen ein. Diese Person wird für Konfliktfälle zwischen Mitarbeiter:innen oder mit Kund:innen als speziell auch in religiösen Fragen weitergebildeter Ansprechpartner:in und Moderator:in zur Verfügung stehen, der bzw. die hilft, Lösungen zu finden, die für alle Konfliktparteien gangbar sind, und den die Führungskräfte zur Beratung bei Zweifelsfragen im eigenen Team hinzuziehen können.

Food for Thought

Stellen Sie sich vor, Sie sind

- a. frisch gewähltes Mitglied des Betriebsrats,
- b. eine muslimische Mitarbeiterin,
- c. Referent im betrieblichen Gesundheitsmanagement, oder
- d. die Produktionsleiterin des Unternehmens mit Zuständigkeit für die Arbeitssicherheit im Unternehmen.

Wie sieht Ihre Stellungnahme zu Peter's Vorschlag in diesen Rollen jeweils aus?

11) Auswahlbibliographie

Sammelbände aktuelleren Datums, die jeweils einen sehr breiten und doch konzentrierten Überblick über den Stand der Forschung und einen guten Überblick zu dort vertretenen Autor:innen vermitteln, sind:

Überblick gewinnen

Yochanan Altmann/Judi Neal/Wolfgang Mayrhofer (Hg.)(2022). Workplace Spirituality. DeGruyter

Edwina Pio/Robert Kilpatrick/Timothy Pratt (Hg.)(2021) Reimagining faith and management. The impact of faith in the workplace. New York, Routledge,

Krishnakumar und Neck (2002) und Houghton et al. (2016)

Diese State-of-the-Art-Artikel geben den Stand der Forschung zum jeweiligen Publikationszeitpunkt pointiert wieder und loten Entwicklungslinien aus.

Vertiefungen

Einige der hier angesprochenen spezielleren Aspekte lassen sich besonders gut in den folgenden Quellen nachlesen:

Case und Gosling (2010), Lips-Wiersma et al. (2009), Tourish und Pinnington (2002) und Tourish und Tourish (2010)

Sie beleuchten besonders die kritischen Perspektiven auf Spiritualität am Arbeitsplatz und sensibilisieren für potentielle Gefahren.

Miller et al. (2018)

Sie geben einen Überblick über verschiedene Skalen für die empirische Forschung zu Spiritualität am Arbeitsplatz und stellen eine Typologie verschiedener Arten von Skalen vor.

Institutionalisierung des Forschungsfeldes

Aktuelle Publikationen zu relevanten Entwicklungen finden sich jeweils im Journal of Management, Spirituality & Religion. Auch im Journal of Business Ethics sind entsprechende Aufsätze enthalten.

Eine große internationale Management-Vereinigung, die Academy of Management (AOM), hat eine «standing interest group» zum Themenfeld Workplace Spirituality. Auf ihren Jahrestagungen gibt es regelmäßig einen lebhaften Vortrags- und Diskussions-Track zum Themenfeld.

Literaturverzeichnis

- Alewell, Dorothea (2022). Spirituality at Work and Human Resource Management. In: Y. Altmann/J. Neal/W. Mayrhofer (Hg.). Workplace Spirituality. DeGruyter, 125–139.
- Alewell, Dorothea/Brinck, Karla Louise/Moll, Tobias (2022). (How) Does Religiousness Impact on Job Satisfaction? Results for Germany. Journal of Management, Spirituality & Religion 19 (1), 21–44. <https://doi.org/10.51327/TKJM6011>.
- Alewell, Dorothea/Moll, Tobias (2017). Spiritualität am Arbeitsplatz Ein Thema auch für die Personalarbeit in Deutschland? [Spirituality in the workplace A topic also for personnel management in Germany?]. In: Heike Surrey/Victor Tiberius (Hg.). Die Zukunft des Personalmanagements. Herausforderungen, Lösungsansätze und Gestaltungsoptionen. Zürich, vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich, 33–46.
- Alewell, Dorothea/Moll, Tobias (2019). Religion, Religiosität und Spiritualität am Arbeitsplatz in deutschen Unternehmen [Religion, Religiosity and Spirituality at Work in German Organizations]. In: Dorothea Alewell/Wenzel Matiaske (Hg.). Standards guter Arbeit. Disziplinäre Positionen und interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden, Nomos, 107–138.

- Alewell, Dorothea/Moll, Tobias (2021a). An Exploratory Study of Spirituality in German Enterprises. *management revue – socio-economic studies* 32 (1), 1–27. <https://doi.org/10.5771/0935-9915-2021-1-1>.
- Alewell, Dorothea/Moll, Tobias (2021b). Employers' strategies on faith at work. In: Edwina Pio/Robert Kilpatrick/Timothy Pratt (Hg.). *Reimagining faith and management. The impact of faith in the workplace*. New York, Routledge, 117–130.
- Alewell, Dorothea/Moll, Tobias/Wiese, Marie-Therese (2023). *Employees' Attitudes and Perceived Employers' Stances towards Spirituality at Work in Germany*. University of Hamburg, under review., 2023.
- Alewell, Dorothea/Rastetter, Daniela (2019). On the (ir)relevance of religion for human resource management and diversity management: A German perspective. *German Journal of Human Resource Management: Zeitschrift für Personalforschung* 34 (1), 9–31. <https://doi.org/10.1177/2397002219882399>.
- Altmann, Y./Neal, J./Mayrhofer, W. (Hg.) (2022). *Workplace Spirituality*. DeGruyter.
- Ashmos, Donde P./Duchon, Dennis (2000). Spirituality at Work. *Journal of Management Inquiry* 9 (2), 134–145. <https://doi.org/10.1177/105649260092008>.
- Benefiel, Margaret/Fry, Louis W./Geigle, David (2014). Spirituality and religion in the workplace: History, theory, and research. *Psychology of Religion and Spirituality* 6 (3), 175–187. <https://doi.org/10.1037/a0036597>.
- Case, Peter/Gosling, Jonathan (2010). The spiritual organization: critical reflections on the instrumentality of workplace spirituality. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 7 (4), 257–282. <https://doi.org/10.1080/14766086.2010.524727>.
- Duchon, Dennis/Plowman, Donde Ashmos (2005). Nurturing the spirit at work: Impact on work unit performance. *The Leadership Quarterly* 16 (5), 807–833. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.07.008>.
- Fry, Louis W. Jody (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly* 14 (6), 693–727. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2003.09.001>.
- Fry, Louis W. Jody (2013). Spiritual Leadership and Faith and Spirituality in the Workplace. In: Judi Neal (Hg.). *Handbook of faith and spirituality in the workplace. Emerging research and practice*. New York, Springer, 697–704.
- Fry, Louis W. Jody/Hannah, Sean T./Noel, Michael/Walumbwa, Fred O. (2014). Retraction notice to “Impact of spiritual leadership on unit performance” [*The Leadership Quarterly* 22 (2011) 259–270]. *The Leadership Quarterly* 25 (5), 1073–1074. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2014.07.005>.
- Fry, Louis W. Jody/Slocum, John W. (2008). Maximizing the Triple Bottom Line through Spiritual Leadership. *Organizational Dynamics* 37 (1), 86–96. <https://doi.org/10.1016/j.orgdyn.2007.11.004>.
- Garcia-Zamor, Jean-Claude (2003). Workplace Spirituality and Organizational Performance. *Public Administration Review* 63 (3), 355–363. <https://doi.org/10.1111/1540-6210.00295>.
- Garg, Naval (2017). Workplace Spirituality and Employee Well-being: An Empirical Exploration. *Journal of Human Values* 23 (2), 129–147. <https://doi.org/10.1177/0971685816689741>.

- Gebert, Diether/Boerner, Sabine/Kearney, Eric/King, James/Zhang, Kai/Song, Lynda Jiwen (2013). Expressing religious identities in the workplace. Analyzing a neglected diversity dimension. *Human Relations* 67 (5), 543–563.
- Giacalone, Robert A./Jurkiewicz, Carole L. (Hg.) (2010). *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*. Routledge.
- Godwin, Jeffrey L./Neck, Christopher P./D'Intino, Robert S. (2015). Self-leadership, spirituality, and entrepreneur performance: a conceptual model. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 13 (1), 64–78. <https://doi.org/10.1080/14766086.2015.1122546>.
- Guillén, Manuel/Ferrero, Ignacio/Hoffman, W. Michael (2015). The Neglected Ethical and Spiritual Motivations in the Workplace. *Journal of Business Ethics* 128 (4), 803–816. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1985-7>.
- Gupta, Manu/Kumar, Vinod/Singh, Mandeep (2014). Creating Satisfied Employees Through Workplace Spirituality: A Study of the Private Insurance Sector in Punjab (India). *Journal of Business Ethics* 122 (1), 79–88. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1756-5>.
- Hassan, Misbah/Bin Nadeem, Ali/Akhter, Asma/Nisar, Tahir (2016). Impact of workplace spirituality on job satisfaction: Mediating effect of trust. *Cogent Business & Management* 3 (1), 1–15. <https://doi.org/10.1080/23311975.2016.1189808>.
- Hill, Peter C./Pargament, K. I./Hood, Ralph W., Jr./McCullough, M. E./Swyers, J. P./Larson, D. B./Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (1), 51–77.
- Houghton, Jeffery D./Neck, Christopher P./Krishnakumar, Sukumarakurup (2016). The what, why, and how of spirituality in the workplace revisited: a 14-year update and extension. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 3 (1), 177–205. <https://doi.org/10.1080/14766086.2016.1185292>.
- Joelle, Maria/Coelho, Arnaldo Matos (2019). The impact of spirituality at work on workers' attitudes and individual performance. *The International Journal of Human Resource Management* 30 (7), 1111–1135. <https://doi.org/10.1080/09585192.2017.1314312>.
- King, James E./Williamson, Ian O. (2005). Workplace Religious Expression, Religiosity and Job Satisfaction: Clarifying a Relationship. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 2 (2), 173–198. <https://doi.org/10.1080/14766080509518579>.
- Krishnakumar, Sukumarakurup/Neck, Christopher P. (2002). The “what”, “why” and “how” of spirituality in the workplace. *Journal of Managerial Psychology* 17 (3), 153–164. <https://doi.org/10.1108/02683940210423060>.
- Liedhegener, Antonius (2024): Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Lips-Wiersma, Marjolein/Lund Dean, Kathy/Fornaciari, Charles J. (2009). Theorizing the Dark Side of the Workplace Spirituality Movement. *Journal of Management Inquiry* 18 (4), 288–300. <https://doi.org/10.1177/1056492609339017>.

- Loo, Mark Kam Loon (2017). Spirituality in the Workplace: Practices, Challenges, and Recommendations. *Journal of Psychology and Theology* 45 (3), 182–204. <https://doi.org/10.1177/009164711704500303>.
- Mensah, Henry Kofi/Asiamah, Nestor/Azinga, Samuel Awuni (2019). The association between nurses' religiousness and job satisfaction. *International Journal of Ethics and Systems* 35 (3), 426–443. <https://doi.org/10.1108/IJOES-04-2018-0061>.
- Miller, David W./Ewest, Timothy (2015). A new framework for analyzing organizational workplace religion and spirituality. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 12 (4), 305–328. <https://doi.org/10.1080/14766086.2015.1054864>.
- Miller, David W./Ewest, Timothy/Neubert, Mitchell J. (2018). Development of The Integration Profile (TIP) Faith and Work Integration Scale. *Journal of Business Ethics* 5 (4), 432–449. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3773-2>.
- Milliman, John/Czaplewski, Andrew J./Ferguson, Jeffery (2003). Workplace spirituality and employee work attitudes. *Journal of Organizational Change Management* 16 (4), 426–447. <https://doi.org/10.1108/09534810310484172>.
- Mitroff, Ian I./Denton, Elizabeth A. (1999). *A spiritual audit of corporate America. A hard look at spirituality, religion, and values in the workplace*. San Francisco, Jossey-Bass Publishers.
- Neal, Judi (Hg.) (2013a). *Handbook of faith and spirituality in the workplace. Emerging research and practice*. New York, Springer.
- Neal, Judy (2013b). Faith and Spirituality in the Workplace: Emerging Research and Practice. In: Judi Neal (Hg.). *Handbook of faith and spirituality in the workplace. Emerging research and practice*. New York, Springer, 3–18.
- Pfaltzgraff-Carlson, Rhonda (2020). Reconceptualizing organizational spirituality: Theological roots for scientific and practical fruits. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 17 (3), 249–269. <https://doi.org/10.1080/14766086.2020.1762712>.
- Pickel, Gert (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche [Sociology of religion: an introduction to central topics]*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- Rathakrishnan, Balan/Singh, Soon Singh Bikar/Yahaya, Azizi/Kamaluddin, Mohammad Rahim/Aziz, Siti Fardaniah Abdul (2021). The Relationship Among Spirituality, Fear, and Mental Health on COVID-19 Among Adults: An Exploratory Research. *Frontiers in psychology* 12, 815332. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.815332>.
- Sen, Heera Elize/Colucci, Laura/Browne, Dillon T. (2021). Keeping the Faith: Religion, Positive Coping, and Mental Health of Caregivers During COVID-19. *Frontiers in psychology* 12, 805019. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.805019>.
- Tourish, Dennis/Pinnington, Ashly (2002). Transformational Leadership, Corporate Cultism and the Spirituality Paradigm: An Unholy Trinity in the Workplace? *Human Relations* 55 (2), 147–172. <https://doi.org/10.1177/0018726702055002181>.
- Tourish, Dennis/Tourish, Naheed (2010). Spirituality at Work, and its Implications for Leadership and Followership: A Post-structuralist Perspective. *Leadership* 6 (2), 207–224. <https://doi.org/10.1177/1742715010363210>.

Ulshöfer, Gotlind (2024): Management und Religion. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).

Religion und Management. Ein transdisziplinäres Gespräch

Dorothea Alewell: Lass' uns zuerst mal auf Gemeinsamkeiten schauen in unserem jeweiligen disziplinären Zugriff auf das Feld „Religion und Management“. Dabei fällt mir besonders auf – in beiden disziplinären Beiträgen geht es einerseits darum, für welche Organisationstypen Religion und Spiritualität relevant sein können – und andererseits darum, welche Ziel- und Entscheidungskriterien im Management relevant sind.

Gotlind Ulshöfer: Ja, ich würde sogar noch einen dritten Aspekt hinzufügen, nämlich über die Entscheidungskriterien hinausgehend stellt sich die Frage, wie die Mitarbeitenden mit ihrer Religiosität bzw. Spiritualität im Unternehmen umgehen können. Was den ersten Aspekt angeht – für welche Organisationstypen Religion für das Management besonders relevant ist, kommen in meiner Perspektive besonders die Unternehmen der Diakonie in den Blick. Hier besteht ja ein sehr offensichtlicher Religionsbezug – und für diese Organisationen kann man auch erwarten, dass religiöse Werte wie Gerechtigkeit eine Rolle als Zielkriterien und Handlungsleitlinien spielen. Schließlich sind sie qua definitionem genau diesen Werten verpflichtet. Gleichzeitig würde ich bei der Einteilung der Unternehmen, die Du vornimmst, noch weiter gehen wollen, denn gerade bei diakonischen Unternehmen wird ja auch das „Produkt“ oder die „Dienstleistung“, die angeboten und vollbracht wird, als religionsbezogen verstanden – zumindest, was die Motivation angeht. Und zugegeben, hier wird es im Speziellen diakoniewissenschaftlich interessant, denn es stellt sich ja immer mehr die Frage, gerade auch angesichts einer multi-religiösen bzw. auch säkularen Belegschaft, wie ein diakonisch-christliches Profil aufrechterhalten werden kann.

Dorothea Alewell: Da haben unsere beiden Disziplinen eine große inhaltliche Gemeinsamkeit im Zugriff – auch in der BWL kommen die Organisationen, die entweder über ihre Eigentümerstruktur oder über ihre Produkte

* Universität Hamburg

** Evangelische Hochschule Darmstadt / Universität Tübingen

und Dienstleistungen oder über beide Ebenen einen expliziten religiösen Bezug haben, weit vorne ins Blickfeld.

Gotlind Ulshöfer: Diesen Punkt finde ich auch sehr interessant, denn für mich stellt sich aus theologischer Perspektive auch die Frage, um welche Form von Religiosität bzw. Spiritualität es sich hier handelt – aber das ist auch eine Forschungsfrage, die noch weiterentwickelt werden könnte, gerade auch unter interreligiöser Perspektive.

Dorothea Alewell: Besonders interessant finde ich aber auch die Frage, ob Organisationen, für die beides gerade nicht gilt – also klassische for-profit geführte Unternehmen mit „allgemeinen“ Produkten und Dienstleistungen – ob wir auch da systematische Zusammenhänge finden zwischen Religion und Management. Dieses Feld ist so etwas wie der Härtestest für unser Thema, und in diesem Sinne besonders interessant. Deswegen habe ich mich darauf konzentriert in meinem Beitrag. Aber die anderen drei Felder sind, auch wenn sie etwas offensichtlichere Bezüge zu unserem Thema haben, natürlich auch relevant aus meiner Perspektive – und vielleicht ja auch gerade die Basis für gemeinsame Forschung.

Gotlind Ulshöfer: Nach der gemeinsamen Forschung lass uns am Schluss dieses Beitrags schauen. Beim zweiten gemeinsamen Themenfeld, den Ziel- und Entscheidungskriterien, ist es für mich auch relevant zu untersuchen, welches Managementverständnis zugrunde liegt. Dies machst Du ja auch in Deinem Beitrag deutlich.

Dorothea Alewell: Ich zeige zunächst auf, dass man in meinem Fach lange Zeit – und häufig bis heute noch – von einem dominanten Zielkriterium einer Organisation und ihres Managements ausging bzw. ausgeht. Laut dem Shareholder-Value-Ansatz besteht dieses Zielkriterium in der Maximierung des Shareholder Value, also der Maximierung der finanziellen Rendite auf das eingesetzte Kapital.

Gotlind Ulshöfer: Genau – und ich frage in der Perspektive der Theologie und Ethik in einer doppelten Richtung nach, einerseits, ob und unter welchen Bedingungen Manager:innen bereit sind, Gemeinwohlinteressen und Gerechtigkeit zur Leitlinie ihrer Entscheidungen zu machen. Dabei kommt also eine aus Sicht der Theologie normative Erweiterung der Zielkriterien auch weit über den Shareholder-Value hinaus in den Blick. Und andererseits geht es aus theologischer Perspektive auf einer anderen Ebene auch darum, kritisch zu hinterfragen, was für gesellschaftliche Auswirkungen und welche inhaltlichen Prämissen wie Menschenbilder etc. in diesen Ansätzen stecken und welche Alternativen es hier geben könnte.

Dorothea Alewell: Diese Frage nach der Erweiterung der Zielkriterien über das rein ökonomische Zielkriterium des Shareholder Value hinaus ist auch der modernen Betriebswirtschaftslehre heute nicht mehr fremd. Sie wird im sog. Stakeholder-Ansatz behandelt, indem dort gefragt wird, welche Stakeholder (oder Anspruchsgruppen) berechnigte Anliegen an die Organisation bzw. das Unternehmen haben, und diese Ansprüche auch artikulieren und ggf. durchsetzen (können).

Gotlind Ulshöfer: Ja, und wenn man eine theologische Perspektive damit kompatibel machen möchte, dann kann man nicht nur fragen, welche Stakeholder es denn geben könnte und welche Ansprüche diese ggf. formulieren möchten, sondern im Sinne von gesellschaftlicher Verantwortung geht es auch darum, welche dieser Ansprüche dann von den Unternehmen berücksichtigt werden und warum und welche gesellschaftlichen Auswirkungen diese Entscheidungen implizieren.

Dorothea Alewell: Da stimme ich Dir zu – die Frage nach der Durchsetzungsfähigkeit und tatsächlichen Durchsetzung der verschiedenen Ansprüche halte ich auch für sehr wichtig. In einer modernen, auch empirisch arbeitenden Betriebswirtschaftslehre, die eine sozialwissenschaftliche geprägte Haltung zur Forschung hat, stellt man diesbezüglich z.B. folgende Fragen:

Erstens, welche Stakeholder-Gruppen sind aus der Perspektive der jeweiligen Organisation relevant? Hierzu gehören wohl in jeden Fall solche Stakeholder-Gruppen, ohne deren Beiträge die Organisation nicht überleben kann, z.B. Arbeitnehmer:innen, Kund:innen und Lieferant:innen. Aber auch andere Gruppen können relevant für die Organisation werden, z.B. Umweltgruppen, politische Akteure oder die gesellschaftliche Öffentlichkeit.

Zweitens, warum sind diese Gruppen aus Sicht der Organisation relevant? Die Relevanz der Stakeholder-Gruppen aus der Perspektive der Organisation hängt auch davon ab, ob sie ein Einflusspotential aufweisen, mit denen sie ihre Interessen und Ansprüche auch durchsetzen können. Leisten sie z.B. essentielle Beiträge zur Organisation und könnten diese auch verweigern? Oder haben sie andere Ressourcen zur Verfügung, mit denen sie Druck auf das Unternehmen ausüben können, z.B. eine Meinungsführerschaft in der Öffentlichkeit – und damit die Macht, zu einem Boykott von Produkten oder Dienstleistungen des Unternehmens aufzurufen?

Und drittens kann man auch in umgekehrter Richtung fragen, wie man die Relevanz von Stakeholdergruppen für Unternehmen erhöhen könnte,

eine Frage, die sofort in den Fokus kommt, wenn man sich etwa mit dem Management von NGOs beschäftigt.

Gotlind Ulshöfer: Ja, so treffen wir uns, glaube ich, bei der Frage, welche Rolle Unternehmen in der Gesellschaft spielen – und wie hier dann Religion zu verorten ist. Gleichzeitig zeigen sich hier, zumindest wenn man sich die unterschiedlichen Perspektiven der Analyse und Analyseebenen anschaut, durchaus auch die Unterschiede zwischen den Disziplinen. Wie ich in meinem Artikel aufzuzeigen versuche, geht es dann in der Theologie schnell darum, grundsätzliche Überlegungen hinsichtlich der wirtschaftspolitischen Ebene zu stellen, oder eben auch unternehmerisches Handeln – von dem man annimmt, dass es sehr Stakeholder-lastig ist – aufgrund dieser Orientierung zu kritisieren. Und hervorzuheben, dass Wirtschaft ja „lebensdienlich“ sein sollte – und auch Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem aus theologischer Perspektive zu diskutieren.

Dorothea Alewell: Ich bin da weniger normativ unterwegs, sondern untersuche vor allen Dingen, ob, wie, und warum bzw. unter welchen Bedingungen Religion im Unternehmen überhaupt als Thema vorkommt – und wie Menschen im Unternehmen in allen ihren verschiedenen Rollen damit umgehen.

Gotlind Ulshöfer: Und eine theologische Perspektive nimmt noch weitere Blickwinkel ein, weil sie zunächst auch hermeneutisch hinterfragt, von welchem Religionsverständnis beispielsweise hier die Rede ist, und außerdem auch genauer die normativen Dimensionen von Religion in diesen Kontexten in den Blick nimmt und damit auch ethische Fragen herausstellt.

Dorothea Alewell: Lass uns das doch mal genauer beim Thema „Stakeholder“/„Shareholder“ anschauen. Aus dem Stakeholder-Ansatz kann eine deskriptive oder hypothesenbildende Perspektive folgen, die sinngemäß sagt – das Management einer Organisation wird nur auf die Stakeholder-Gruppen antworten bzw. wird sich nur den Gruppen gegenüber verantworten, die ihre Interessen kennen und artikulieren – und diese dann auch mit den entsprechenden Droh-, Druck- bzw. Einflusspotentialen dahinter vortragen (können). Ansonsten bestehen nämlich keine Anreize für das Unternehmen, den Ansprüchen einer Gruppe nachzugeben, wenn die Befriedigung dieser Ansprüche mit Kosten oder Aufwand verbunden sind.

Aus der Perspektive der Gesamtgesellschaft – und nicht nur des einen Akteurs, des Unternehmens, können aber natürlich ganz andere Relevanzkriterien gelten. Was sagen die Ethik und die Theologie zu diesen Aspekten?

Gotlind Ulshöfer: Je nachdem, welcher Ansatz in der Theologie oder Ethik gewählt wird, fallen hier die Antworten unterschiedlich aus. Wenn man beispielsweise von einem «prosperity-gospel»-Ansatz ausgehen würde, wäre sogar eine «Shareholder-Orientierung» an einer rein ökonomischen Zielorientierung und damit verbunden einer Profitmaximierung für die Eigentümer:innen ausreichend. Ich vertrete jedoch eine Ethik, die hier nach Verantwortung fragt – wem gegenüber muss sich das Management einer Organisation ver“antwort“en und welche Verantwortungsbezüge gibt es insgesamt bei den verschiedenen Akteur:innen? Und obwohl der Verantwortungsbegriff in komplexen Organisationen wie Unternehmen ja schwierig anzuwenden sein kann, weil viele Entscheidungen eher kollektive Verantwortungen umfassen, denke ich, dass der Begriff trotzdem eine gute Möglichkeit ist, hier nach so etwas wie moralischen Verhältnisbestimmungen zu fragen. Und dann kann eben nicht nur nach der Rolle der Stakeholder und ihrer religiösen Motivationen oder Verhaltensweisen gefragt werden, sondern nochmals grundsätzlicher, inwiefern auch beim Stakeholder-Ansatz für wirtschaftliches Handeln ethische Defizite entstehen können bzw. inwiefern tatsächlich Unternehmen entsprechende Rollen in der Gesellschaft spielen können oder ob es nicht – gerade unter Verantwortungsgesichtspunkten – auch andere Vorstellungen von Wirtschaften braucht. Es geht dann auch um grundsätzlichere, wirtschaftspolitischere Fragen.

Dorothea Alewell: In der Perspektive des Stakeholder-Ansatzes und auch in der Perspektive einer empirisch arbeitenden Sozialwissenschaft würde ich hier weniger abstrakt und grundsätzlich, sondern mehr empirisch geleitet fragen. Also nicht danach, ob es grundsätzlich andere Vorstellungen vom Wirtschaften geben kann (das würde ich immer bejahen). Sondern ich frage, ob, und von wem bzw. in welcher Rolle, und warum bestimmte Vorstellungen vom Wirtschaften aufgegriffen werden: Was motiviert eine Managerin, ihre Vorstellung vom Wirtschaften zu verändern? Was überzeugt den Manager, moralische Überlegungen in sein bisher rein wirtschaftliches Kalkül einzubauen? Da mag es ganz verschiedene Kanäle geben – vielleicht ist es das Einflusspotential einer NGO-Stakeholder-Gruppe, die sonst zum Boykott des Unternehmens aufruft, vielleicht sind es die Werte der Eigentümer-Familie, von denen ich ganz neue Perspektiven lerne, vielleicht sind es die Kunden, die sonst eine Abstimmung mit den Füßen machen und zur Konkurrenz wechseln, vielleicht ist es das Gespräch in meiner eigenen Familie, bei der ich von der jungen Generation neue Sichtweisen lerne.

Neue Sichtweisen lernen – das ist für mich das Stichwort, jetzt abschließend nach gemeinsamen Forschungsperspektiven zu fragen.

Gotlind Ulshöfer: Und diese neuen Sichtweisen können sich auch aus interdisziplinärem Austausch ergeben – also ich habe bei unserem Austausch schon wieder einiges dazu gelernt und neue Ideen bekommen. Genau, lass uns zum Abschluss mal darauf schauen: Worauf können gemeinsame Forschungsideen oder Forschungsprojekte aufbauen?

Dorothea Alewell: Mir fallen verschiedene Ansatzpunkte ein: Wir hatten oben kurz über die unterschiedlichen Organisationstypen und über die Zielkriterien gesprochen. Man könnte untersuchen, ob sich zwischen Organisationen mit und ohne Religionsbezug über die Eigentümer:innen, über die Produkte/Dienstleistungen oder ohne diesen expliziten Bezug, Unterschiede im „ethischen“ Gehalt von Management-Entscheidungen ergeben. Es stellt sich nämlich die Frage, ob diese Entscheidungen eher von den Zuliefer- und Absatzmärkten der Organisationen her determiniert werden oder von ihrer inneren Struktur und ihren Zielkriterien. Und da könnte man auch weiterfragen, ob diese Organisationstypen auch nach bestimmten Merkmalen unterschiedliche Menschen ins Management berufen – z.B. Menschen mit stärkerer ökonomischer oder theologischer oder ethischer Ausrichtung, unterschiedlichen politischen Orientierungen oder unterschiedlichen Erfahrungshintergründen.

Gotlind Ulshöfer: Insbesondere der Vergleich zwischen dem For-profit-Bereich und Non-profit-Bereich und im speziellen auch den diakonischen Unternehmen kann hier spannend sind. Außerdem stellt sich für mich hier auch noch die Frage, wie Werte etc. im Unternehmen „umgesetzt“ werden können – und hier ließe sich an Forschung aus dem „business ethics“ Bereich anknüpfen.

Dorothea Alewell: Auch die Frage, welche Stakeholdergruppen für relevant gehalten werden, und ob diese Relevanzeinschätzung eher allgemeinen ethischen Kriterien oder dem Drohpotential der Stakeholdergruppe folgt, ließe sich spannend untersuchen. Schließlich würde mich auch sehr interessieren, ob es Unterschiede in den religionsbezogenen Arbeitgeber:innenhaltungen zwischen diesen Organisationstypen gibt – und falls ja, ob und welche dieser Unterschiede auch von den Arbeitnehmer:innen wahrgenommen werden. Und da anknüpfend könnte man auch weiter untersuchen, ob diese Unterschiede für die Arbeitnehmer:innen eigentlich relevant sind in dem Sinne, dass sie genau dort arbeiten, weil sie einen

Arbeitgeber mit religiöser Prägung gesucht haben – oder ob das für ihre Wahlentscheidungen am Arbeitsmarkt gar keine Rolle spielt.

Gotlind Ulshöfer: Bezüglich der letzten Frage gibt es schon einige Untersuchungen für diakonische Einrichtungen und Unternehmen, die diesbezüglich genau auf gezielte Wahlentscheidungen für einen christlichen Arbeitgeber hinweisen.

Dorothea Alewell: Zweitens klingt ja in meinem Beitrag mehrfach an, dass individuelle spirituelle oder religiöse Überzeugungen möglicherweise auch Rückwirkungen darauf haben können, wie eine Person Führungs- oder Managemententscheidungen trifft. Die Frage einmal näher zu untersuchen, welche individuellen ethischen oder religionsbezogenen Merkmalsunterschiede auch mit Unterschieden im tatsächlichen Führungsverhalten einhergeht, fände ich sehr spannend. Meine Vermutung wäre allerdings – die Unterschiede sind sehr viel kleiner als man vielleicht manchmal vermutet.

Gotlind Ulshöfer: Oh ja, das fände ich auch sehr interessant, gerade auch, weil ich ja ethische Perspektiven als eine mögliche „Brücke“ zwischen Management und Religion sehe. Gleichzeitig würde mich auch die Entwicklung eines Forschungsdesign dazu interessieren, wie die verschiedenen Überzeugungen mit Verhalten korreliert werden können.

Ich fände auch eine Untersuchung im Blick auf Motivation und Zielkriterien wirtschaftlichen Handelns und deren religiöser Verankerung, die dezidiert verschiedene Religionen in den Blick nimmt und diese mit theologischen Grundlegungen und Begründungen von wirtschaftlichem Verhalten bzw. Entscheidungen im Wirtschaftsbereich verbindet, interessant – und dies vielleicht auch noch getrennt nach unterschiedlichen Branchen, denn gerade im Finanzbereich zeigen sich ja schon mit „Islamic banking“ muslimischerseits und entsprechender jüdischer Halacha und christlich motiviertem „ethischen Investment“ schon auf einer theoretischen Ebene einerseits Unterschiede, andererseits Gemeinsamkeiten. Diese könnte man dann mit den von Dir genannten empirischen Analysen in Beziehung setzen.

Dorothea Alewell: Dann lass uns an die Arbeit gehen. Nicht lang schnacken – Projekt anpacken..... Ich freue mich darauf.

Digitalisierung und Religion

Digitale Religion und Digitale Theologie – Intra-, inter- und transdisziplinäre Perspektiven

Abstract

In den letzten rund 25 Jahren hat sich im Zusammenhang digitaler Entwicklungen ein breites Forschungsfeld unter dem Label „Digital Religion“ entwickelt. Dies hat seinen Ausgang insbesondere im angelsächsischen und skandinavischen Kontext genommen und wurde vornehmlich aus den disziplinären Perspektiven von Medien-, Medienkultur- und Kommunikationswissenschaft, Ethnologie und Religious Studies entfaltet. In der Rückschau auf die Forschungsentwicklung im Feld werden vier Forschungswellen identifiziert, die allerdings nicht einfach aufeinander folgen, sondern in vielfältiger Weise miteinander verknüpft sind und sich sowohl thematisch wie methodisch stark überschneiden.

Seit einigen Jahren zeigt sich ein verstärktes interdisziplinäres Forschungsinteresse über die genannten Disziplinen hinaus, so in Theologie, Politikwissenschaft, Recht, Soziologie und Psychologie, aber auch Neurowissenschaft und Informatik, so dass gegenwärtig von einer fünften Forschungswelle die Rede ist. Diese dürfte sich dadurch auszeichnen, dass insbesondere angesichts der Entwicklungen von Künstlicher Intelligenz, Post- und Transhumanismus noch stärker hermeneutische und ethische Fragen ins Zentrum rücken und sich eine weiter verstärkte Zusammenarbeit der unterschiedlichen Disziplinen bereits zeigt.

Die Forschungsdynamiken im Blick auf die Theologie werden daran deutlich, dass sich aktuell verschiedene Disziplinen der Theologie (Systematische Theologie, Theologische Ethik, Praktische Theologie, Christliche Publizistik) an der Erforschung und Deutung digitaler religiöser Praxis beteiligen und erkennbar inzwischen stark gemeinsam forschen.

Zu dieser intradisziplinären Entwicklung kommt, dass diese Disziplinen, sowie ohnehin schon seit längerem die Bibelwissenschaften und die Kirchengeschichte in Hinblick auf die Erschließung unterschiedlichster Quellentexte auf die Methoden der Digital Humanities zurückgreifen und disziplinüberschreitend zusammenarbeiten. Inzwischen ist sogar von einer „Computational Theology“ die Rede, wobei sich deren Profilentwicklung einstweilen noch im Anfangsstadium befindet. Darüber hinaus existieren inzwischen eine Reihe von nationalen und internationalen Forschungsverbänden, in denen theologische und nichttheologische Disziplinen miteinander kollaborieren.

Auszugehen ist folglich für die Charakterisierung einer Digitalen Theologie als einer stetig wachsenden Forschungsdisziplin sowohl von theologisch-intradisziplinären wie von, über die Theologie hinausgehenden, kooperativ-interdisziplinären Elementen. Im vorliegenden Beitrag wird von der Darstellung des Forschungsfeldes insgesamt aus erörtert, worin für eine „Digitale Theologie“ die Herausforderungen und Chancen für eine eigenständige, intra- und interdisziplinäre sowie transdisziplinäre Zusammenarbeit im Feld „Digitalisierung und Religion“ bzw. noch weitreichender in der Analyse und Deutung von religiöser Praxis in einer Kultur der Digitalität liegen.

* Universität Zürich

1) Einleitung

In den letzten rund 25 Jahren hat sich im Zusammenhang digitaler Entwicklungen ein breites Forschungsfeld unter dem Label „Digital Religion“ entwickelt. Die Dynamik in diesem Forschungsfeld ist zum ersten auf die technologischen Fortschritte insbesondere seit den späten 1990er Jahren zurückzuführen. Man kann tatsächlich je nach technologischer Innovation recht genau identifizieren, wann und wie sich diese jeweils in den religionsbezogenen Praktiken selbst abgebildet hat.

Zum zweiten haben diese Forschungen von Beginn an intensiv auf die medien- und mediatisierungstheoretischen Erkenntnisse im Bereich von Religion Bezug genommen, die ihrerseits seit den frühen 2000er Jahren ebenfalls deutlich angestiegen sind (Merle/Nord 2022). Dahinter liegen seinerseits Entwicklungen im Bereich von Medien- und Medienkulturtheorie, die sich im Zusammenhang der Entstehung audiovisueller Kommunikationsmedien und insbesondere des Fernsehens schon lange damit beschäftigen, wie dadurch religiöse Praxen nicht nur beeinflusst werden, sondern wie das Verständnis von Religion sich auch in seiner inhaltlichen Ausrichtung und medialen Inszenierung anders als bisher und gegebenenfalls sogar ganz neu konstituiert.

Zum dritten sind diese Forschungsentwicklungen maßgeblich durch konkrete akademische Institutionalisierungsprozesse befördert worden. Ein wesentlicher Ort internationaler Forschung und Vernetzung ist in diesem Zusammenhang die International Society for Media, Religion and Culture (ISMRC; www.ismrc.org). Diese wurde 2010 aus einer Reihe von Konferenzen über das Zusammenspiel von Medien, Religion und Kultur heraus gegründet, die ihrerseits seit 1994 stattgefunden hatten. Die ISMRC stellt inzwischen eine internationale Forschungsgemeinschaft von Wissenschaftlern mit einer Vielzahl disziplinärer und religiöser Hintergründe dar, die sich mit Themen wie Religionsjournalismus, Religion, Populärkultur und Unterhaltung sowie eben verstärkt mit Fragen digitaler Religion und inzwischen ebenso digitaler Theologie befassen.

Diese Vitalität wird manifest in dem seit 2012 erscheinenden, bewusst interdisziplinär ausgerichteten *Journal of Religion, Media and Digital Culture* sowie in den regionalen Netzwerken des ISMRC. Zu nennen ist im Zusammenhang wichtiger Periodika im Feld das seit 2010 digital erschienene und 2020 eingestellte Magazin „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet“ (<https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/religions>). Als bedeutende Kommunikationsplattform ist außerdem zu erwähnen die seit 2010 ebenfalls digital erscheinende Zeitschrift für Explorative Theo-

logie „Cursor“ (<https://heiuip.uni-heidelberg.de/journals/cursor/issue/archive>). Aktuell liegen verschiedene umfassende Zwischenbilanzen zur Entwicklung des Forschungsfeldes vor (Campbell/Tsuria, 2022; Campbell/Cheong, 2022), in denen zudem die Entwicklungslinien digitaler Praxis in unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften weit über die christliche Praxis hinaus beschrieben werden.

Im Lauf der vergangenen Jahre sind darüber hinaus eine Reihe von Forschungsinitiativen und Einzelprojekten entstanden, die intensiv an den aktuellen Entwicklungen arbeiten, so etwa das Centre for Multidisciplinary Research on Religion and Society, Uppsala (www.crs.uu.se), das Centre for Religious Studies in Bochum (www.ceres.rub.de), das Zentrum für Medien-, Kommunikations- und Informationsforschung (ZeMKI) der Universität Bremen ([www. https://www.uni-bremen.de/zemki](http://www.https://www.uni-bremen.de/zemki)) oder der Universitäre Forschungsschwerpunkt „Digital Religion(s). Communication, Interaction and Transformation in the Digital Society“ an der Universität Zürich (www.digitalreligions.uzh.ch). Dazu kommen inzwischen eine Vielzahl von kleineren internationalen Forschungsverbänden im Feld, so etwa das Projekt „Recov-19“ (www.uni-bremen.de/zemki/forschung/aktuelle-forschungsprojekte/recov19-the-changing-role-of-religion-in-societies-emerging-from-covid-19) das Projekt „ReCoVira“ (Religious Communities in the Virtual Age) (<https://chanse.org/recovira/>) oder das Projekt „REDiCON: Religion – Digitalität – Konfessionalität“, das unter Berücksichtigung Plattform-spezifischer Affordanzen die Akte christlicher YouTube-User:innen und ihrer Rezipient:innen im Zusammenhang von Produktions- und Rezeptionsprozessen sowie der Videos selber untersucht und aus theologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive interpretiert und seine Arbeit im Winter 2023/2024 aufnimmt. Eine ganze Reihe von jüngst geförderten Forschungsprojekten sind im Bereich sowohl der katholischen wie der evangelischen Religionspädagogik zu verzeichnen, so in Dresden, Würzburg, Bochum, Bamberg, Erlangen-Nürnberg und Siegen. Dies hat nicht zuletzt mit den, in der Folge von Corona, politisch initiierten und im großen Stil finanzierten digitalen Bildungsoffensiven auf Bundes- und Länderebene zu tun.

Nachdem über lange Zeit hinweg der Theologie in solchen Forschungsverbänden, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle zukam, zeigt sich dies in den meisten der oben aufgeführten Institutionalisierungen und Projekten nun deutlich anders. Man gewinnt auch den Eindruck, dass die Forschungsprojekte in diesem Bereich gegenwärtig stärker als zuvor gefördert werden. Man kann sogar vermuten, dass aufgrund der nach wie vor recht starken Stellung der Theologischen Fakultäten im deutschsprachigen

Kontext eine Ausweitung des Feldes hin zu einer Digitalen Theologie nicht zufällig stark vom deutschsprachigen Raum ausgegangen ist.

Für die Institutionalisierung und – hoffentlich nachhaltige – Etablierung dieses Feldes sind aus jüngster Zeit verschiedene Dinge höchst relevant: Zum ersten hat sich bereits vor mehreren Jahren in Durham ein Masterstudiengang „Digital Theology“ entwickelt (jetzt am Spurgeon’s College, London: www.spurgeons.ac.uk/ma-in-digital-theology), zum zweiten wurde ein inzwischen weit reichendes „Global Network for Digital Theology“ mit jährlichen Konferenzen und Publikationsaktivitäten gegründet, das sich zum Ziel gesetzt hat, diejenigen miteinander zu verbinden, die sich mit „research and reflection on the interaction and expression of theologies within digital cultures, media, and technology“ (www.gonedigital.media) befassen. Zum dritten ist inzwischen offiziell die erste Professur für Digitale Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg eingerichtet und besetzt, was der Forschung, Lehre und Vernetzung in diesem Bereich fraglos eine erhebliche weitere Intensivierung verleihen wird (offiziell lautet die Nomenklatur: Lehrstuhl Medienkommunikation, Medienethik und Digitale Theologie (MMDT; www.theologie.fau.de/person/prof-dr-florian-hoehne/).

In publizistischer Hinsicht entstehen gegenwärtig verschiedene Handbücher, die sowohl die bisherigen Entwicklungen zwischenbilanzieren, grundlegende Einsichten präsentieren sowie die zukünftigen Herausforderungen insbesondere für die weitere inhaltliche Profilierung und methodische Arbeit identifizieren; zu nennen sind das „Oxford Handbook for Digital Theology“, das „Handbuch für Computational Theology“, das Handbuch „Praktische Theologie in der Digitalität“ sowie die kollaborative Überblickspublikation „Ekklesiologie einer hybriden Kirche“.

Die genannten Forschungs- und Publikationsprojekte befassen sich in je unterschiedlicher, aber wiederum in internationaler und interdisziplinärer Ausrichtung nicht zuletzt mit den Folgen der durch die Corona-Pandemie deutlich verstärkten verursachten digitalen Kommunikationspraxis unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, wenn auch mit einem gewissen Schwerpunkt auf christlichen Gemeinschaftsbildungen und christlich-theologischen Interpretationsperspektiven.

Durch diese institutionellen Gründungen zeigt sich über die anfänglich stark religionswissenschaftlich und medientheoretisch ausgerichtete Forschung ein verstärktes interdisziplinäres Forschungsinteresse über die bisher involvierten Disziplinen hinaus. Sehr deutlich hat sich in jüngster Zeit auch die Theologie in dieses Feld hineinbegeben. An den im Folgenden kurz skizzierten Forschungsentwicklungen von Digital Religion partizipier-

te die Theologie mit gleichsam zeitlicher Verzögerung, aber dann doch in unterschiedlicher und spezifisch prägnanter Weise, worauf in der folgenden Darstellung jeweils eingegangen wird.

2) Jüngere Forschungsgeschichte, Forschungslinien und zentrale Begriffe: „Digital Religion followed by Digital Theology“ – wachsende Verbindungen zwischen den Disziplinen

Fast schon klassisch werden im Bereich der Digital Religion-Forschung vier Forschungswellen unterschieden, die ihrerseits die jeweiligen digitalen Entwicklungen seit etwa Mitte der 1990er Jahre abbilden. Dieses „Bild“ ist keineswegs im Sinn einer chronologischen Ablösung, sondern der komplexer und interdisziplinärer werdenden Analysen zu verstehen. Es legt sich aufgrund der komplexen Verflochtenheit der unterschiedlichen Forschungszugänge sogar nahe, eher von einer Art gestufter Entwicklung als von sich einander ablösenden Wellen zu sprechen:

Im Sinn einer ersten Forschungswelle wurde untersucht, wie sich digitale Praktiken in der Anfangszeit des Netzes primär im Modus von „one to many“-Kommunikationsstrukturen manifestierten und dabei analysiert wurde, dass religiöse Inhalte durch die neuen medialen Möglichkeiten in mehr oder weniger unveränderter Weise vermittelt wurde: Religion ging online, ohne aber ihre bis dahin gepflegte Verkündigungslogik grundsätzlich zu ändern.

Mit der Ausweitung technischer Möglichkeiten und der Etablierung von sozialen Plattformen und Netzwerken seit Anfang der 2000er Jahre haben sich – so die Einsichten der zweiten Forschungswelle – Kommunikationsformen und -strukturen im Modus von „many to many“-Formen entwickelt. Die religiöse Angebotspraxis wurde nicht mehr nur durch die klassischen religiösen Autoritäten bestimmt, sondern erhielt gemäß der Logik digitaler Kommunikation und Reichweitenerweiterung eigene digitale Ausdrucksformen religiöser Überzeugungen und Manifestationen einer „Online-Religion“.

Im Zusammenhang einer dritten Forschungswelle wurden seit etwa Anfang der 2010er Jahre insbesondere solche Kommunikationspraktiken untersucht, die sich stark durch die Verbindung von Online- und Offlineformen auszeichneten. In solchen Online-Offline-Hybriden, so die Beobachtung und Interpretation, spiegelt sich wider, dass die digitale Praxis nicht mehr neben, sondern mitten in der alltäglichen Lebensführung angesiedelt ist. Die technisch spätestens durch die allumfassenden Möglichkeiten des

Smartphones gegebene Dauerverfügbarkeit „24/7“ erlaubt es auch für den Bereich der Religion von einer Onlife-Kultur (Floridi, 2015) zu sprechen.

Infolgedessen kommen die klassischen Beschreibungen von Religion im Blick auf Prozesse der Gemeinschaftsbildung, hinsichtlich der etablierten Leitungs- und Deutungsverantwortlichkeiten sowie der religiösen Sozialisations- und Prägekräfte – und damit ebenfalls massive Folgewirkungen für die kirchliche Praxis auf den Prüfstand (Campbell, 2012; 2020; 2022). Die Bezeichnung „Digital Religion“, die seit dieser Zeit prominent Verwendung findet, sollte folglich zum einen diese Verbindungen und wechselseitige Beeinflussungen digitaler und nicht-digitaler Weltwahrnehmung kennzeichnen, zum anderen diese Forschungsrichtung insgesamt.

Die vierte Forschungswelle stellt keinen weiteren, ganz neuen Zugang zu Phänomenen religiöser Praxis dar, sondern zeichnet sich durch eine intensiver werdende hermeneutische und methodische Arbeit an der Erforschung dieser Phänomene sowie durch die interdisziplinäre Vernetzung aus und wendet sich noch stärker der Frage zu, wie die Rahmenbedingungen einer postdigitalen Kultur überhaupt die religiöse Praxis in ihren analogen, digitalen und hybriden Gestaltungsformen prägt (Jörissen/Schröder/Carnap, 2020).

Im Blick auf den deutschsprachigen Kontext lassen sich die genannten vier Wellen – wenn auch mit gewissen zeitlichen Verschiebungen – ebenfalls identifizieren:

Seit Mitte der 1990er Jahre wurde im Sinn von „Religion Online“ die Frage diskutiert, ob eine Beteiligung von Kirche an Online-Projekten sinnvoll und ethisch verantwortbar ist (zwischenbilanzierend Nord, 2014), etwa im Bereich von Online-Seelsorge, oder aufgrund des Aufbaus von ersten virtuellen Friedhöfen. Die Frage nach virtuellen Realitäten als potenziellen Orten religiöser Erfahrung wurde theologisch allerdings nur punktuell behandelt.

Im Zusammenhang einer zweiten Welle zeigt sich eine stärker werdende Erforschung von „Online-Religion“, insbesondere am Beispiel von Gottesdienst-Räumen, etwa virtuellen Kirchen, aber auch individuell online gelebter Religion und ihrer Bedeutung für die Frage nach religiöser Identität und Authentizität (Böhm, 2005; Böntert, 2005; Haese, 2006; Costanza/Ernst, 2012; Klie/Nord, 2016; Radde-Antweiler, 2018).

Am Ende des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrtausends rückte innerhalb der deutschsprachigen Praktischen Theologie die Frage nach der Verhältnisbestimmung von digitalisierten Kulturen zu religiösen Kulturen und der individuellen Glaubenspraxis in den Fokus der Erforschung (Nord, 2008). Diese Entwicklung, die durchaus als Beispiel von „Digitale Religi-

on“-Forschung angesehen werden kann, erkundete dabei auch den wechselseitigen Einfluss von Online-offline-Praktiken, etwa im Zusammenhang von Kasualgottesdiensten (z.B. zur Trauung Nord, 2017). Außerdem wurde die für die Sozialität von Religion wichtige Frage nach Netz-Communities als neuen religiösen Vergemeinschaftungsformen (Nord, 2019) sowie nach Autorität aufgeworfen (Ernst, 2015; Gojny, 2016; Nord/Schlag, 2021).

Insbesondere für diese praktisch-theologischen Zugänge lässt sich feststellen, dass die grundlegend hermeneutisch-theologischen Fragen im Lauf der Zeit immer stärker mit in den Fokus gekommen sind. Mit anderen Worten: Eine intensivere systematisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grundlagen, Herausforderungen und Folgerungen digitaler christlicher Praxis ist nicht zuerst von dogmatisch- oder ethisch-theologischen Überlegungen ausgegangen, sondern ist recht eindeutig im Kontext praktisch-theologischer Reflexionen anzusiedeln!

Dabei lässt sich die oben kurz skizzierte vierte Forschungswelle ebenfalls für den deutschsprachigen Kontext nachzeichnen: Eine Fokussierung der Forschung weg von institutionen- und medienzentrierten Zugängen hin zu solchen, die die mediale Kommunikation von sich religiös verstehenden Akteurinnen und Akteuren ins Zentrum setzen, vollzieht die durch die digitalen Technologien forcierte Dynamik zu sozialer Interaktion im Sinn einer Kultur der Digitalität nach.

Eine fünfte Forschungswelle, die verschiedentlich bereits „ausgerufen wird“, soll zum einen insbesondere die hermeneutischen und interdisziplinären Forschungsperspektiven erweitern, zum anderen die Einsichten und methodischen Zugänge der bisherigen Forschungswellen prüfen, erweitern und intensivieren. Damit kommt dann tatsächlich stärker als bisher die Dimension digitaler Theologie mit in den Blick der bisherigen Forschungsrichtung und es wird deutlich, dass bisher doch für das nähere Verständnis dieser Praxis selbst ein geradezu blinder Fleck zu konstatieren war.

Denn bei all diesen internationalen wie deutschsprachigen Entwicklungen war von einer „Digitalen Theologie“ im engeren Sinn lange Zeit nicht die Rede. Der Begriff selbst findet sich dann intensiver in den letzten rund fünf Jahren, wesentlich angestoßen durch Überlegungen zum Zusammenhang von theologischen Grundsatzfragen, etwa im Bereich der durch die Pandemie ausgelösten Gottesdienst-, Abendmahls-, und Amtsfrage, aber auch weitergehend und wiederum durch die technologischen Entwicklungen mitbedingten Dynamiken post- und transhumanistischer Debatten, die theologische Fragen nach Menschen- und Gottesbild ebenso aufwerfen, wie Aspekte der individuell und gesellschaftlich relevanten christlichen Verantwortung in der Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen.

Eine bedeutsame konzeptionelle Annäherung wurde unter der Signatur einer sogenannten „Networked Theology“ (Campbell/Garner, 2016) vorgelegt. Darin wird der enge Zusammenhang von digitalen Entwicklungen und theologischen Fragen insbesondere in Hinsicht auf neue Gemeinschaftsbildungen und den öffentlichen Gestaltungsanspruch christlicher Kirchen und Theologie entfaltet.

Eine Art Zwischenbilanz der jüngeren Entwicklungen mit Blick auf Anfragen an die Theologie selbst in ihrem Wissenschafts- und Verkündigungstatus wurde durch P. Phillips und Kollegen vorgelegt, die vier bzw. fünf verschiedene Manifestationen von Digital Theology unterscheiden (Phillips et al., 2019). Die Autoren schlagen zur genaueren Charakterisierung mögliche verschiedene „Ebenen“ oder „Wellen“ der Forschung vor: Diese sind nicht mit den oben genannten DR-Forschungswellen zu identifizieren bzw. zu verwechseln, sondern verhalten sich durchaus eigenständig zu diesen, selbst wenn sich verschiedene Parallelen abzeichnen:

Als Digital Theology 1 lässt sich demzufolge der Einsatz digitaler Technologie zur Vermittlung oder Lehre der Theologie als traditionelles akademisches Fach bezeichnen. Hier wird das Digitale als Modus des Lehrens und Lernens verstanden, durch den die Inhalte einer bestimmten akademischen Disziplin kommuniziert werden. Die Inhalte selbst müssen dabei aber keineswegs tangiert sein. Zu denken ist etwa an Formen des Online Teaching und Learning oder digitaler Plattformen – durchaus im Sinn der besser möglichen internationalen Vernetzung, sowohl von Forschenden wie der Lehrenden und Lernenden der Theologie.

Digital Theology 2 bezieht sich den Autoren nach stärker gleichsam auf die Rahmenbedingungen und die damit gegebenen technischen Möglichkeiten, in denen theologische Forschung und Reflexion stattfindet, nämlich die Digitalität oder digitale Kultur selbst. Theologie selbst wird sozusagen nicht mehr als Buchwissenschaft im engeren Sinn verstanden, sondern meint den Einsatz von digitalen Tools etwa für die empirische Forschung, etwa für die Analyse von großen Datenmengen, die Visualisierung von Daten oder auch die Nutzung sozialer Medien, etwa für die Analyse digitaler Gottesdienste, Apps oder eben bestimmter religiöser Streaming-Kanäle.

Gedacht werden kann etwa an die Entwicklungen im Bereich der Citizen Science Forschung. Hier öffnet sich bereits stärker das Fenster für eine intra- und interdisziplinäre sowie internationale theologische Zusammenarbeit über die Grenzen hinweg, insofern die forschenden Theolog:innen nicht mehr durch geografische oder akademische Entfernungen eingeschränkt sind, um gemeinsam theologische Analysen und Interpretationen zu betreiben.

In diesem Sinn der digitalen Zugänglichkeit ergeben sich auch für die religiösen Praktiker:innen selbst neue Möglichkeiten, insofern diese selbst vergleichsweise problem- und grenzenlos auf digitale Quellen und Material, etwa Anregungen zu Predigt, Gottesdienstliturgie oder Bildungsmaterialien zurückgreifen können.

Als eine Digital Theology 3 charakterisieren sie die bewusste, nachhaltige und reflexive theologisch fundierte Auseinandersetzung mit der Digitalität bzw. der digitalen Kultur. Ausgegangen wird dabei von einer reflexiven Beziehung zwischen Theologie und digitaler Kultur, die dann insbesondere für die Theologie in ihrem disziplinären Selbstverständnis nicht folgenlos bleiben kann. Aber auch die digitale Kultur selbst mag durch kritische Reflexionen der Digital Theology herausgefordert werden. Möglicherweise ist DT3 der Ort, an dem sich die Schlüsselfrage beantwortet lässt, wie Digital Humanities selbst die Art und Weise, wie wir Theologie lesen, schreiben und sogar berechnen, verändern.

Bei dieser Form der digitalen Theologie geht es darum, klassische religiöse Lehren zu hinterfragen und zu bestimmen, wie sie in der zeitgenössischen digitalen Kultur Anwendung finden oder von ihr verändert werden. Bei dieser Form digitaler Theologie geht es darum, zu erforschen, was passiert, wenn digitale Werkzeuge oder Methoden auf die Theologie oder theologische Werkzeuge auf das Digitale angewendet werden. Können wir online all das tun, was wir offline tun: Online-Sakramente; eine digitale Haj; Gemeinschaft mit dem Anderen; Seelsorge, die geografische und religiöse Grenzen überschreitet?

Als eine letzte Spielart benennen die Autoren Digital Theology 4 im Sinn einer prophetischen Neubewertung der Digitalität im Licht der theologischen Ethik, also insbesondere den Modus und die Haltung einer theologisch-ethischen Kritik der Digitalität. Die Auswirkungen der Technologie auf die Gesellschaft im Allgemeinen werden dabei auch unter Rückgriff auf das theologische Instrumentarium der Heiligen Schrift und der Tradition untersucht. In Anbetracht des Tempos der technologischen Innovation und der weitreichenden Auswirkungen der Digitalität auf alle Aspekte der menschlichen Existenz dürfe, so die Meinung, der Bedarf an prophetischen Beurteilungen der digitalen Kultur nicht ignoriert werden.

Im Sinn einer fünften Welle, die die Autoren für die Digital Religions-Forschung wie für die Digital Theology-Forschung vorschlagen, wäre gleichsam dann an eine Kumulation dieser Aufgaben zu denken, also an die Nutzung der digitalen Technologie zur Verbesserung aller Aspekte des Studiums der Theologie, des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis; an die Analyse und Kritik des Einsatzes digitaler Technologie im Studium der

Theologie, des religiösen Glaubens und Praxis; an die Beschreibung und Kontextualisierung der Auswirkungen der digitalen Kultur auf den religiösen Glauben und die religiöse Praxis; an die Bestimmung digitaler Trends in der Theologie, insbesondere im Hinblick auf religiösen Glauben und religiöse Praxis – und all dies kann dann sinnvollerweise nur durch multidisziplinäre Forschung und in Zusammenarbeit mit Wissenschaftler:innen verschiedener Disziplinen überhaupt angestrebt werden und gelingen. Dazu kommt dann in genuin theologischer Absicht die notwendige prophetische Neubewertung der Digitalität im Lichte der theologischen Ethik, bei der dann etwa Informatiker:innen herauszufordern sind, digitale Darstellungen für die Übermittlung von glaubensbezogenen Daten zu entwerfen.

3) Überblick über die bisherigen Befunde

So weit die bisherigen Forschungen auf dem Gebiet der Digitalen Theologie eingeschätzt werden können, werden dabei die „großen“ Themen der Digital Religion-Forschung, so etwa die Fragen nach den Manifestationen und Veränderungen von „Ritual“, „Gemeinschaft“, „Identität und Authentizität“, „Autorität“, und „Verleiblichung“ ebenfalls – und aus einer spezifisch theologischen Perspektive heraus – thematisiert. So werden konkrete Phänomene einerseits nach allen Regeln der empirischen Kunst analysiert, und dann aus einer traditions- und inhaltsbezogenen Perspektive heraus mit den entsprechenden „klassischen“ theologischen Themen wie Gottesdienst, Verkündigung bzw. „Kommunikation des Evangeliums“ sowie Kirche und Amt verbunden. Um an die von Philipps et al. vorgenommene Ausdifferenzierung anzuknüpfen, so zeigen sich insbesondere im deutschsprachigen Bereich Formen des Digital Theology-3-Typus, auf die im folgenden Abschnitt zu den Fallstudien wenigstens kurz und exemplarisch eingegangen werden soll.

Grundsätzlich ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass in jüngerer Zeit auch weitreichendere theologisch-hermeneutische und theologisch-ethische Fragen aufgeworfen werden: Nachdem, wie bereits angedeutet, lange Zeit vor allem von Seiten der Praktischen Theologie aus, wichtige systematische Überlegungen angestellt wurden, haben nun mehr und mehr die dogmatische und ethische Theologie dieses Feld für sich entdeckt:

In grundlegender hermeneutischer Ausrichtung wird dabei die prinzipielle Frage behandelt, wie sich Theologie sinnvollerweise zu den technologischen Entwicklungen überhaupt in ein verstehendes und kritisches Verhältnis zu setzen vermag (Oorschot, 2023a; Dabrock, 2022; Höhne 2022b;

Charbonnier et al., 2021; auf katholischer Seite hat der Vatikan jüngst ein eigenes Handbuch veröffentlicht, Flahaux 2023; zuvor schon wesentlich Spadaro, 2014), wobei auch für den bewussten Dialog mit den Computerwissenschaften plädiert wird (Sutinen/Cooper 2021).

Auf dem Gebiet der theologischen Ethik und Medienethik werden klassische Topoi wie Verantwortung, Freiheit, (soziale) Identität und Autorität sowie Aspekte der theologischen Anthropologie für die Auseinandersetzung mit den digitalen Entwicklungen reflektiert und reformuliert (Haberer, 2015; Jung, 2019; Hemel, 2020; Ulshöfer, 2020; Hoff, 2021; Huber 2022).

Anonymität und die Fragen nach Fake News und Hate speech, nach Doppelidentitäten und Social Bots sowie religiösen Games drängen sich ebenso mit steigender Brisanz auf wie die Datafizierung des Lebens und die theologische Reflexion von Robotik (Luthe et al., 2019; Nord, 2021), von Transhumanismus (Dürr, 2021, 2023), Anwendungen im Bereich von Artificial Intelligence (Platow, 2020) und des Metaversums (Schlag/Yadav, 2023).

In einem größeren Zusammenhang wird anhand der Grundfragen digitaler Theologie die bereits lange schwelende Frage nach dem Strukturwandel der Öffentlichkeit und seiner Bedeutung für Theologie und Kirche aufgrund des digitalen Kultur- und Gesellschaftswandels virulent (Bedford-Strohm et al., 2019). So ist es konsequent, dass in den letzten Jahren das Verhältnis von Digitaler Theologie und Öffentlicher Theologie intensiver bedacht wird (Oorschot, 2020; Höhne, 2022a) bzw. von Digitaler Theologie und Kirche (Oorschot, 2023b).

Dabei ist grundsätzlich davon auszugehen, dass Klärungen zum Verhältnis von christlicher Religion, Öffentlichkeit und Politik nicht allein in Stellungnahmen der Kirchen bestehen können, wie sie in den letzten Jahren verstärkt sowohl von evangelischer wie von katholischer Seite aus veröffentlicht wurden (Kirchenamt, 2015; 2021; EKD, 2021; von Seiten des Vatikans Dikasterium, 2023).

Deutlich wird dabei zugleich, dass sich diese Grundsatzfragen sinnvollerweise am besten im intradisziplinären theologischen Gespräch bearbeiten lassen. Es sind tatsächlich inzwischen eine Reihe entsprechender Kollaborationen zu konstatieren, die bereits vermehrt zu Publikationen mit Beiträgen aus der Feder unterschiedlicher theologischer Disziplinen führen (Beck/Nord/Valentin, 2021; Merle/Nord, 2022; Puzio/Kunkel/Klinge, 2023)

4) Fallstudien

Im Blick auf die aktuelle Forschung und die einzelnen Fallstudien macht es – wie für die gesamte Digital Religion- und Digital Theologie-Forschung – natürlich Sinn, zwischen den Abhandlungen, die die Erfahrungen der Pandemie noch nicht mit im Blick haben konnten, und denjenigen, die sich mehr oder weniger direkt darauf bzw. auf deren Auswirkungen beziehen, zu unterscheiden. Denn viele vor März 2020 angestellten Überlegungen und Feldforschungen haben sich doch in einem vergleichsweise exotischen Vorraum realer Praxis befunden und wurden über ihre beteiligten Akteur:innen hinaus nicht wirklich ernst genommen oder als zukunftsbedeutsam eingeschätzt. Dies gilt insbesondere für die öffentliche und vor allem kirchliche und kirchenleitende Wahrnehmung, die in aller Regel diese digitalen Praktiken in ihren Wirkungen und Konsequenzen als eher bescheiden angesehen haben.

Als ein erster umfangreicherer praktisch-theologischer Beitrag kann eine empirisch angelegte Studie zu Online-Kommunikationen im Feld der Sterbehilfe gelten (Merle, 2019), mit der neue Sozialformen öffentlich-religiöser Kommunikation analysiert und daraus kirchentheoretische Konsequenzen gezogen wurden. Diese Studie verbindet sich ihrerseits mit der bereits kurz angesprochenen Frage nach der Legitimität und den Vollzugsformen öffentlicher Theologie in säkularer werdenden öffentlichen Kommunikationsräumen.

Besonders augenfällig sind die Konsequenzen digitaler religiöser Praxis in Hinsicht auf religiöse Ritualpraktiken. Zu denken ist grundsätzlich an klassische Formen wie das Gebet, die Feier der Sakramente oder die Segenspraxis. Hier zeigen sich im Zusammenhang digitaler Präsenz neue religiöse Rituale und die Neuformierung und Ausgestaltung religiöser Liturgien (Deeg/Lehnert, 2019) – und dies mit allen Konsequenzen für eine notwendige (sakraments- und ritual)theologische Reflexion und Prüfung solcher Neugestaltungen.

Die Aspekte von Gottesdienst, Bildung, Seelsorge und Diakonie wurden insbesondere in der Folge der Corona-Pandemie in mehreren empirischen Studien intensiver erforscht und auch theologisch gedeutet (Schlag/Nord, 2021; Schlag et al., 2024 und www.contoc.org). Es zeigt sich zwei Jahre nach der Pandemie, dass aus der seinerzeitigen Notfallpraxis jedenfalls noch keine wirkliche Selbstverständlichkeit in der Nutzung digitaler Medien geworden ist und insgesamt die aktive Auseinandersetzung mit den Folgen digitaler Kommunikationslogiken und -wege für das gemeindliche Leben bisher nicht der Regelfall ist (Schlag et al., 2023).

Eine erhebliche Forschungsdynamik hat sich in den vergangenen Jahren im Zusammenhang der näheren Erkundung der sogenannten religiösen Sinnfluencer:innen und deren spezifischer Erscheinungspraktiken im Netz ergeben (Schlag, 2022c; Schlag/Müller, 2022; Todjeras/Müller, 2023; Hörsch, 2024). Diese markieren durch ihre Art des Auftretens und Erscheinungsbildes, aber auch durch ihre konkreten Kommunikations- und Inszenierungsformen interessante und innovative Spielarten der einerseits freien, andererseits häufig institutionell stark gebundenen Präsenz der Kommunikation des Evangeliums in digitalen Zeiten und Welten.

Denn die technischen Möglichkeiten und Phänomene digitaler Kommunikationspraxis weisen deutlich darauf hin, dass sich Orte und Quellen theologischer Artikulation mindestens erweitern, wenn nicht im Einzelfall sogar verlagern hin zu einzelnen Personen oder Gruppierungen, die sich nicht in die klassischen Strukturen kirchlicher Kommunikation einordnen und aufgrund ihrer „digitalen Kreativität“ (Campbell, 2021) schon gar nicht dort hinein einhegen lassen. Dies lässt sich für quasi freischaffende religiöse Influencer:innen wie etwa Jana Highholder (www.janahighholder.de) ebenso sagen wie für bestimmte freikirchliche Initiativen, die in der Regel medial und digital höchst präsent sind (man schaue sich die entsprechenden Webauftritte einzelner lokaler Personen des sogenannten International Christian Fellowship ICF an, etwa <https://www.icf.church/zuerich/de/>). Überhaupt ist offenkundig, dass bestimmte religiöse Kommunikationspraktiken selbst längst die Logik von Social-Media-Auftritten und den entsprechenden Vernetzungsformen angenommen haben (Pirker/Paschke, 2024).

Insofern ist davon auszugehen, dass die kirchliche und akademische Theologie in den digitalen Welten mit einer unübersehbaren Zahl von alternativen religiösen Stimmen konkurriert, so dass ihre eigene Anziehungskraft permanent auf dem Prüfstand steht. Die ohnehin schon heterogener werdenden Glaubenskonstruktionen sowie die nachlassenden Bindungswirkungen zur Institution Kirche und deren inhaltlichem Angebot erfährt folglich durch die gegenwärtige Vielfalt von alternativen Netzwerkauftritten eine weitere Intensivierung. Dabei sind für Kirche und Theologie diese Formen der Deutungskonkurrenz aufgrund eines gleichsam privaten Nutzungscharakters oftmals gar nicht leicht in ihrer Bedeutung und Reichweite zu erfassen.

Zugleich weisen aktuelle Studien darauf hin, dass immer noch solche theologisch ausgerichteten Kanäle und Angebote Aufmerksamkeit finden, die für seriös gehalten werden und bei denen man sich theologische Fachexpertise erwartet. Dies lässt sich sowohl an den Interaktionen zwischen bestimmten pastoral signierten christlichen Influencer:innen ablesen wie

an hohen Abrufzahlen bei bestimmten Kanälen, die bewusst auf tiefgründige theologische Information setzen (für den deutschsprachigen Bereich kann etwa www.worthaus.org genannt werden, aber auch das Digitalprojekt der Zürcher reformierten Landeskirche www.reflab.ch geht in diese Richtung). Inwiefern sich daraus neue Gemeinschaftsbildungen ergeben werden, wird mit Sicherheit Gegenstand zukünftiger, eben auch theologischer, Forschung sein.

Im Bereich der Religionspädagogik liegen inzwischen ebenfalls erste Fallstudien zur digitalen Praxis insbesondere im Kontext des schulischen Religionsunterrichts vor (Palkowitsch-Kühl, 2023; Nord/Palkowitsch-Kühl, 2018), die ebenfalls mindestens theologisch in höchstem Maß anschlussfähig sind, insofern ihnen zum Teil bereits bestimmte fachdidaktisch-hermeneutische bzw. bildungstheoretische Grundsatzüberlegungen vorausliegen (Nord/Pirner, 2022; Grümme, 2021, 268–315; Nord/Schlag, 2021; Simojoki, 2020; Herbst, 2019; Schlag, 2019). Hier zeigt sich im internationalen Vergleich der Forschung, dass aufgrund einer besonders stark ausgebildeten wissenschaftlichen Religionspädagogik im deutschsprachigen Kontext starke Initialzündungen für die internationale und zugleich für die interdisziplinäre Debatte zu den Zukunftsperspektiven einer digitalen religionsbezogenen Bildung ausgehen können (so etwa auch zum Zusammenhang von Diversitätsorientierung und Digitalisierung, Nord/Petzke, 2023).

Von besonderem Interesse und verbunden mit ebenfalls einer Reihe von konkreten empirischen Studien ist das Forschungsfeld der sogenannten „Religious Robots“ (Luthe et al., 2015; Nord et al., 2022). Insbesondere der 2017 im Rahmen der Reformationsausstellung in Wittenberg exponierte Segensroboter „BlessU-2“ hat dort für erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit, Irritation und Faszination gesorgt. Was allerdings auf den ersten Blick als mehr oder weniger gelungenes technisches Artefakt in Erscheinung trat, erlaubt es, sehr viel grundlegendere Fragen nach dem Verständnis von Segen und Amt und noch weiterreichend nach der Interaktion von Mensch und Maschine überhaupt aufzuwerfen. Es stellt sich „angesichts“ dieses künstlichen Gegenübers somit nicht nur und nicht einmal entscheidend die Frage, ob in Zukunft Pfarrer:innen und Priester durch Roboter ersetzt werden, sondern theologisch gesprochen, erstens, was den Menschen überhaupt in seiner anthropologisch-seelischen Grundverfasstheit und seinen religiösen Ausdrucksmöglichkeiten noch von Maschinen und deren bewusstseinsähnlichen Grundausstattung unterscheiden wird (Poole, 2023) und zweitens, was eine bestimmte göttliche Offenbarungsqualität eigentlich von technisch generierten Verkündigungs- und Verheißungsinhalten unterscheiden wird (Foerst, 2004, 2008; Puzio/Kunkel/Klinge, 2023).

5) Fazit mit Blick auf künftige Praxis und Forschung

Durch die Ausweitung digitaler Kommunikationsmöglichkeiten auf unterschiedlichen Feldern religiöser Praxis und aufgrund der selbstbewussten Kommunikationspraxis von Akteur:innen und Bewegungen über das akademisch gebildete professionelle Personal und die klassische institutionelle Angebotsgestalt hinaus (Schlag, 2022), stellt sich verstärkt die Frage nach den Folgen der innovativen Produktion und Rezeption theologischer Inhalte im Netz, sowohl in der Praxis selbst wie auch in der Forschung.

Grundsätzlich zeigt die digitale Netzkommunikation, dass diese digital induzierte und intensiviert Produktion und Rezeption partizipationsoffen, prinzipiell technisch nicht steuerbar und kaum kontrollierbar sind – es sei denn, dass es sich um massive menschenrechtsverletzende Praktiken von religious hate speech oder um Aufrufe zur Gewalt gegen religiöse Gruppen und Minderheiten handelt, gegen die, mindestens theoretisch, auf rechtllichem Weg vorgegangen werden kann. Die Fülle von Online-Informationen, die sofort verfügbar und zugänglich sind – hier bringen Entwicklungen von ChatGPT nochmals ganz neue Bild- und Textgenerierungen mit sich! – werfen die Frage auf, ob die neuen Medien gleichsam zum Niedergang akademischer Theologie führen werden.

Seit dem Bestreben der frühen Kirche, ihre Lehren in Schriften zusammenzufassen, war die Theologie das Privileg einer kirchlichen Elite bzw. der in ihr agierenden Gebildeten. Untergräbt also das Internet die alten klassischen Machtasymmetrien, insofern es die Art und Weise, wie Theologie rezipiert, produziert und verbreitet wird, durch neue Kommunikationslogiken wesentlich verändert? Wenn es offenkundig nicht mehr möglich ist, dass die „bewährten Institutionen“ die theologische Reproduktion kontrollieren, weil das Internet eben grundsätzlich Information demokratisiert, stellt sich die Frage, was dies für tendenziell nur wenig demokratisch strukturierte religiöse Institutionen bedeutet – und dies nota bene weit über die christliche Religion und auch die christliche Theologie hinaus.

Diese religionsbezogene demokratische und in sich höchst fluide Netzdynamik wirft jedenfalls die Frage nach der Deutungsmacht über religiöse Inhalte im Internet sowie nach dem öffentlichen Deutungsanspruch sowohl der Kirchen wie der akademischen Theologie auf. Dies verbindet sich zugleich mit der Zukunftsfrage nach der Legitimität und Autorität im Sinn der Leitung und Verantwortlichkeit der bisherigen kirchlich legitimierten Amtsinhaber:innen bzw. Funktionsträger:innen und der genannten Institutionen selbst.

Über die Frage der digitalen Marktgängigkeit hinaus ist aber mindestens genauso entscheidend, sich der Frage auszusetzen, was zukünftig die inhaltliche Relevanz sowie die Qualität theologischer Netzkommunikation überhaupt ausmachen wird. Auch hier setzen die vielfältiger werdenden Interpretationen die ohnehin schon in Legitimationsproblemen befindlichen, dogmatisch festgestellten, Kerngehalte der permanenten Relevanzprüfung aus. Abgesehen davon, dass attraktive Auftritte in digitalen Welten erhebliche Ressourcen und institutionellen Rückhalt benötigen, scheint immer noch ein gewisser Vertrauensvorschuss im Blick auf solche Angebote gegeben zu sein, die wichtigen Sachverhalten wirklich theologisch angemessen auf die Spur gehen.

Dann ist allerdings konstruktiv zu fragen, wie christologische, theologisch-anthropologische, ekklesiologische oder eschatologische Deutungsfiguren vor dem Hintergrund digitaler Lebenswelten überhaupt neue kreative Interpretationen aus sich entbinden sollten. So wäre beispielsweise zu überlegen, ob eine faktisch vorhandene digitale Gottesdienst- und Abendmahlspraxis eben nicht in erster Linie auf theologische Richtigkeit hin zu prüfen ist, sondern was eine solche Praxis (und das offenkundige Bedürfnis danach) möglicherweise an neuen theologischen Fragen aufwirft – also konkret das Thema von authentischer und solidarischer, leibhafter Gemeinschaft untereinander. Auch dies sind wieder Grundfragen, denen sich sowohl die religiöse Praxis wie die weitere Forschung in diesem Bereich stellen müssen.

In einem größeren Horizont formuliert, bringen die kurz dargestellten jüngeren Forschungsentwicklungen die Aufgabe mit sich, die Beziehung zwischen Theologie und digitaler Kultur in einer doppelten Richtung zu konkretisieren: zum ersten in der Perspektive auf Theologie als Wissenschaft, durch die Phänomene digitaler Kultur möglichst genau und in spezifischer Weise analysiert werden, und zum zweiten in der Perspektive auf digitale Kultur als grundlegendem Gestaltungsrahmen, in dem Theologie überhaupt erst Gestalt gewinnt und dann die Frage zu behandeln hat, wie sich die Theologie auf unser Verständnis digitaler Kultur auswirken könnte?

In einem solchen wissenschaftsbezogenen Kontext eröffnen sich Möglichkeiten und Notwendigkeiten der theologisch-ethischen Reflexion im öffentlichen Raum und unbedingt auch über die eigenen disziplinären Grenzen theologischer Forschung hinaus. In institutionell-forschungsbezogener Hinsicht bedeutet dies, dass die Theologie im Gespräch der universitären Disziplinen unbedingt zu zeigen hat, worin ihr spezifischer und

unverzichtbarer Beitrag zu diesen Debatten über und inmitten einer Kultur der Digitalität bestehen kann.

Kurz gesagt steht die „Digitale Theologie“ vor der Herausforderung, ihr eigenständiges und zugleich interdisziplinär offenes Profil für eine konstruktive Zusammenarbeit im Feld von „Digitalisierung und Religion“ plausibel zu machen. Es geht letztlich darum, ob und wenn ja, wie es der Theologie gelingen kann, die Relevanz der Kernbotschaft des Evangeliums inmitten der gegenwärtigen digitalen Gesellschaft näher zu bestimmen.

Natürlich wäre es anmaßend zu behaupten, dass Theolog:innen finale Lösungen für diese Herausforderungen anbieten könnten oder sich gar ein normativ gesetztes Monopol auf diese ethischen Fragen zu Gute halten könnte. Dennoch gibt es zumindest Möglichkeiten, sich am öffentlichen Diskurs über die jeweils zur Debatte stehenden ethischen Fragen, die Chancen und Gefahren technologischer Entwicklungen sowie die damit eventuell sogar verbundenen, dahinter liegenden religiösen Annahmen zu beteiligen.

Insofern geht es um nicht weniger, als Fragen der *conditio humana* in digitalen Weltverhältnissen im Licht des Gottesverhältnisses bzw. der Gottesfrage zu bedenken und so von einer dezidiert profiliert verkündigenden (Kurlberg/Philipps, 2020; Schlag, 2022b) und emanzipatorisch-kritischen, prophetischen Perspektive (Herbst, 2020) aus dazu Stellung zu nehmen, wo die entscheidenden ethischen und politischen Fragen berührt sind, die sich durch gegenwärtige und künftige Innovationen stellen.

Unter der Bezeichnung von Theologie als Lebenswissenschaft, ist insofern tiefergehend zu erörtern, wie sich das weite Feld digital-kultureller Manifestationen auf das gesamte Leben und damit auf die Frage nach der Menschlichkeit selbst beziehen lässt. Zu entfalten ist, wie sich eine Digitale Theologie forschend und zugleich kritisch mit den entscheidenden Fragen und Antworten auf das Leben in der „Kultur der Digitalität“ (Stalder, 2016) auseinandersetzt. Zu erläutern ist, inwiefern Theologie aufgrund ihrer eigenen Traditionsgeschichte über ein hermeneutisches Interpretationsrepertoire verfügt, das die vielfältigen Narrative und „Imagines“ digital-religiöser Akteur:innen durch historische, anthropologische und theologische Deutungen kritisch nachzeichnen kann. Angesichts der ange deuteten (welt-)gesellschaftlichen Konflikte und eine digital mitangeheizte Radikalisierung von Religion ist zu betonen, dass nicht nur die christliche Theologie, sondern auch die Theologien anderer religiöser Herkunft unbedingt zur Reflexion über eine konstruktive Ausgestaltung ihrer Verkündigungspraktiken aufgerufen sind.

Dies verbindet sich mit einem Verständnis von Digitaler Theologie bzw. Digitalen Theologien als diskursiver und forschender Praxis, die keine „absoluten“ Wahrheiten formuliert, sondern vom produktiven und mündigen Rückgriff auf Deutungsangebote der Tradition lebt. Als eine solche verantwortliche wissenschaftliche Reflexionspraxis kann digitale Theologie als Forschungsdisziplin etwa die existentiellen menschlichen Prozesse des „Suchens“ und „Findens“ und „Gefundenwerdens“, die sich eben auch in den digitalen Kommunikationsformen widerspiegeln, nochmals vertieft durchbuchstabieren. Dies ist dann nicht nur die Frage danach, wie in einer Kultur der Digitalität das gute Leben geführt, sondern wie angesichts der digitalen Fülle der Zeit im Sinn einer guten Zeit erlebt und gelebt werden kann (Schlag, 2020, 2023).

In forschungssystematischer Hinsicht stellt sich damit die Frage, wie die anfangs angesprochene interdisziplinäre Arbeit so fruchtbar gemacht werden kann, dass sich digitale Religion und digitale Theologie nicht einfach als zwei getrennte Forschungsfelder weiterentwickeln, sondern eng aufeinander bezogen sind.

An dieser Stelle kann nicht näher bestimmt oder gar ausgeführt werden, welche unterschiedlichen Facetten und Optionen „interdisziplinäre“ Arbeit zu Phänomenen digitaler Religionspraxis beinhalten und eröffnen kann. Von den Erfahrungen mit interdisziplinären Forschungskonsortien ist allerdings grundsätzlich zu sagen, dass der Beginn einer solchen Arbeit darin liegt, dass man zumindest mit der positiven Aussicht auf wechselseitigen Gewinn in eine solche Kooperation über die eigenen disziplinären Grenzen hineingeht. Dieser wechselseitige Gewinn kann seinerseits unterschiedliche Tiefenschichten haben und von der wechselseitigen Identifikation von „blind spots“ über die Bereicherung durch andere methodische Zugänge, bis hin zu Definitionsleistungen und inhaltlichen Anregungen der je anderen Disziplin reichen.

Fatal wäre es hingegen sowohl, auf eine komplette Übereinstimmung zwischen zwei unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen abzielen wie auch im Stand einer Art ignoranter Überlegenheit bzw. Überheblichkeit – womöglich verbunden mit der klischeehaft-defizitären Einschätzung eines anderen wissenschaftlichen Zugangs – zu verbleiben. Beides wäre nicht nur höchst unproduktiv, sondern würde es überhaupt verhindern, die mögliche Leistungskraft einer anderen Perspektive für den eigenen Erkenntnisfortschritt in Augenschein zu nehmen. Möglicherweise wäre aber ohnehin im Blick auf eine solche produktive Wechselseitigkeit stärker von einer trans- als einer interdisziplinären Arbeit zu sprechen – in dem Sinn, dass sich hier durch einen integrativen Zugang durch die Zusammenarbeit

verschiedener Disziplinperspektiven sowohl ein gemeinsamer Forschungsgegenstand konstituieren lässt, gemeinsam anschlussfähiges Wissen produziert wird und dann sowohl Ergebnisse für die gesellschaftliche wie für die wissenschaftliche Praxis abgeleitet werden können.

Mit anderen Worten: Transdisziplinär kann man dann solche Forschungsprozesse benennen, „die auf eine Erweiterung der disziplinären, multi- und interdisziplinären Formen einer problembezogenen Integration von Wissen und Methoden zielen. ... In transdisziplinären Forschungsprozessen werden gesellschaftliche Sachverhalte als lebensweltliche Problemlagen aufgegriffen und wissenschaftlich bearbeitet“ (Bergmann, 2010, 38).

Für eine solche integrativ-transdisziplinäre Arbeit bieten die aktuellen fluiden, dynamischen und in sich höchst anregenden und oft aufregenden Phänomene religiöser Praxis in einer Kultur der Digitalität überaus reichhaltiges Anschauungsmaterial und theologisches Deutungspotenzial.

6) Auswahlbibliographie

Beck, Wolfgang/Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.), *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*. Freiburg i. Br. 2021.

Campbell, Heidi/Tsuria, Ruth (Hg.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, 2nd edition. London/New York 2022.

Campbell, Heidi/Cheong, Pauline H. (Ed.), *The Oxford Handbook of Digital Religion*. Oxford 2022.

Merle, Kristin/Nord, Ilona (Hg.), *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext*. Leipzig 2022.

Literaturverzeichnis

Beck, Wolfgang/Nord, Ilona/Valentin, Joachim (Hg.) (2021). *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*. Freiburg i. Br., Herder.

Bedford-Strohm, Jonas/Höhne, Alexander/Zeyer-Quattlender, Julian (Hg.) (2019). *Digitale Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel*. Baden-Baden, Nomos.

Bergmann, Matthias/Jahn, Thomas/Knobloch, Tobias/Krohn, Wolfgang/Pohl, Christian/Schramm, Engelhard (2010). *Methoden transdisziplinärer Forschung. Ein Überblick mit Anwendungsbeispielen*. Frankfurt/New York, Campus.

- Böntert, Stefan (2005). Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie. Stuttgart, Kohlhammer.
- Campbell, Heidi, A. (Ed.) (2012). Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds. London/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A. (2021). Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority. Abingdon/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A. (Ed.) (2022). The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online, o.O. 2020. Online verfügbar unter <https://oaktrust.library.tamu.edu/handle/1969.1/187891>(abgerufen am 13.01.2021).
- Campbell, Heidi A./Bellar, Wendi (2023). Digital Religion. The basics. Abingdon/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A./Tsuria, Ruth (Ed.) (2022). Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds, 2nd edition. London/New York, Routledge.
- Campbell, Heidi A./Garner, Steven (2016). Networked Theology. Negotiating faith in Digital Culture. Grand Rapids, Baker Academic.
- Charbonnier, Ralph/Dierken, Jörg/Krüger, Malte Dominik (Hg.) (2021). Eindeutigkeit und Ambivalenzen. Theologie und Digitalisierungsdiskurs. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Costanza, Christina/Ernst, Christina (Hg.) (2012). Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media. Göttingen, Edition Ruprecht.
- Dabrock, Peter (2022). „Prüft aber alles und das Gute behaltet!“ Theologisches und Ethisches zu Künstlicher Intelligenz. Theologische Literaturzeitung 147 (7), 635–650.
- Deeg, Alexander/Lehnert, Christian (Hg.) (2019). Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Dikasterium für die Kommunikation, Auf dem Weg zu einer vollkommenen Präsenz. Eine pastorale Reflexion über den Umgang mit sozialen Medien, 28.5.2023. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dp-c-verso-piena-presenza_de.html (abgerufen am 15.5.2021).
- Dürr, Oliver (2021). Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Techniktheologie (= Studia Oecumenica Friburgensia 108). Münster, Aschendorff.
- Dürr, Oliver (2023). Transhumanismus – Traum oder Alptraum? Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2021), Freiheit digital. Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Eckhardt, Simon (2014). Hochzeit und Bestattung – Passagerituale in MMORPG. Phänomenologische und theologische Analysen zu Symbol, Ritual und Lebenswelt. In: Ilona Nord/Swantje Luthé (Hg.). Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt. Jena, Garamond Verlag, Edition Treskeia, 321–362.
- Ernst, Christina (2015). Mein Gesicht zeigt ich nicht auf Facebook. Social Media als Herausforderung theologischer Anthropologie. Göttingen, Edition Ruprecht.

- Flahaux, José/Green, Brian Patrick/Skeet, Anne (2023). *The ITEC Handbook. Ethics in the Age of Disruptive Technologies: An Operational Roadmap*, ohne Ort.
- Floridi, Luciano (Hg.) (2015). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Cham, Springer. Online verfügbar unter <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-04093-6> (abgerufen am 13.01.2021).
- Foerst, Anne (2004). *God in the Machine. What Robots Teach Us About Humanity and God*. London, Penguin.
- Foerst, Anne (2008). *Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existenzielle Dimension des Lebens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gojny, Tanja (2016). *Mir gegenüber – vor aller Augen. Selfies als Zugang zu anthropologischen und ethischen Fragestellungen*. In: Tanja Gojny/Kathrin S. Kürzinger/Susanne Schwarz. *Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung*. Stuttgart, Kohlhammer, 15–40.
- Grümme, Bernhard, *Praxeologie* (2021). *Eine religionspädagogische Selbstaufklärung*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Haberer, Johanna (2015). *Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart*. München, Kösel.
- Haese, Bernd-Michael (2006). „The Human Net“ – eine neue Chance für die Kirche im Internet. *Praktische Theologie* 41 (1), 64–68.
- Herbst, Jan-Hendrik (2019). *Vom Overhead-Projektor zu Big Data-Analytics? Ideologiekritische Perspektiven auf die Digitalisierung des Religionsunterrichts*. *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 28 (2020), 179–196.
- Höhne, Florian (2022a). *Religiöse Rede im digitalen Raum in der Perspektive der Öffentlichen Theologie*. In: Johanne Haberer/Christian Gürtler (Hg.). *Kirche im digitalen Raum. Mediale Performanzen religiöser Akte*. Erlangen, Claudius, 71–93.
- Höhne, Florian (2022b). *Bilder des Menschlichen. Theologisch-ethische Herausforderungen der Vorstellungswelten künstlicher Intelligenz*. In: Frederike van Oorschot/Selina Fucker (Hg.). *Framing KI. Narrative, Metaphern und Frames in Debatten über Künstliche Intelligenz (F E S T Forschung 2)*, Heidelberg, Universitätsbibliothek Heidelberg, 111–135.
- Hörsch, Daniel (Hg.) (2024). *Zur Followerschaft von christlichen Influencer:innen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hoff, Johannes (2021). *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Hemel, Ulrich (2020). *Kritik der digitalen Vernunft*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Huber, Wolfgang (2022). *Menschen, Götter und Maschinen. Eine Ethik der Digitalisierung*. München, Beck.
- Jörissen, Benjamin/Schröder, Martha K./Carnap, Anna (2020). *Post-digitale Jugendkultur. Kerneergebnisse einer qualitativen Studie zu Transformationen ästhetischer und künstlerischer Praktiken*. In: Susanne Timm/Jana Costa/Claudia Kühn/Annette Scheunpflug (Hg.). *Kulturelle Bildung. Theoretische Perspektiven, methodologische Herausforderungen, empirische Befunde*. Münster, Waxmann, 61–77.
- Jung, Volker (2018). *Digital Mensch bleiben*. München, Beck.

- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2015). Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode vom 9. bis 12. November 2014 in Dresden, aktualis. Aufl. Frankfurt a. M., Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP).
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2022). Evangelischer Religionsunterricht in der digitalen Welt. Ein Orientierungsrahmen. Hannover, EKD.
- Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.) (2016). Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikation in der Bestattungskultur. Stuttgart, Kohlhammer.
- Knoblauch, Hubert (Hg.) (2020). Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft. Weinheim/Basel, Beltz.
- Kretzschmar, Gerald (2019). Digitale Kirche. Momentaufnahmen und Impulse. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Kurlberg, Jonas/Philipps, Pete (Ed.) (2021). *Missio Dei in a Digital Age*. London, scm press.
- Luthe, Swantje/Nord, Ilona (2015). Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume und ihre Bedeutung für die Diskussion um den Wandel in der Friedhofskultur. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.). *Praktische Theologie der Bestattung (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 17)*. Berlin/New York, DeGruyter, 307–330.
- Luthe, Swantje/Nord, Ilona/Löffler, Diana/Hurtienne, Jörn (2019). Segensroboter „BlessU-2“. Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter. *Pastoraltheologie* 108 (3), 107–123.
- Merle, Kristin (2019). Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen. Berlin/Boston, DeGruyter.
- Merle, Kristin/Nord, Ilona (Hg.) (2022). Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Nord, Ilona (2008). *Realitäten des Glaubens*. Berlin/New York, DeGruyter.
- Nord, Ilona (2014). Social Media als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion. In: Ilona Nord/Swantje Luthe (Hg.). *Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt*. Jena, Garamond Verlag, Edition Treskeia, 11–25.
- Nord, Ilona (2017). Fest des Glaubens oder Folklore? Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung. Stuttgart, Kohlhammer.
- Nord, Ilona (2019a). Konfessionell, kooperativ, kontextuell und digitalisiert. Christliche Bildung in Zeiten der Digitalisierung, exemplarisch dargestellt mit Bezug auf den evangelischen Religionsunterricht. In: Reinhold Mokrosch/Habib E. Mallouki (Hg.). *Religionen und der globale Wandel*. Stuttgart, Kohlhammer, 169–190.
- Nord, Ilona (2019b). Eine langfristige Gestaltungsaufgabe. Digitalisierung und politische Partizipation als Herausforderung für Kirche und Praktische Theologie. In: Jonas Bedford-Strohm/Florian Höhne//Florian Zeyher-Quattlander (Hg.). *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel*. Baden-Baden, Nomos, 63–82.

- Nord, Ilona/Ess, Charles/Hurtienne, Jörn/Schlag, Thomas (2022). Robotik in der christlichen Religionspraxis. Anschlussüberlegungen an erste Experimente in diesem Feld. In: Kristin Merle/Ilona Nord (Hg.). *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 227–258.
- Nord, Ilona/Höglinger, Katja (2019). Images of Feeling at Home. A Digital Short Story Project with Young Migrants. In: Andrea Bieler/Isolde Karle/HyeRan Kim-Cragg/Ilona Nord (Hg.). *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 147–162.
- Nord, Ilona/Luthe, Swantje (2015). Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume und ihre Bedeutung für die Diskussion um den Wandel in der Friedhofskultur. In: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.). *Praktische Theologie der Bestattung (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 17)*. Berlin/New York, 307–330.
- Nord, Ilona/Luthe, Swantje (Hg.) (2014). *Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt*. Jena, Garamond Verlag, Edition Treskeia.
- Nord, Ilona/Palkowitsch-Kühl, Jens (2018). Digitales Lernen im Religions- und ERG-Unterricht. Das Projekt RELab an der Universität Würzburg. In: ERG.ch – Materialien zum Fach Ethik, Religionen, Gemeinschaft (Online-Publikation). Online verfügbar unter www.ethik-religionen-gemeinschaft.ch/nord-palkowitsch-kuehl-digitales-lernen/ (abgerufen am 13.01.2022).
- Nord, Ilona/Petzke, Judith (Hg.) (2023). *Fachdidaktik Religion. Diversitätsorientiert und digital*. Berlin, Cornelsen.
- Nord, Ilona/Pirner, Manfred L. (2022). Religiöse Bildung in der digitalen Welt. Die digitale Transformation im Fokus der Religionspädagogik und -didaktik. In: Volker Frederking/Ralf Romeike (Hg.). *Fachliche Bildung in der digitalen Welt. Digitalisierung, Big Data und KI im Forschungsfokus von 15 Fachdidaktiken*. Münster/New York, Wachsmann, 333–358.
- Nord, Ilona/Schlag, Thomas (2021). Religion, digitale, in: *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex)*. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wirelex/8-lernende-lehrende/religion-digitale> (abgerufen am 19.2.2024).
- Nord, Ilona/Zipernovszky, Hanna (Hg.) (2017). *Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Oorscot, Frederike van (2020). Digital theology. Systematisch-theologische Perspektiven auf ein entstehendes Forschungsfeld. *Verkündigung und Forschung* 65 (2), 162–170.
- Oorscot, Frederike van (2023a). Theologische Positionen zu Transhumanismus und KI – ein Überblick. *Zeitschrift für Theologie und Pädagogik* 75 (2), 139–151.
- Oorscot, Frederike van (2023b). *Digitale Theologie und digitale Kirche. Eine Orientierung*. Heidelberg, heiBOOKS.
- Palkowitsch-Kühl, Jens (2023). *Digitale Medien im Religions- und Ethikunterricht. Bedingungsfaktoren für die Medienintegration an Schulen*. Stuttgart, Kohlhammer.

- Pirker, Viera/Paschke, Paula (2024). Religion auf Instagram. Analysen und Perspektiven. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Phillips, Peter/Schiefelbein-Guerrero, Kyle/Kurlberg, Jonas (2019). "Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network". *Open Theology* 5 (1), 29–43.
- Platow, Birte (2020). „Gott mit seinem perfekten Ebenbild zu konfrontieren...“. Religionspädagogische Reflexionen zu Künstlicher Intelligenz. *Religionspädagogische Beiträge* 82, 37–47.
- Poole, Eve (2023). *Robot Souls. Programming in Humanity*. Boca Raton/Abingdon, CRC Press.
- Puzio, Anna/Kunkel, Nicole/Klinge, Hendrik (Hg.) (2023). *Alexa, wie hast du's mit der Religion? Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz*. Darmstadt, wbg.
- Radde-Antweiler, Kerstin (2018). Religion as Communicative Figurations – Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization. In: Kerstin Radde-Antweiler/Xenia Zeiler (Hg.). *Mediatized Religion in Asia. Studies on Digital Media and Religion*. London, Routledge.
- Rosenstock, Roland/Sura, Ines (2018). *Mediatisierung und religiöse Kommunikation. Herausforderungen für Theologie und Kirche*. Hamburg, Kreuz-Verlag.
- Runder Tisch GFD (Gesellschaft für Fachdidaktik e.V.), PP 21 (2018). *Fachliche Bildung in der digitalen Welt. Positionspapier der Gesellschaft für Fachdidaktik*, Hannover. Online verfügbar unter <https://www.fachdidaktik.org/veroeffentlichungen/positionspapiere-der-gfd/> (abgerufen am 13.01.2021).
- Schlag, Thomas (2019). „Turn of translation“ – Öffentliche religiöse Bildung als individuell-intermediäre Übersetzungspraxis in digitalen Zeiten. In: Werner Haußmann/Andrea Roth/Susanne Schwarz, Susanne/Christa Tribula (Hg.). *EinFach Übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit*. Stuttgart, Kohlhammer, 45–52.
- Schlag, Thomas (2020). Gebildete Wahrheitskommunikation unter den Bedingungen digitaler Bild-, Wort- und Zeichenfülle – eine praktisch-theologische Perspektive. In: Daniel T. Bauer/Thomas Klie/Martina Kumlehn/Andreas Obermann (Hg.). *Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung. Religiöse Kommunikation und ihre Wahrheitsbedingungen (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 24)*. Berlin/Boston, DeGruyter, 109–123.
- Schlag, Thomas (2021). Von der Möglichkeit zur Selbstverständlichkeit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie der Digitalität. In: Wolfgang Beck/Ilona Nord/Joachim Valentin (Hg.). *Theologie und Digitalität. Ein Kompendium*. Freiburg i. Br., 301–321.
- Schlag, Thomas (2022a). Das Smartphone als Spiegel des Lebens. In: Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.). *Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 30)*. Berlin/Boston, DeGruyter, 303–325.
- Schlag, Thomas (2022b). Öffentliche Gottes-Rede in der digitalen Gesellschaft. Herausforderungen für die Praktische Theologie, in: Kristin Merle/Ilona Nord (Hg.). *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 385–404.

- Schlag, Thomas (2022c). Die Macht der Bilder als (praktisch-)theologische Herausforderung. Beobachtungen zum Phänomen evangelischer Influencerinnen und Influencer im Horizont gegenwärtiger Digitalisierungsdynamiken. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 119 (2), 195–216.
- Schlag, Thomas (2023). Religionsunterricht in digital beschleunigten Zeiten – Zeitgerechte Erwägungen in der Perspektive einer theologischen Religionspädagogik. In: Martin Schreiner (Hg.). *Religion und Digitalität – Evangelische Schulen im digitalen Wandel. Die Rostocker Barbara-Schadeberg-Vorlesungen*. Münster, Waxmann, 95–108.
- Schlag, Thomas/Yadav, Katharina (2023b). Bildungsbeziehungen in der Ankunftszeit des Metaversums – eine religionspädagogische Sensibilisierung. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 75 (2), 163–181.
- Schlag, Thomas/Nord, Ilona (2021). Einblicke in die internationale und ökumenische CONTOC-Studie. *Kirche in Zeiten der Pandemie: Erfahrungen – Einsichten – Folgerungen*. Deutsches Pfarrerberblatt 121 (12), 737–742.
- Schlag, Thomas/Müller, Sabrina (2022). Digital Communication as Theological Productivity in a Participatory Church 'For and With All': Empirical Insights and Ecclesiological Reflection. In: Heidi A. Campbell/John Dyer (Hg.). *Ecclesiology for a Digital Church. Theological Reflections on a New Normal*. London, scm press, 74–85.
- Schlag, Thomas/Nord, Ilona/Lämmlin, Georg/Yadav, Katharina (2023). Digitalisierung in der Kirche. Aktivitäten, Potenziale, Chancen – und was jetzt fehlt. *Deutsches Pfarrerrinnen- und pfarrerblatt* 123 (4), 203–207.
- Schlag, Thomas/Nord, Ilona/Beck, Wolfgang/Bünker, Arnd/Lämmlin, Georg/Müller, Sabrina/Pock, Johann/Rothgangel, Martin (Hg.) (2023). *Churches Online in Times of Corona. Die CONTOC-Studie: Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven*. Wiesbaden, Springer.
- Schröder, Bernd, *Religionspädagogik und Digitalität* (2020). *Verkündigung und Forschung* 65 (2), 142–151.
- Simojoki, Henrik (2020). Digitalisierung – Herausforderung und Chance für den Religionsunterricht. *Forschungsbezogene Einordnungen aus religionspädagogischer Perspektive. Religionspädagogische Beiträge* 82, 57–63.
- Spadaro, Antonio (2014). *Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York, Fordham University Press.
- Stalder, Felix (2016). *Kultur der Digitalität*. Berlin, suhrkamp.
- Sutinen, Erkki/Cooper, Anthony-Paul (2021). *Digital Theology. A Computer Science Perspective*. Bingley, Emerald Publishing.
- Todjeras, Patrick/Müller, Sabrina (2023). Im Pfarrhaus brennt (wieder) Licht. Überlegungen zum digitalen Pfarrhaus anhand der Präsentation einer christlichen Influencerin auf Instagram. In: *Pastoraltheologie: Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 112 (3), 77–96.
- Ulshöfer, Gotlind/Wilhelm, Monika (Hg.) (2020). *Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Ulshöfer, Gotlind (Hg.) (2021). *Digitalisierung aus theologischer und ethischer Perspektive: Konzeptionen – Anfragen – Impulse*. Baden-Baden, Nomos.

Digitalisierung und Religion aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Abstract

In Zeiten tiefgreifender Mediatisierung wird auch die Kommunikation im religiösen Feld zunehmend von digitalen Medien geprägt. Religiöse Akteur:innen nutzen digitale Medien zur (Re-)Präsentation und Aushandlung ihrer religiösen Identität. Dabei spiegeln Medien einerseits kulturelle und gesellschaftliche Konstruktionsprozesse sowie deren Veränderungen wider, andererseits formen, verändern oder schaffen sie diese Konstruktionen auch selbst. Darüber hinaus sind religiöse Akteur:innen aber nicht nur passive Rezipient:innen, sondern benutzen und verändern digitale Medien in ihrem Sinne. Aber wie genau verändern sich kommunikative Praktiken in Zeiten, in denen Akteur:innen in einer qualitativ und quantitativ erweiterten Medienumgebung leben? Akteurszentriert wird zu fragen sein, inwieweit diese Veränderungen Auswirkungen auf das Verständnis von Religion hat. Und darüber hinaus: wie lassen sich diese sich verändernden kommunikativen Konstruktionen der Realität analysieren und die Trends und Konsequenzen miteinander in Beziehung setzen. Das Buchkapitel widmet sich sowohl aus einer religionswissenschaftlichen als auch aus einer kommunikationswissenschaftlichen Perspektive der Frage, wie sich das Verhältnis zwischen den Transformationsprozessen von Religion und Medien auf verschiedenen Ebenen bestimmen und analysieren lässt. Es wird dabei aktuelle Diskussionen und Theoriebeiträge zum Thema tiefgreifende Mediatisierung und kommunikative Figuren vorstellen und anhand von zwei Fallbeispielen diskutieren.

1) Einleitung: Jüngere Forschungsgeschichte, Forschungslinien und zentrale Begriffe

Der Erfolg religiöser Influencer:innen (auch Sinnfluencer genannt), die schiere Menge an Wallfahrts-Apps, die Rolle von Roboterpriester in Japan oder auch der Einsatz von ChatGPT auf Kirchentagsgottesdiensten zeigt, dass auch im Feld der Religion digitale Medien eine wichtige Rolle spielen. So verwundert es nicht, dass Schlagwörter wie eine „Kultur der Digitalität“ oder auch eine „digitale Religion“ aufkommen. Betrachtet man den Medieneinsatz religiöser – individueller und kollektiver – Akteur:innen jedoch genauer, wird deutlich, dass die klassischen analogen Medien nicht einfach verschwunden sind, sondern Printmedien wie Bücher, Plakate oder

* Universität Bremen

auch Flyer immer noch fester Bestandteil des religiösen Feldes sind. Die spannende Frage lautet nun: Lassen sich durch das Aufkommen digitaler Medien Transformationen im Feld der Religion beobachten? Welche Medientechnologien werden von religiöse Akteur:innen genutzt und auch modelliert?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen zunächst grundlegende Fragen zum Verständnis von Religion und Mediatisierung geklärt werden. Im Gegensatz zu einem essentialistischen Ansatz, der davon ausgeht, dass Religion als solches, als etwas Vorgegebenes existiert, das man untersuchen könne, basiert der diesem Kapitel zugrundeliegende kulturwissenschaftliche Ansatz auf einem diskursiven Religionsverständnis. Nach Gladigow (1988, 33) werden religiöse Symbolsysteme „als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktion“ von verschiedenen Akteur:innen je nach Zeit und Kontext ständig neu definiert und ausgehandelt. Nach dem kommunikativen Konstruktivismus (Keller, Knoblauch und Reichertz 2013 in Weiterführung von Bergers und Luckmanns (1967) sozialer Konstruktion der Wirklichkeit) wird Religion wie Wirklichkeit in diesem Sinne von Akteur:innen in kommunikativen Praktiken in bestimmten zeitlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen jeweils unterschiedlich konstruiert und mit Bedeutung versehen. Diese Bedeutungszuschreibungen sowie die Aushandlungen darüber finden durch sog. kommunikativen Praktiken statt, d.h. religiöse soziale Wirklichkeiten werden mit dem Religionssoziologen Knoblauch (2019) gesprochen stets kommunikativ konstruiert. Religiöse Akteur:innen können dabei einzelne Personen (Laien oder religiöse Experten), Gruppen oder Organisationen sein. Die Forschung zur kommunikativen Konstruktion von Religion konzentriert sich auf die Art und Weise, in der religiöse Akteur:innen etwas oder jemanden durch ihr kommunikatives Handeln als Religion definieren, wie sie ihm einen Sinn zuweisen und darüber hinaus, wie sich dies in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung ändert.

Betrachtet man die Menschheitsgeschichte haben sich die Medienumgebungen sowie die Medienrepertoires einzelner Akteur:innen stark verändert. Mit Hepp und Hasebrink (2018) lassen sich drei Ebenen unterscheiden: die Medienumgebung, das für alle Medien steht, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Gesellschaft verfügbar sind, dem Medienensemble, das sich auf die Medien bezieht, die von einer bestimmten Gruppe genutzt werden, und das Medienrepertoire, also die Medien, die von einzelnen Akteur:innen tatsächlich als Teil ihrer alltäglichen Praktiken genutzt werden. Alle diese unterliegen Veränderungen im Laufe der Geschichte. Während schon der Buchdruck einen hohen Veränderungsschub mit sich

zog, indem er die Teilnahme für mehr Akteur:innen ermöglichte, können heutzutage religiöse Akteur:innen durch Social Media wie soziale Netzwerke, Wikis, Videoplattformen oder aber auch durch Videospiele Teil religiöser Bedeutungsaushandlungen sein. So ermöglichen beispielsweise Diskussionsforen Debatten über Religion, die potentiell dominante Position traditioneller Religionsexperten in Frage zu stellen (z.B. Kołodziejska 2018 oder Lövheim 2011). Aber auch religiöse Institutionen, Gruppierungen und auch Einzelakteur:innen nutzen religiöse sowie nicht-religiöse Medien, um kommunikativ Bedeutungen zu konstruieren, die von ihren Gemeinschaften geteilt werden, und um sich gegenüber den von anderen religiösen und nicht-religiösen Akteur:innen produzierten Diskursen zu positionieren.

Die Frage stellt sich nun, inwieweit mit der Digitalisierung sich besondere Transformationsprozesse ergeben haben und inwieweit es überhaupt sinnvoll ist, von Digitalisierung zu sprechen. Die Kulturwissenschaftlerin Koch definiert Digitalisierung als einen

„technische(n) Terminus, der die Umwandlung von analogen in diskrete Daten bezeichnet, also in Werte innerhalb eines gestuften Wertesystems beziehungsweise -vorrats, die klar voneinander abtrennbar sind“ (Koch, 2017, 7).

Im Gegensatz zu der eher formalen Definition, geht der Medienwissenschaftler Stalder (2016) einen Schritt weiter und konzipiert eine „Kultur der Digitalität“, die einen Epochenwechsel postuliert: mit der Einführung digitaler Medien habe sich Gesellschaft grundlegend gewandelt. Die Frage stellt sich jedoch, inwieweit sich bereits jetzt proklamieren lässt, ob es sich um längerfristige grundlegende Transformation handelt oder um einen ähnlichen Mediatisierungsschub wie beim Buchdruck. Es erscheint daher m.E. sinnvoller, die gegenwärtigen Transformationen im Rahmen der Mediatisierungstheorie zu analysieren.

Mediatisierung als Ansatz und Konzept wurde in der Medien- und Kommunikationswissenschaft entwickelt und hat zahlreiche sozialwissenschaftliche Disziplinen beeinflusst. Seit den 2000er Jahren haben sich zwei Traditionen der Mediatisierungsforschung herausgebildet: die institutionelle und die sozial-konstruktivistische. Gemeinsam ist beiden ein grundlegendes Verständnis von Mediatisierung als ein „concept used to critically analyze the interrelation between changes in media and communications on the one hand, and changes in culture and society on the other“ (Coudry und Hepp 2013, 197). Mediatisierung besitzt sowohl quantitative als auch qualitative Aspekte: In quantitativer Hinsicht hat die Zahl der Medien im Laufe der Zeit zugenommen und entsprechend immer mehr Akteur:in-

nen haben Zugang zu immer mehr Medientechnologien. Darüber hinaus sind sogenannte ältere Medien wie Fernsehen oder Radio jedoch nicht verschwunden, sondern existieren nun nebeneinander. Darüber hinaus bezieht sich Mediatisierung in qualitativer Hinsicht auf die Tatsache, dass die kommunikativen Konstruktionen von Realität zunehmend mit digitalen Medien verflochten sind. Heutzutage ist unser Alltag immer mehr mit Medien verwoben: eine tiefgreifende Mediatisierung.

Beide Mediatisierungstraditionen unterscheiden sich jedoch auch: die institutionelle Perspektive auf Mediatisierung, die von dem dänischen Medienwissenschaftler Hjarvard (2008, 2014) entwickelt wurde, geht von einer Annahme aus, dass – in Anlehnung an Altheide und Snow (1979) – Medien eine inhärente Logik sowie eigene Regeln besitzen. Diese Logik werde primär von wirtschaftlichen Interessen im Medienbereich bestimmt. Mediatisierung wird damit als ein Prozess verstanden, in dem verschiedene gesellschaftliche Felder oder Institutionen, z.B. Politik oder auch Religion, von dieser Eigenlogik der Medien bestimmt werden. Oder andersherum, die gesellschaftlichen Bereiche müssen sich dieser Logik anpassen, um weiterhin gesellschaftlich sichtbar und anerkannt zu werden. Der institutionelle Ansatz herrscht v.a. in US-amerikanischen und skandinavischen Studien zu Religion und Medien vor (z.B. Lövheim 2011, Lövheim und Lynch 2011, Lundby 2013 oder Evolvi 2018). Auch Hjarvard (2011) selbst hat seinen Ansatz auf das Feld der Religion angewendet und postulierte, dass sich unter dem Druck der Medienlogiken eine sog. banale Religion entwickelt habe, die mit einem Patchwork aus Elementen verschiedener religiöser Traditionen operiere. Banale Religion führe dazu, dass religiöse Organisationen ihre Autorität in der Gesellschaft verlieren und stattdessen Medien die originäre Funktion von Religion übernehme. Eine Folge der zunehmenden Mediatisierung der Gesellschaft sei ein Rückgang der Religion und damit einhergehend eine zunehmende Säkularisierung (z.B. Lövheim 2011). Hjarvards Ansatz wurde hauptsächlich wegen seiner engen Definition von Religion kritisiert. Darüber hinaus ist aber die Hjarvard'sche Mediatisierungstheorie ganz prinzipiell nicht unproblematisch, da sie von Religion als ein außerhalb der Medien existierendes System ausgeht. Betrachtet man jedoch die Arten, wie religiöse Praxen und Bedeutungszuschreibungen vollzogen werden, wird deutlich, dass dies stets in und mittels Medien geschieht und damit Religion – und gemeint ist die kommunikative Konstruktion durch Akteur:innen, Gruppen und Organisationen – an sich schon mediatisiert ist.

Einen alternativen Mediatisierungsansatz bietet der Kommunikationswissenschaftler Krotz (2001), der Medien als untrennbar mit der Konstruk-

tion der Realität versteht. Der sozial-konstruktivistische Ansatz setzt dabei im Gegensatz zum institutionellen Ansatz keine monokausalen Beziehungen zwischen Medien und davon unabhängig gedachten Bereichen voraus, v.a. da er diese Bereiche auch nicht als getrennt wahrnimmt. Er betont hingegen die multidirektionalen Beziehungen zwischen Medientechnologien, Bedeutungsgebungen und den verschiedenen gesellschaftlichen Entwicklungen (Krotz und Hepp 2011, Couldry und Hepp 2013). Krotz (2009) versteht Mediatisierung dabei als einen nicht-linearen Meta-Prozess des Wandels, vergleichbar mit anderen übergreifenden Prozessen, wie Globalisierung, Individualisierung oder auch Ökonomisierung.

Während die institutionelle Tradition die Entwicklung der Massenmedien als Anfang der Mediatisierung bestimmt, nimmt der sozial-konstruktivistische Ansatz die Mediatisierung nicht als neues Phänomen wahr. Im Gegenteil, Mediatisierung in diesem Sinne begreift Menschheitsgeschichte als Mediengeschichte. In dieser lassen sich verschiedene Mediatisierungsschübe beobachten, wie beispielsweise der Buchdruck oder aber auch die Einführung digitaler Medien. Das Aufkommen verschiedener Kommunikationstechnologien und die – unter dem Druck der neuen Medien – dadurch sich verändernden Funktionen der alten Medien ist dabei immer von Veränderungen der Beziehungen zwischen den Menschen auf der Mikroebene und der Veränderung der Organisation des sozialen Lebens auf der Makroebene begleitet worden (Krotz 2008).

Die Verflechtung von Medien und gesellschaftlichen Bereichen wie Religion macht darüber hinaus deutlich, dass die im älteren Forschungsdiskurs vorliegenden Dichotomien von online und offline so auch nicht mehr haltbar sind. In Bezug auf Religion hat am Anfang der Erforschung von Religion im Internet der Religionssoziologe Helland (2000, 2005) die Unterscheidung zwischen Religion online vs. Online-Religion entwickelt. Ähnlich operiert auch die Bezeichnung digitale Religion (Campbell 2017, Tsuria und Campbell 2022 oder aber auch der UFSP Digital Religion(s) in Zürich. Beide Begriffe laufen in die Gefahr, eine Dichotomie zwischen Offline- und Online-Realitäten respektive zwischen digitaler und analoger Religion vorauszusetzen (Radde-Antweiler 2012). Darüber hinaus verkennen sie, dass Mediatisierung (oder der Einsatz digitaler Medien) nur ein Prozess neben anderen Metaprozessen wie Globalisierung, Individualisierung und auch Ökonomisierung in der heutigen Gesellschaft darstellt, die in Untersuchungen von Religionswandel mit einbezogen werden müssen.

Dieser Ansatz möchte dabei nicht die Bedeutung neuer Kommunikationsmedien und -möglichkeiten für den Wandel von Religion in der heutigen Gesellschaft herunterspielen, es ist jedoch wichtig, keine monokausa-

len Zusammenhänge aufzustellen, sondern diese in den Zusammenhang mit anderen Metaprozessen zu stellen. Damit soll die Bedeutung von Medien nicht relativiert oder die Spezifika unterschiedlicher Mediengenres vernachlässigt werden, jedoch tut Forschung im Feld von Religion und Medien gut daran, andere Kontextfaktoren in den Blick zu nehmen.

Auch wenn der sozialkonstruktivistische Mediatisierungsansatz Medien-geschichte von den Anfängen der Menschheit bis heute versteht, haben seine Vertreter:innen in den letzten Jahren das Konzept der tiefgreifenden Mediatisierung für gegenwärtige Mediatisierungsprozesse entwickelt (Hepp 2016, 2020). Tiefgreifende Mediatisierung berücksichtigt dabei „on the one hand the increasing spread of technologically based media in society; and on the other hand, how different social domains are being more and more shaped by these media“ (Hepp und Hasebrink 2018, 17). So zeichnet sich die Gegenwart, die als Zeit tiefgreifender Mediatisierung verstanden wird, dadurch aus, dass Akteur:innen in Bezug auf Medien mit mehreren Trends konfrontiert werden:

1. eine Ausdifferenzierung einer Vielzahl von technologiebasierten Kommunikationsmedien, die nebeneinander existieren;
2. eine zunehmende Konnektivität von und durch diese Medien;
3. eine zunehmende Omnipräsenz der Medien;
4. ein rasches Innovationstempo im Zusammenhang mit dem Aufkommen sogenannter neuer Kommunikationstechnologien in immer kürzeren Zeiträumen;
5. eine Datafizierung, die Darstellung des sozialen Lebens durch computer-gestützte Daten, die von Mediengeräten und der ihnen zugrunde liegenden Software und Infrastruktur erzeugt werden (Hepp und Hasebrink 2018).

Mit diesen Trends ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen auf der Ebene der sozialen Organisation und Praxis, wie beispielsweise erweiterte Optionalität und neue Chancen der Partizipation; räumliche Ausdehnung, die in der Möglichkeit besteht, sich individuell und kollektiv über Raum und Zeit hinweg zu vernetzen und dauerhaft verbunden zu bleiben; das Verschwimmen der Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Bereichen; Beschleunigung und Unmittelbarkeit jeglichen sozialen Handelns; verstärkte soziale Überwachung; soziale Segmentierung, Ausgrenzung und Spaltung (Hepp et al. 2017, Hepp und Hasebrink 2018).

Bezogen auf Religion in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung heißt das: wie verändern sich kommunikative Praktiken in Zeiten, in denen Akteur:innen in einer qualitativ und quantitativ erweiterten Medienumge-

bung leben, mit diesen Trends und Konsequenzen konfrontiert werden und inwieweit hat dies Auswirkungen auf ihr Verständnis von Religion. Und darüber hinaus: wie können wir diese sich verändernden kommunikativen Konstruktionen der Realität analysieren und die Trends sowie die Konsequenzen miteinander in Beziehung setzen. Wir brauchen dafür eine analytische Heuristik, um diese mediatisierte Lebenswelt zu erfassen. Das Forschungsnetzwerk „Kommunikative Figurationen“ bietet einen Ansatz als Erweiterung der verschiedenen Mediatisierungsansätze. Es sollte nicht mit einer bestimmten Methode verwechselt werden, vielmehr handelt es sich um ein heuristisches Konzept, das eine Systematisierung des Feldes ermöglicht. Es basiert dabei auf Elias' (1978) Konzept der Figuration als Netzwerk von Individuen und ermöglicht die Analyse von Mustern kommunikativer Verflechtungsprozesse, die medienübergreifend existieren und einen thematischen Rahmen haben, der kommunikatives Handeln ausrichtet: „Communicative figurations are (typically cross-media) patterns of interweaving through practices of communication“ (Hepp und Hasebrink 2018, 29). Es wird dabei zwischen verschiedenen strukturellen Analyseebenen unterschieden:

1. Akteurskonstellationen: d.h. die Personen, Gruppen, Organisationen oder auch Institutionen, die sich als religiös bezeichnen oder die je nach konkreter Fragestellung Teil des religiösen Feldes sind oder mit diesem verbunden sind.
2. die handlungsorientierende Rahmung, die die jeweilige kommunikative Figuration als sozialen Bereich kennzeichnet. Auch wenn der dominierende Rahmen in unseren Untersuchungen natürlich Religion ist, ist es möglich, in Abhängigkeit von der jeweiligen Fragestellung, diesen zu spezifizieren.
3. die kommunikativen Praktiken, die nicht nur die verschiedenen Arten der Kommunikation wie direkte Kommunikation, gegenseitige, produzierte oder virtualisierte Medienkommunikation umfassen, sondern auch die verwendeten Medien einbeziehen.

Innerhalb der Religions- und Medienforschung hat darüber hinaus – oder eventuell auch als Weiterentwicklung des akteurszentrierten Ansatzes zu verstehen – die Adaption des Social Shaping of Technology-Ansatzes aus dem Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologie (IKT)-Studien zur Entwicklung der Forschungsperspektive Religious-Social Shaping of Technology (RSST) geführt (Campbell 2010). Die akteursorientierte Forschung interessiert sich dabei im Wesentlichen für drei Arten,

wie individuelle oder kollektive Akteur:innen mit digitalen Medien und neuen Kommunikationstechnologien umgehen, nämlich

- die Auswahl bestimmter Medientechnologien sowie aber auch die Verweigerung anderer Medientechnologien,
- die Schaffung/Entwicklung von Medientechnologien und
- die Gestaltung von vorhandenen Medientechnologien.

Der erste Schwerpunkt liegt auf den Akteur:innen, die neue Kommunikationstechnologien auswählen respektive vernachlässigen. Dieser beleuchtet die Gegenseite der Mediatisierung, also Prozesse, die sich gegen Mediatisierungstendenzen richten, ein Phänomen, das als De-Mediatisierung bezeichnet wird (Pfadenhauer und Grenz 2017). Roitsch (2017) spricht an dieser Stelle von einer bewussten kommunikativen Grenzziehung und identifiziert drei Typen dieser kommunikativen Praxis:

- die Ablehnung von Kommunikation mittels neuer Medientechnologien,
- die Zuweisung eines begrenzten Zeitbudgets für diese Formen der Kommunikation und
- das Zuweisen von spezifischen Medienkommunikationen in verschiedenen Lebensbereichen.

Bislang liegt der Schwerpunkt auf der aktiven Gestaltung und Formung von Medien auf den Akteur:innen, die eine aktive Rolle bei der Entwicklung und Weiterentwicklung der neuen Medientechnologien spielen: die sogenannten Medienpioniere (Hepp 2016, 920). Hepp spricht hier von medienbezogenen Pioniergemeinschaften, die posttraditional organisiert sind, d.h. sich durch eine lose Netzwerkstruktur und translokale Aktivität auszeichnen. Sie verstehen sich als Pioniere, weil sie ihrer Zeit voraus sind und die Konstruktion von Kollektiven verändern, aber „they also have a sense of mission: a sense that they are at the »forefront« of a media-related transformation of society as a whole“ (Hepp 2016, 920). Ganz ähnlich hat für den Bereich der Religion Heidi Campbell (2016, 2020) den Begriff der religiösen digital creatives geprägt. Der Begriff bezieht sich auf die Produzent:innen von Inhalten, deren Arbeit mit digitalen Medien ihnen einen einzigartigen Status und Einfluss innerhalb ihrer religiösen Organisationen und Gruppen verleiht. Das Problem bei einer solchen Konzeptualisierung ist jedoch, dass Innovation und Kreativität nur Einzelpersonen zugeschrieben werden. Implizit wird damit suggeriert, dass die aktive Rolle im Bereich der Medienentwicklung nur bei einzelnen Akteur:innen liegt, während Organisationen, wie z. B. die Kirchen, bestenfalls als passive Empfänger verstanden werden.

2) Fallstudien

Die vorliegenden Forschungspositionen machen nun deutlich, dass folgende Fragen offen sind: Wie macht sich eine tiefgreifende Mediatisierung in religiösen Organisationen, Gruppen und bei religiösen Akteur:innen bemerkbar? Führt diese zu Transformationsprozessen? Dieses soll anhand zweier ausgewählter Fallbeispiele exemplarisch diskutiert werden. Während das erste Fallbeispiel die Medienpraktiken und die -produktion fokussiert, wird in dem zweiten Fallbeispiel die Medienaneignung näher betrachtet.

Das erste Fallbeispiel basiert auf einem Forschungsprojekt zu religiösen Minderheiten in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung, welches wir zusammen mit der Polnischen Akademie der Wissenschaften von 2018–2023 durchgeführt haben (vgl. dazu ausführlich Hall, Kołodziejska und Radde-Antweiler 2023 sowie Kołodziejska, Fajfer, Hall und Radde-Antweiler 2022). Im Fokus dieses Projektes standen zwei christliche Minderheits-Organisationen – die Siebenten-Tages-Adventisten und ausgewählte orthodoxe Kirchen – in den Ländern Polen und Großbritannien. In diesem Rahmen wurden wissenssoziologisch die entsprechenden Medienensembles beider Organisationen (Journals, Webseiten, Social-Media-Kanäle usw.) analysiert, sowie Experteninterviews und episodische Interviews mit Medienproduzent:innen durchgeführt. Die beiden Kirchen und Länder wurden aufgrund ihrer Unterschiede hinsichtlich ihrer Medienumgebungen als auch hinsichtlich ihrer religiösen Landschaften ausgewählt. So sind beispielsweise in Polen über 85 % der Bevölkerung römisch-katholisch getauft, in Großbritannien erklären hingegen etwa 42 % keine Religionszugehörigkeit. Darüber hinaus unterscheiden sich die Siebenten-Tages-Adventisten und die orthodoxen Kirchen in Bezug durch ihr öffentliches Image: Während die Siebenten-Tages-Adventisten mit einem innovativen, proselytischen Umgang mit Medien verbunden wird, steht die orthodoxe Kirche stereotyp eher für eine konservativere und traditionellere Mediennutzung. Die Studie hat jedoch gezeigt, dass, während sich die analysierten Kirchen in Polen und Großbritannien auf der oberflächlichen Ebene in Bezug auf die Mediennutzung unterscheiden, die beobachtbaren Strategien und Ziele, die diese Medienpraktiken erfüllen, sehr ähnlich sind. So wurde deutlich, dass beide Organisationen ein Medienensemble aktiv aufbauen, um ihre Autorität innerhalb der Gesellschaft aufrechtzuerhalten.

Basierend auf der bereits erwähnten RSST wurde das Konzept der sog. Media Settlers entwickelt (Hall, Kołodziejska und Radde-Antweiler 2023; Kołodziejska, Fajfer, Hall und Radde-Antweiler 2022). Das Konzept der Media Settler bezieht sich dabei auf “corporate actors who, in response

to deep mediatization trends and their consequences, actively shape their media by undertaking actions which may be defined as strategies intended to expand their organization, preserve and assert authority, as well as maintain the unity of their communities” (Kołodziejska, Fajfer, Hall und Radde-Antweiler 2022). Media Settler zeichnen sich dabei durch fünf Strategien aus: die Anerkennung von Medien, das Weglassen von Medien, die Autorisierung von Medien, die Replikation von Medienformaten und die Massenmediatisierung digitaler Medien.

Die Strategie der Anerkennung repräsentiert den bewussten Umgang mit Medien durch die Kirchen und das Bewusstsein für die Funktionen der Medien für die Kirche. Sie entspricht dem wahrgenommenen Druck, sich den Trends der tiefgreifenden Mediatisierung anzupassen, und manifestiert sich in der Vielzahl der Medien, die die Kirchen produzieren, wie die Digitalisierung traditioneller Medien. So sind klassische massenmediale Medien wie Inhalte von Fernsehen, Radio nun auch online verfügbar. Darüber hinaus werden Facebook-Seiten, YouTube-Kanäle betrieben, die ein Bewusstsein für die Bedeutung der Medien für die Kommunikation mit Mitgliedern und Nichtmitgliedern deutlich macht. Die Strategie der Auslassung ist quasi deren Kehrseite: Während bestimmte Medienformate verwendet und dafür Inhalte produziert werden, werden andere absichtlich weggelassen oder ignoriert. Beispiele dafür sind Twitch oder TikTok. Dies ähnelt der Praxis der Ablehnung (ausgewählter) digitaler Medien also der kommunikativen Grenzziehung (Roitsch 2017). Die dritte Strategie, die Autorisierung von Medien, basiert auf der Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Medienquellen. Sie wird dann identifiziert, wenn kirchliche Autoritäten bestimmte Medienaktivitäten direkt oder indirekt billigen, legitimieren und/oder missbilligen. Zum Beispiel gab die polnische Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten während der COVID-19-Pandemie Anweisungen an Pastoren, Pastoren und Laien heraus, wie man Zoom benutzt. Während es bei der Anweisung um technische Details ging, kann die bloße Tatsache, dass sie erteilt wurde, als indirekte Autorisierung von Zoom als solche angesehen werden. Dies kann von der direkten Aufsicht oder der Veröffentlichungsagenda bis hin zu umfassenderen Medienstrategien reichen, zu denen auch die Präsenz in selektiven Medien gehört. Dies ist kein modernes Phänomen als solches und hat historische Wurzeln. Die Autorisierung der Medienstrategie kommt auch dann zum Tragen, wenn normative Behauptungen über Medientypen und -nutzung von Kirchenvertreter:innen oder in kirchlichen Medien aufgestellt werden.

Die ersten drei Strategien stimmen mit der Annahme überein, dass religiöse Organisationen bestimmte Formen der Medienkommunikation

überwiegend akzeptieren oder ablehnen und nicht aktiv an Transformationsprozessen teilnehmen, die durch die tiefgreifende Mediatisierung hervorgerufen werden. Die folgenden beiden Strategien zeigen jedoch, dass nicht religiöse Einzelakteur:innen, sondern auch religiöse Organisationen in ihrer Mediennutzung zugleich aktive Medienproduzenten sind und Medien zielorientiert einsetzen.

Die Strategie der Replikation von Medienformaten wird immer dann umgesetzt, wenn Kirchen verschiedene Printmedien oder digitale Medien nutzen, um mehr von demselben Inhalt zu reproduzieren. Sie verbreiten dabei den gleichen Inhalt mit geringfügigen oder keinen Änderungen, was einerseits als Versuch verstanden werden kann, die Reichweite des Inhalts zu erweitern (wenn er in mehr Quellen erscheint, können mehr Menschen darauf zugreifen) und andererseits die Kontrolle über die Erzählung zu behalten. Ein Beispiel für eine Replikation ist die Vortragsreihe des amerikanischen Pastors Mark Finley, die von der US-Abteilung der Adventgemeinde produziert wurde. In Polen wurden die gleichen Videos mit geringfügigen Änderungen (Einführung durch einen polnischen Pastor, polnische Untertitel) auf dem YouTube-Kanal von Głos Nadziei veröffentlicht. Darüber hinaus erschien das gleiche Video unverändert auf dem YouTube-Kanal der örtlichen Gemeinde in Łódź.

Die zweite Strategie, die von der bestehenden akteurszentrierten Forschung zu Mediatisierung und Religion bislang noch nicht erfasst wird, ist die Massenmediatisierung digitaler Medien. Die Strategie ist mit einer begrenzten Reaktionsmöglichkeit der Empfänger und einer Vermeidung von Interaktion zwischen den Empfängern oder zwischen ihnen und den Inhaltsproduzenten verbunden. Dies bedeutet auch, dass, selbst wenn die Medien, Interaktivität ermöglichen, sie nicht auf diese Weise verwendet werden. Darüber hinaus kann die Massenmediatisierung digitaler Medien beobachtet werden, wenn die Inhalte informativ präsentiert werden, ohne Reaktionen der Leser:innen respektive Zuschauer:innen zu erlauben oder ohne regelmäßig auf Kommentare und Fragen zu antworten.

Diese Strategie lässt sich v.a. auf den Facebook-Kanälen beider Organisationen beobachten. Die Beiträge sind in der Regel in einem informativen Stil geschrieben und laden Benutzer oft ein, eine andere Website zu besuchen, an einer Veranstaltung teilzunehmen usw. Manchmal sind es inspirierende Zitate aus der Bibel, die typischerweise als Bilder eingefügt werden. Die Interaktion zwischen den Nutzer:innen und den Content-Produzent:innen ist begrenzt. So ist es auch nicht überraschend, dass die Beiträge im Allgemeinen mehrheitlich wenige Reaktionen (z.B. Likes, Loves

usw.), Shares oder Kommentare haben, die Mehrheit der Einträge wird überhaupt nicht kommentiert.

Im Rahmen des zweiten Fallbeispiels sollen nun Ergebnisse aus dem Projekt „Kommunikative Figurationen religiöser Autorität am Beispiel des Erzbistums Köln“ vorgestellt werden (vgl. dazu ausführlich Radde-Antweiler, Grünenthal und Gogolok 2018). Hier geht es im Gegensatz zum ersten Forschungsprojekt nicht um die Medienproduktion, sondern um die Medienaneignung. In dem Projekt selbst wurden religiöse Autoritätskonstruktionen am Beispiel des Erzbistums Köln erhoben. Dafür haben wir in einem Erhebungszeitraum von 2013–2015 episodische Interviews, Medienfragebögen, Netzwerk-Karten, Photo-Elicitation mit unterschiedlichen Akteur:innen in drei Gemeinden durchgeführt, d.h. mit Pfarrern, Laien, Vertreter:innen des Bistums, Reformgruppierungen wie WSK, Laienorganisationen, Ordensvertreter:innen, Säkularinstitute, sowie Vertreter:innen der Charismatische Erneuerung. Im Weiteren wird nur auf die Ergebnisse der Interviews mit den Pfarrern als religiöse Autoritätsfiguren auf lokaler Ebene eingegangen.

Weltweit hat die römisch-katholische Kirche als religiöse Organisation mit Hilfe diverser eigener Medienorganisationen ein sehr breites Medienensemble aufgebaut. Die Frage stellt sich nun, inwieweit dieser hohe Grad der Mediatisierung auch auf der lokalen Ebene zu finden ist. Interessanterweise findet sich bei den Pfarrern, also bei den lokalen Autoritätsfiguren, ein überraschendes Ergebnis in der Untersuchung ihres Medienrepertoires: sie nutzen wenig von dem Medienangebot der Organisation. Oder wie es ein Pfarrer ausdrückt: „...die Medienlandkarte [ist] glaub ich bei mir relativ spartanisch und arm“ Argumentiert wird zumeist mit dem fortgeschrittenen Alter, jedoch findet sich auch eine allgemeine große Skepsis v.a. gegenüber Social Media:

„FACEBOOK bin ich auch nicht drin, weil mir das alles zu eng ist und ich glaube auch, dass das angelegt ist um missbraucht zu werden.“

Die Evaluation des Medienrepertoires der Pfarrer ergab, dass Face-to-face-Kommunikation und die Predigt als die wichtigsten Medien angesehen werden, auch um sich zu positionieren; hier als klare Positionierung als religiöse Autorität. Daneben spielen Bücher und teilweise auch Emails, diese allerdings nur als Notfallersatz eine Rolle.

Es lässt sich daher konstatieren, dass digitale Medien wenig bis gar nicht in das Alltagshandeln der Pfarrer integriert sind und auch nicht als Teil des eigenen Kommunikationsverhaltens gewünscht werden. Bezogen auf die kommunikativen Praktiken heißt das, dass trotz einer quantitativ

und qualitativ großen Medienumgebung in Deutschland und eines großen Medienensembles der religiösen Organisation, die einzelnen Medienrepertoires der Akteur:innen relativ klein sind. Auch an dieser Stelle lässt sich von einer kommunikativen Grenzziehung (Roitsch 2017) im Sinne einer De-Mediatisierung sprechen. Appliziert man die drei unterschiedlichen Kategorien kommunikativer Grenzziehung lässt sich für die Pfarrer feststellen, dass primär das Zurückweisen von bestimmter Medienkommunikation eine Rolle spielt, weniger – wie eventuell zu erwarten gewesen wäre, dass Lebensbereiche wie Religion nicht mit bestimmten Medienkommunikationen als kompatibel angesehen werden.

Allerdings sehen wir interessanterweise ganz andere Tendenzen, wenn es nicht mehr um die lokale Ebene von Autoritätsfiguren geht, sondern um die religiösen Autoritäten auf translokaler oder globaler Ebene geht. Mit der translokalen Ebene sind Autoritätsfiguren der religiösen Organisationen wie der Papst sowie auch die Bischöfe und Kardinäle gemeint. Hier wird die Notwendigkeit eines professionellen Medienensembles sehr wohl gesehen und gefordert. So müssen translokale Autoritätsfiguren wie der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz aus der Perspektive der Pfarrer (und damit der lokalen Autoritätsfiguren) medial geeignet sein:

„Und da find ich ist einfach so ein Mann an der Spitze, also so ein Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz, wird einfach nochmal anders wahrgenommen. (...) Und schafft nochmal n andern öffentlichen Raum. (..) Also da brauchst schon nochmal ein paar Leute, die da dann auf sich trauen dahin zugehen und das zu machen und (.) ich glaub, so ein Marx kann das. Der ist da sehr kommunikativ.“

Aber auch auf den medialen Auftritt der Papstwahl ist man stolz:

„DAS muss man sagen, das können wir (...) Da kann keiner in Deutschland mithalten und weltweit kann da auch kaum einer mithalten, selbst der Präsident der Vereinigten Staaten kann das nicht so zelebrieren wie wir.“

Ähnlich wie schon bei dem ersten Fallbeispiel, werden Medientechnologien und insbesondere soziale Medien hier als Möglichkeit wahrgenommen, eine Stimme in der Öffentlichkeit zu präsentieren sowie Menschen außerhalb der katholischen Kirche zu erreichen. Hierfür bedarf es – aus der Perspektive der lokalen religiösen Autoritäten – dreierlei: zum einen muss die religiöse Organisation über ein breites und aktuelles Medienensemble verfügen, zweitens, in diesem müssen die spezifischen religiösen Autoritäts-

figuren der translokalen Ebene- Papst, Bischof usw. – präsent sein. Drittens, diese Figuren müssen medial geeignet sein.

Was lässt sich für die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Medien festhalten: Kommunikative Praktiken auf der lokalen Ebene zeigen einen niedrigeren Grad der Mediatisierung, d.h. im Gegensatz zum Medienensemble der religiösen Organisation und der damit verbundenen kommunikativen Praktiken auf der translokalen Expertenebene nutzen lokale Autoritätsfiguren vermehrt traditionelle Medien und zeigen darüber hinaus vermehrt Praktiken der kommunikativen Grenzziehung, v.a. im expliziten Zurückweisen bestimmter Medienkommunikationsformen auf. Das Fallbeispiel macht dabei deutlich, dass sich tiefgreifende Mediatisierung auf den verschiedenen Ebenen unterschiedlich auswirken kann. Auch wenn die religiöse Organisation ein breites Medienensemble und einen hohen Grad an Mediatisierung aufweist, können auf der lokalen Ebene der Organisation zugleich Widerstände und kommunikative Grenzziehungen zu einem weniger starken Grad an Mediatisierung führen. Zudem müssen noch die länderspezifischen Medienensembles beachtet werden.

Es zeigt sich, dass die Frage, inwieweit sich in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung die kommunikative Konstruktion religiöser Autorität ändert, nur differenziert auf den unterschiedlichen Ebenen innerhalb der Organisation untersucht und beantwortet werden muss. So zeigen sich aus der Perspektive der Medienproduktion, d.h. des Medienensembles innerhalb der religiösen Organisationen Versuche der Stärkung etablierter religiöser Autorität. Allerdings lassen sich auch hier Transformationen in der Bedeutungszuweisung an religiöse Autorität erkennen.

Wie bereits erwähnt, zeigen die Zuschreibenden religiöser Autorität eine unterschiedliche Annahme religiöser Autoritätsfiguren – lokal versus translokal. Zudem zeigt sich an einigen Stellen auch eine Verschiebung der inhaltlichen Bedeutungszuschreibung von religiöser Autorität. Nach Karl Gabriel (2008) lässt sich zwischen einer funktionalen, der Amtsautorität und der persönlichen Autorität unterscheiden. In Hinblick auf letztere konstatiert Gabriel eine zunehmende Charismatisierung, bei der aufgrund der medialen Inszenierung der Papstfigur die Massenmedien sowie digitale Medien eine große Rolle spielen. Dies wird auch in den Interviews deutlich, allerdings nur in Bezug auf die globalen Autoritätsfiguren. Zeigt die Untersuchung der Medienaneignung auf der lokalen Priesterebene Prozesse der medialen Grenzziehungen und ein deutliches Selbstverständnis von Autorität als Amtsautorität, wird hingegen für die globalen Autoritätsfiguren eine personale Autorität gefordert, die dann wiederum medial anschlussfähig erscheint. Betrachtet man die Berichterstattung in säkularen Zeitungen

über den Papst in den letzten 20 Jahren bestätigt sich dieses Bild: Im Unterschied zu Johannes Paul II. und Benedikt XVI bestimmen in der Medienberichterstattung über Papst Franziskus drei Narrative die Medienlandschaft: Zum einen wird in Franziskus die Hoffnung auf einen Umbruch, eine Revolution innerhalb der katholischen Kirche gesehen. Hierfür wird er mit Worten wie mutig, unberechenbar, reformorientiert charakterisiert. Daneben spielt die Vorstellung des Papstes als Anwalt der Armen eine Rolle. Beispielhaft sind hier die Beschreibungen seines Lebensstils, sein Vorbildcharakter und der Verzicht auf bestimmte Luxusgüter. Zum anderen beschreiben die Medien Papst Franziskus aber v.a. mit einer menschlichen Seite des Papstamtes, auf die Zuschreibungen wie freundlich, demütig, sympathisch oder auch zärtlich verweisen. Die funktionale Autorität wie die Amts-Autorität spielt hingegen in den Medien sowie auch in den Interviews nahezu aller Beteiligten (Pfarrer wie Laien) kaum eine Rolle, die personale Autorität – sein Charisma – hingegen rückt in den Fokus. Im Gegensatz zu Webers Charisma-Begriff, ist dieser aber nicht mit einer übermenschlichen, göttlichen Machtzuschreibung verbunden, sondern – im Gegenteil – personale Autorität wird mit menschlichen Attributen verbunden (vgl. dazu auch Radde-Antweiler 2018).

Betrachtet man die zweite Akteurskonstellation – die der Laien – bestätigt die Auswertung zum einen die unterschiedliche Anforderung an lokale und translokale Autoritätsfiguren (ähnlich wie bei den Priestern) zeigen jedoch zugleich ein transformiertes Charisma-Verständnis, welches v.a. die Menschlichkeit betont. So berichtet eine Laiin von ihrem ersten Eindruck des Papstauftritts folgendermaßen:

„Vor allen Dingen, die roten Schuhe fehlten. (lacht) Konnt[e] man ja eigentlich nicht sehen, aber wurde gesagt. [...] Ja, also ich denke, er is[t] sicherlich von daher gesehen ein etwas andere[r] Mensch als Kardinal Ratzinger. [...] Also anders als Benedikt, geht er mehr auf die Menschen zu, ne? Er ist auch ein Zuhörender, er ist einer, der vielleicht auch weniger Angst hat.“

Insgesamt lässt sich für dieses Fallbeispiel festhalten, dass sich auf verschiedenen Ebenen Transformationen religiöser Autorität erkennen lassen. Anstatt bestimmte Ergebnisse der Mediatisierung oder auch der Trends vorzusetzen, müssen bei der kommunikativen Konstruktion von religiöser Autorität die unterschiedlichen Ebenen Berücksichtigung finden. So wird deutlich, dass sich Transformationsprozesse abzeichnen, diese aber sehr unterschiedlich sind.

3) Fazit mit Blick auf künftige Forschung

Gegenwärtige Entwicklungen verdeutlichen, dass aus heutiger Perspektive der Trend der Datafizierung zukünftig eine wichtige Rolle spielen wird. Dies wird sicherlich am deutlichsten beim Einsatz sogenannter künstlicher Intelligenz, der eventuell als potentiell neuer Mediatisierungsschub zu bezeichnen ist. Schon die Bedeutungszuschreibung oder Aufladung des Begriffs künstlicher Intelligenz mit religiösen Konzepten im öffentlichen Diskurs (vgl. dazu die Arbeiten von Beth Singler 2022) macht seine Relevanz für religionswissenschaftliche Forschungen deutlich. Darüber hinaus wird in Bezug auf Religion aber v.a. zu fragen sein, inwieweit Algorithmen eine Rolle bei der kommunikativen Konstruktion von Religion als solches spielen werden und welche Transformationen sie auf welcher Akteur:inenebene auslösen.

Aber auch in Hinblick von Medienberichterstattung wird kritisch zu hinterfragen sein, inwieweit Mediendiskurse noch von menschlichen Produzent:innen abhängen, unabhängig von der Frage, ob sie aus dem religiösen Feld stammen. Gerade die Problematik sogenannter Fake-News und einer notwendigen Überprüfung von Medieninhalten wird m.E. zu einer neuen wissenschaftlichen Diskussion um das Thema Media Literacy führen und inwieweit diese in pädagogischen Kontexten gelehrt werden kann und muss. Dies zeigt sich schon in der gegenwärtigen Lage im Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine, in welcher neue Formen der Propaganda mit Hilfe digitaler Kommunikationstechnologien erkennbar sind. Darüber hinaus stellen jedoch diese neuen Formen der durch Künstliche Intelligenz generierten Bilder und Videos die Frage nach der Beurteilung von Belegen vor neue Herausforderungen, die sicherlich auch im religiösen Feld eine Rolle spielen werden.

Darüber hinaus ist zu fragen, ob und inwieweit sich die entsprechenden kommunikativen Praktiken in Hinblick auf Inhalt und Form verändern und ob diese potenziellen Veränderungen auch Transformationsprozesse auf der Ebene der verschiedenen Akteurskonstellationen nach sich ziehen? Da die Automatisierung kommunikativer Praktiken in digitale Infrastrukturen eingebettet ist, ist sie für Akteur:innen als solches zumeist nicht wahrnehmbar und erkennbar. Damit stellt sich die Frage, inwieweit hier Verschränkungen von menschlicher und nicht-menschlicher Kommunikation stattfinden und welche Auswirkungen dies auch im Bereich der Religion hat.

Durch diesen potentiellen Mediatisierungsschub ist auch denkbar, dass sich neue Beteiligungskulturen von nicht traditionellen religiösen Expert:in-

nen entwickeln können und damit beispielsweise auf der Ebene religiöser Organisationen Transformationen in Bezug auf die Konstruktion religiöser Autorität nach sich ziehen. Zu denen werden sich dann die betroffenen Organisationen positionieren müssen. Aber auch für die Frage nach der Handlungsmacht/Agency wird nun zu fragen sein, wie sich diese neuen Formen der über- oder transindividuellen Agency fassen lassen.

4) Auswahlbiographie

Tsuria, Ruth/ Campbell, Heidi. A (Hg.), (2022). Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media. 2nd ed. Abingdon, New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429295683>

Die zweite Auflage des Sammelbandes stellt einen kritischen und systematischen Überblick über die Erforschung von Religion und digitalen Medien dar und eignet sich damit als Einstieg in diesen Forschungsbereich. Es bietet dabei mit Hilfe von Grundlagentexten einen detaillierten Überblick über wichtige Themen wie Rituale, Identität, Gemeinschaft, Autorität und Verkörperung. Zudem enthält es zu jedem Themenfeld Artikel mit Fallstudien zur Veranschaulichung der theoretischen Konzepte.

Hall, Dorota/Kołodziejska, Marta/Radde-Antweiler; Kerstin (2023): Minority churches as media settlers: Negotiating deep mediatization. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.

Auf Grundlage der Analyse von Medienpraktiken ausgewählter religiöser Minderheitenorganisationen zweier unterschiedlicher christlicher Traditionen in Großbritannien und Polen – die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und die orthodoxen Kirchen – entwickelt die Studie das Konzept der Media Settlers. Dieses besagt, dass religiöse Organisationen Medien nutzen, um zu expandieren, ihre Autorität zu behaupten und ihre Gemeinschaften zu erhalten. Sie tun dies durch fünf zentrale Medienpraktiken, die als Strategien definiert werden können: Anerkennung, Autorisierung, Unterlassung, Replikation von Inhalten und Massenmedialisierung digitaler Medien

Radde-Antweiler, Kerstin/ Zeiler, Xenia (Hg.), (2018): Mediatized Religion in Asia.: Studies on Digital Media and Religion. New York: Routledge.

Der Sammelband beschäftigt sich mit Religion in tiefgreifender Mediatisierung in Asien. Die einzelnen Artikel präsentieren Fallstudien aus verschiedenen Regionen und religiösen Traditionen Asiens und diskutieren auf

dieser Basis die Daten unter der Perspektive von Mediatisierungstheorien. Durch die Ausrichtung der Studie auf die geografischen, kulturellen und religiösen Kontexte Asiens, stellt das Buch zugleich eine kritische Überlegung dar, inwieweit sogenannte westliche Konzepte in nicht-westlichen Kontexten appliziert werden können.

Literaturverzeichnis

- Altheide, David L./Snow, Robert. P., (1979). *Media Logic*. Beverly Hills: Sage.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Anchor Books.
- Campbell, Heidi A. (2010). *When Religion Meets New Media*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203695371>
- Campbell, Heidi A. (2011). Religious engagement with the Internet within Israeli Orthodox groups. *Israel Affairs*, 17(3), 364–383. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537121.2011.584664>
- Campbell, Heidi A. (2016). Framing the human-technology relationship: How Religious Digital Creatives engage posthuman narratives. *Social Compass*, 63(3), 302–318. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768616652328>
- Campbell, Heidi A. (Hg.). (2017). *Religion and the Internet*. London: Routledge.
- Campbell, Heidi A. (2020). *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003045625>
- Campbell, Heidi A./ Golan, Oren (2011). Creating digital enclaves: Negotiation of the Internet among bounded religious communities. *Media, Culture & Society*, 33(5), 709–724. DOI: <https://doi.org/10.1177/0163443711404464>
- Couldry, Nick/Hepp, Andreas (2013). Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments. *Communication Theory*, 23(3), 191–202. DOI: <https://doi.org/10.1111/comt.12019>
- Elias, Norbert (1978). *What is Sociology?* London: Hutchinson.
- Evolvi, Gulia (2018). *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203710067>
- Gabriel, Karl (2008). Die Versuche des Papstes, in der Welt der Gegenwart Autorität zu gewinnen. *Concilium*, 44(3), 361–367.
- Hall, Dorota/Kołodziejska, Marta/Radde-Antweiler; Kerstin. (2023): *Minority churches as media settlers: Negotiating deep mediatization*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.
- Helland, Christopher (2000). Online-Religion / Religion-Online and Virtual Communities. In: Hadden, Jeffrey K./Cowan, Douglas (Hg.). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Amsterdam: JAI, 205–223.
- Helland, Christopher (2005). Online Religion as Lived Religion. *Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet*. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1–16. Available at <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823>, accessed 26 August 2022.

- Hepp, Andreas (2016). Pioneer communities: Collective actors in deep mediatization. *Media, Culture & Society*, 38(6), 918–933. DOI: <https://doi.org/10.1177/0163443716664484>
- Hepp, Andreas (2020). *Deep Mediatization*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351064903>
- Hepp, Andreas and “Communicative Figurations” research network (2017). *Transforming Communications: Media-related Changes in Times of Deep Mediatization*. Communicative Figurations Working Paper Series 16. Available at <https://media.s.uub.uni-bremen.de/handle/elib/3345>, accessed 17 July 2021.
- Hepp, Andreas/ Hasebrink, Uwe (2018). Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach. In: Hepp, Andreas/Breiter, Andreas/Hasebrink, Uwe (Hg.). *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*. London: Palgrave Macmillan, 15–48. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-65584-0_2
- Hepp, Andreas/ Krönert, Veronika (2010). Religious Media Events and Branding Religion. In: Bailey, Michael/Redden, Guy (Hg.). *Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*. London: Routledge, 89–104.
- Hjarvard, Stig (2008). The mediatization of society. A theory of the media as agents of social and cultural change. *Nordicom Review*, 29(2), 105–134. DOI: <https://doi.org/10.1515/nor-2017-0181>
- Hjarvard, Stig (2011). The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change. *Culture and Religion*, 12(2), 119–135. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>
- Hjarvard, Stig (2014). Mediatization and cultural and social change: an institutional perspective. In: Lundby, Knut (Hg.). *Mediatization of Communication*. Handbooks of Communication Science. Berlin: De Gruyter Mouton, 199–226. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110272215.199>
- Hjarvard, Stig (2016). Mediatization and the changing authority of religion. *Media, Culture and Society*, 38(1), 8–17. DOI: <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>
- Keller, Rainer/Knoblach, Hubert/ Reichertz, Jo (Hg.). (2013). *Kommunikativer Konstruktivismus: Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-9797-5>
- Koch, Gertraud (2017). Einleitung: Digitalisierung als Herausforderung der empirischen Kulturanalyse. In: Koch, Gertraud (Hg.), *Digitalisierung: Theorien und Konzepte für die empirische Kulturforschung*. Konstanz: UVK, (7–18).
- Kołodziejska, Marta (2018). *Online Catholic Communities: Community, Authority and Religious Individualisation*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315163376>
- Kołodziejska, Marta/ Fajer, Lukasz/Hall, Dorota/Radde-Antweiler, Kerstin (2022): Religious media settlers in times of deep mediatization, *Religion* 53, 199–223, DOI: [10.1080/0048721X.2022.2083032](https://doi.org/10.1080/0048721X.2022.2083032)
- Knoblach, Hubert (2019). The Communicative Turn in German Sociology of Knowledge. *Society Register*, 3(1), 23–38. DOI: <https://doi.org/10.14746/sr.2019.3.1.02>

- Krotz, Friedrich (2001). *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns: Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-322-90411-9>
- Krotz, Friedrich (2008). *Media Connectivity: Concepts, Conditions, and Consequences*. In: Hepp, Andreas/Krotz, Friedrich/Moores, Shaun (Hg.). *Connectivity, Networks and Flows: Conceptualizing Contemporary Communications*. New York: Hampton Press, 13–32.
- Krotz, Friedrich (2009). *Mediatization: A Concept With Which to Grasp Media and Societal Change*. In: Lundby, Knut (Hg.). *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang, 21–40.
- Krotz, Friedrich/Hepp, Andreas (2011). *A concretization of mediatization: How mediatization works and why 'mediatized worlds' are a helpful concept for empirical mediatization research*. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 3(2), 137–152. DOI: https://doi.org/10.1386/ejpc.3.2.137_1
- Lövheim, Mia (2011). *Mediatization of religion: A critical appraisal*. *Culture and Religion*, 12(2), 153–166. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738>
- Lövheim, Mia/ Lynch, Gordon (2011). *The mediatization of religion debate: An introduction*. *Culture and Religion*, 12(2), 111–117. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579715>
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas (2006). *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. In: Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.). *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK, 15–26.
- Lundby, Knut (2009). *Media Logic: Looking for Social Interaction*. In: Lundby, Knut (Hg.). (2013). *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York et al.: Peter Lang, 101–119. DOI: <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-1085-6>
- Lundby, Knut (Hg.). (2013). *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York et al.: Peter Lang. DOI: <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-1085-6>
- Pfadenhauer, Manuela/ Grenz, Thilo (Hg.) *De-Mediatisierung: Diskontinuitäten, Non-Linearitäten und Ambivalenzen im Mediatisierungsprozess*, Wiesbaden: Springer VS. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-14666-5_12
- Radde-Antweiler, Kerstin (2012). *Authenticity*. In: Campbell, Heidi (Hg.): *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203084861-10>
- Radde-Antweiler, Kerstin (2019). *Religion as Communicative Figurations. Analyzing Religion in Times of Deep Mediatization*. In: Radde-Antweiler, Kerstin/ Zeiler, Xenia (Hg.), (2018): *Mediatized Religion in Asia.: Studies on Digital Media and Religion*. New York: Routledge, 211–223.
- Radde-Antweiler, Kerstin (2018). *The Papal Election in the Philippines: Negotiating Religious Authority in Newspapers*. In: Radde-Antweiler, Kerstin / Zeiler, Xenia (2018): *Special Issue on Journalism, Media and Religion*, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 7 (2018/3), 400–421.

- Radde-Antweiler, Kerstin/Grünenthal, Hannah/ Gogolok, Sina (2018). 'Blogging Sometimes Leads to Dementia, Doesn't It?' The Roman Catholic Church in Times of Deep Mediatization. In: Hepp, Andreas/Hasebrink, Uwe/ Breiter, Andreas (Hg.). *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*. Cham: Palgrave Macmillan, 267–286. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-65584-0_11
- Roitsch, Cindy (2017). Von der „Aversion“ zum „Schutzwall“: Kommunikative Grenzziehung als gegenläufiges Medienhandeln in mediatisierten Welten. In: Pfadenhauer, Manuela/ Grenz, Thilo (Hg.) *De-Mediatisierung: Diskontinuitäten, Non-Linearitäten und Ambivalenzen im Mediatisierungsprozess*, Wiesbaden: Springer VS, 207–224. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-14666-5_12
- Singler, Beth (2022). Origin and the End: Artificial Intelligence, Atheism, and Imaginaries of the Future of Religion. In: Bethany Sollereeder, Bethany/McGrath, Alister (Hg.). *Emerging Voices in Science and Theology: Contributions by Young Women*. New York: Routledge.
- Stalder, Felix (2016). *Kultur der Digitalität*. Berlin: Suhrkamp
- Williams, Robin/ Edge, David (1996). The Social Shaping of Technology. *Research Policy*, 25(6), 865–899. DOI: [https://doi.org/10.1016/0048-7333\(96\)00885-2](https://doi.org/10.1016/0048-7333(96)00885-2)

Religion und Digitalisierung. Praktisch-theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven

Einleitung

Religion nutzt schon seit jeher die zur jeweiligen Zeit zur Verfügung stehenden Medientechnologien. So ist es nicht verwunderlich, dass heutzutage auch digitale Kommunikationstechnologien Teil religiöser Praxen sind. Ein Beispiel dafür ist der Segensroboter BlessU-2, der seinen erstmaligen publikumswirksamen Einsatz im Rahmen der Weltausstellung in Wittenberg anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 hatte: Unter dem Motto „Segen erleben – Moments of Blessing“ präsentierte sich dort die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). BlessU-2 war dabei Teil eines umfassenden Programms rund um eine sogenannte „mobile Lichtkirche“, die zwischen der Schlosskirche und Neuem Rathaus einen modernen spirituellen Erlebnisraum im 500sten Jahr der Reformation bieten wollte.

BlessU-2 ist ein Artefakt, bestehend aus dem Maschinengehäuse eines Geldautomaten, mit Armen und Beinen sowie einem Gesicht, das mithilfe von Plastikaugenbrauen sogar zu einer gewissen Mimik in der Lage ist. Er besitzt einen Speicher von Segensworten sowie Optionsmöglichkeiten, etwa auf die Frage, ob man auf Englisch, Deutsch oder Französisch gesegnet werden möchte. Und BlessU-2 gibt sein Segenswort dann auch in der jeweils gewählten Sprache aus – von einem sprachlichen „Erzeugen“ oder gar „Antworten“ sollte man aufgrund der recht banalen Speicher- und Wiedergabetechnik allerdings nicht sprechen.

Grundsätzlich wollte diese Installation zuerst einmal nur bewusst eine Simulation und damit zugleich ein provozierendes Experiment sein – und zwar eine Simulation von christlicher Kommunikation durch einen Roboter, die zugleich bewusst Reaktionen bei den Nutzenden provozieren sollte. Bei BlessU-2 handelt sich folglich um eine Installation, die erstens die wachsende Bedeutung von Technologie und Techniknutzung im Kontext

* Zürich

** Bremen

von Religion veranschaulicht, zweitens die religiöse kommunikative Praxis – in diesem Fall des Segnens und Gesegnetwerdens – thematisiert und drittens die Frage nach der Autorität bzw. Handlungsmacht eines solchen segnenden Artefakts auslöst. Insofern ist es auch kein Zufall, dass ein solches Simulationsexperiment, wie oben erwähnt, von der institutionellen Handlungsmacht Kirche initiiert und sogleich in einem konkreten kirchlich verantworteten und inszenierten Erlebnisraum positioniert wurde. Offenbar sollte damit auch die durchaus offene Frage nach der eigenen Zukunft in einer Kultur der Digitalität mit „auf den Schirm“ kommen.

Schon die damalige teilnehmende Beobachtung des experimentellen Settings und dann vor allem die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen zur Wahrnehmung des Segensroboters zeigen, dass dieser die Menschen offenbar mit einem großen Antwortspektrum von negativ bis – übrigens mehrheitlich! – positiv berührte (Löffler et al., 2021; Luthe et al., 2019). Auch beim Einsatz von BlessU-2 im Züricher Museum für Gestaltung im Jahr 2022 zeigte sich Ähnliches, obwohl dieses Experiment in einem dezidiert säkularen Ausstellungskontext stattfand. Auf die Evaluationsfrage „Wie wirkt die segnende Maschine auf Sie?“ antworteten die Museumsbesucher:innen ebenfalls mit einer enormen Bandbreite von Resonanzen: Von klarer Ablehnung, weil man das Segnen nur Menschen zutraut, bis hin zu „creepy“, „witzig“ oder auch „Der Segensroboter wirkt sich positiv auf mich aus, ich lese jeden Morgen den Psalm.“¹ Interessant ist, dass dort, wo für die Nutzenden insbesondere die Frage nach der pastoralen und institutionellen Handlungsmacht aufgerufen wurde, die Reaktionen meistens sehr negativ ausfielen. Sie kumulierten vor allem in der kritischen Rückfrage, ob denn in Zukunft – möglicherweise aus Spargründen – im Gottesdienst „reale Pfarrer:innen“ durch solche Roboter ersetzt werden sollten. Letztgenannte kritische Wahrnehmung wurde interessanterweise besonders zustimmend von der medialen Berichterstattung aufgenommen.

Digitale Kommunikationstechnologien wie der Segensroboter sind, wie bereits angedeutet, auch Teil praktisch-theologischer sowie religionswissenschaftlicher Forschung im Feld von Religion und Digitalisierung. Wenn also beide Disziplinen diese (neuen) Technologien zum Untersuchungsgegenstand haben, so unterscheiden sie sich doch zum Teil in ihren Fragestellungen und Methoden. Diese unterschiedlichen disziplinären Perspektiven sollen im Weiteren anhand von drei Leitfragen verdeutlicht werden.

1 Die Besucher:innen des Züricher Museums hatten die Möglichkeit, aus einer Auswahl von Postkarten mit unterschiedlichen Fragen eine auszuwählen und auf deren Rückseite darauf schriftlich zu antworten sowie weitere Angaben zu ihrer Person zu machen.

1. Was ergeben sich aus diesem Fallbeispiel für spannende Fragen aus Sicht der Praktischen Theologie respektive Religionswissenschaft?

Thomas Schlag: Auch wenn, wie erwähnt, diese Simulationsexperimente in der medialen Öffentlichkeit wie auch kirchenintern ein sehr geteiltes Feedback von Zustimmung bis hin zu Unverständnis auslösten, sind in praktisch-theologischer Hinsicht die grundsätzlichen Fragen, die BlessU-2 aufwirft, höchst produktiv. Diese betreffen zum einen die Inhalte, Praxisformate sowie das Design religiöser Kommunikation und lösen Fragen aus wie: Sollen in Zukunft religiöse, erfahrungsorientierte Praxen für bestimmte Handlungsfelder kirchlichen Lebens durch den Einsatz von Robotern gestaltet werden, und wenn ja, welche? Ist es überhaupt sinnvoll, für kirchliche Handlungsfelder diese technologischen Möglichkeiten anzuvisieren? Wie könnte eine solche Entwicklung das kirchliche Leben und die Rolle der daran beteiligten Akteur:innen bzw. deren kommunikative Beziehungen zueinander verändern?

So verbinden sich mit diesem technischen Experiment grundsätzliche Anfragen an die zukünftige religiöse Kommunikations- und Beziehungspraxis im Kontext kirchlichen Handelns und Lebens in digitalen Zeiten überhaupt. Diese betreffen etwa die Vorstellungen von bzw. Erwartungen an das gemeinschaftliche Feiern des Gottesdienstes, die Seelsorge und das diakonische Handeln, die religiöse Bildungspraxis und das kirchenleitende Handeln. Aufgeworfen sind hier Fragen wie: Was macht religiöse Kommunikation authentisch? Wer spricht wem die Legitimation und Autorität im Blick auf religiöse Handlungen, gar so etwas wie religiöse „Produktivität“ und „Intelligenz“ zu?

Und damit ist noch weitergehend zu fragen: Wie wird sich Künstliche Intelligenz und – als deren Teilbereich und zugleich als eigene Disziplin und Technik – die Robotik in Hinsicht auf ihren wissenschaftlichen Geltungsanspruch zu den praktisch-theologischen Disziplinen der Homiletik und Liturgik, Poimenik, Diakonie, Kybernetik und Religionspädagogik verhalten, die in je spezifischer Weise die Kommunikation des Evangeliums zu ihrem Gegenstand haben? Um eine solche Praxis theologisch-hermeneutisch und ethisch zu verantworten ist z.B. zu klären, wie sich die Gottesthematik mit KI und Robotik in einen Zusammenhang bringen lässt (Foerst, 2004). Damit ist in einem noch weiteren Sinn das Verhältnis von Theologie und Technologie als zwei spezifischen wissenschaftlich und gesellschaftlich sich positionierenden „Deutungs- und Handlungsmächten“ überhaupt angesprochen.

Für das aktuell sich etablierende Feld einer „Robot Theology“ (Smith, 2022) bzw. „Robot Theologies“ als „theological study of robotics“ (Puzio, 2023, 97) bedeutet dies jedenfalls für die praktisch-theologische Reflexion, sich bewusst zu sein, dass die jeweiligen Einschätzungen erheblich von der „specific religion, ... different concepts (e.g. human life), religious doctrines and culturally transmitted and subjective attitudes“ (ebd., 95) abhängig sind. Je nach kulturell-religiösem Konzept entscheidet sich dann auch, „whether robots are seen as a threat to or promoter of religious purposes and whether they can serve as a divine representation and medium“ (ebd., 101). Und hier kommen nicht zuletzt grundlegend kontextuell bedingte Positionen mit ins Spiel, etwa die nach der potenziellen Heiligkeit von Maschine und Materie überhaupt und damit die Frage nach der Präsenz, Leiblichkeit und Realität des Göttlichen sowie der Bedeutung des jeweiligen religiösen Ereignisaktes. Insofern legt sich für eine zukünftige praktisch-theologische Forschung zu den Beurteilungen und „Wirkungen“ solch religiöser Roboter unbedingt auch eine interreligiöse und interkulturelle Ausrichtung nahe. Denn gerade der Vergleich solcher Aushandlungsprozesse dürfte erheblich zum Verständnis der jeweiligen Religionspraxis sowie eben auch zum besseren Verstehen des damit jeweils verbundenen Menschenbildes und freien Willens (Poole, 2024) und auch Gottes- bzw. Heiligkeitsverständnisses beitragen (Ohly, 2019). Klar ist für mich, dass auch eine Digitale (Praktische) Theologie, die sich mit entsprechenden Phänomenen digitaler Religion beschäftigt, nicht ohne das empirische und sozialwissenschaftliche Analyseinstrumentarium gedacht werden kann. Insofern ist spätestens hier für mich die Wichtigkeit der inhaltsbezogenen und methodischen Kollaboration unbedingt klar!

Kerstin Radde-Antweiler: Zunächst muss man festhalten, dass es nicht *die* religionswissenschaftliche Perspektive gibt. So finden sich diverse theoretische und methodische Forschungsansätze und -verständnisse, die alle eint, dass sie Religion – je nach Definition – als ihren Untersuchungsgegenstand begreifen. Mein eigenes Verständnis von religionswissenschaftlicher Forschung ist dabei zum einen kulturwissenschaftlich geprägt, d.h. religiöse Praxen und Vorstellungen müssen stets in ihrem kulturellen Kontext wahrgenommen werden und auch umgekehrt müssen kulturelle Prozesse in ihrem Zusammenspiel mit religiösen Praxen gesehen werden. Zum anderen basiert mein Ansatz auf dem kommunikativen Konstruktivismus, d.h. ich interessiere mich dafür, wie Religion von Akteur:innen in kommunikativen Praktiken in bestimmten zeitlichen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen jeweils unterschiedlich konstruiert und mit Bedeutung verse-

hen wird. Diese kommunikativen Praktiken stehen in Zusammenhang mit den jeweiligen zur Verfügung stehenden Kommunikationstechnologien. Heutzutage sind dies primär digitale Kommunikationstechnologien, aber auch sogenannte alte Medien wie Printmedien sind nicht einfach verschwunden, sondern Teil des Medienrepertoires religiöser Akteur:innen.

Bezogen auf die Forschung im Feld der Religion in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung, ist die grundsätzliche Forschungsfrage, wie einzelne oder mehrere religiöse Akteur:innen oder aber auch religiöse Institutionen wie die Großkirchen etwas oder jemanden durch ihr kommunikatives Handeln als Religion definieren, wie sie dies legitimieren, und darüber hinaus, wie sich dies in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung ändert.

Das Fallbeispiel des Segensroboters BlessU-2 wirft dabei spannende Fragen auf: In Bezug auf die mit dem Segensroboter agierenden Akteur:innen stellen sich die Fragen, welche Bedeutung sie ihrem Gegenüber zuschreiben, z.B. stellt der Roboter einen legitimen religiösen Aktanten dar oder wird die Interaktion als reiner Spaß gesehen? Falls ersteres, wie wird dies legitimiert und wenn nicht, was sind die Gründe dafür? Und damit verbunden: Wird die Praxis des Segnens/Segen-Empfangens als religiöse Praxis interpretiert? Und auch hier würde man nach den Gründen für oder gegen eine solche Interpretation fragen.

Gerade die Erforschung der Gründe zeigt inhärent das Verständnis von Religion im Sinne religiöser Praxis und religiöser Autorität auf, was eventuell auf Veränderungen im Laufe der Zeit hindeuten könnte (vgl. dazu auch die letzte Frage). Und spannend wäre natürlich auch der Vergleich der verschiedenen Akteur:innen: Lassen sich Unterschiede zwischen den Akteur:innen ausmachen, empfindet z.B. eine Person außerhalb der religiösen Institution den Segen durch den Segensroboter als authentischer oder nicht? Und natürlich würde sich eine religionswissenschaftliche Perspektive auch auf nicht-christliche Roboter beziehen und hier evaluieren, inwieweit Kulturen mit einer anderen Technologieentwicklung andere Zuschreibungen an Roboter als Teil religiöser Praktiken vornehmen. So sind beispielsweise in Japan Roboter schon länger Teil des Alltags (z.B. in der Altenpflege) und auch im religiösen Feld können wir Roboter wie Mindar (Klein, 2019) beobachten, die den Bodhisattva Kanon verkörpern und Teil religiöser Praktiken sind. Interessant sind hier die unterschiedlichen Legitimationspraktiken – Mindar ist geweiht und damit legitimer Teil des Tempels in Kyoto – sowie auch die Adressatenschaft – Mindar soll v.a. für die jüngere Generation den Temple wieder interessant machen.

Im Gegensatz zu einer praktisch-theologischen Perspektive entfallen für eine religionswissenschaftliche Sichtweise die normativen Fragen. So ist

z.B. die praktisch-theologische Frage, ob und wie zukünftig „religiöse, erfahrungsorientierte Praxen für bestimmte Handlungsfelder kirchlichen Lebens durch den Einsatz von Robotern gestaltet werden“, für mich erstmal nicht von Relevanz. Allerdings ist diese praktisch-theologische Perspektive wiederum als Teil der Aushandlung innerhalb religiöser Organisationen spannend, da ja auch die theologischen Auseinandersetzungen als Teil der religiösen Institutionen und Organisationen Teil des Untersuchungsszenarios sind und wir uns genau dafür interessieren, welche Formen aus welchen Gründen als legitim (oder nicht) eingestuft werden.

2. Mit dem Segensroboter BlessU-2 stellt sich die Frage, ob und wenn ja, welche Handlungsmacht diese Kommunikationstechnologie besitzt. Wie würde man aus der jeweiligen Perspektive Handlungsmacht verstehen?

Thomas Schlag: In (praktisch-)theologischer Perspektive liegt eine spezifische Bestimmung von Handlungsmacht darin, dass diese strenggenommen überhaupt nur bedingt in der Macht – und auf den Segen bezogen – in den Händen und Worten desjenigen liegt, der die Segenshandlung vollzieht und welcher der anwesenden Gemeinde oder einzelnen Person den Segen (zu)spricht. Durch Weihe, Ordination oder Auftrag bevollmächtigt, bringt die Amtsperson zur Sprache, was die Tradition und Bedeutung seines bzw. ihres Amtes im Zusammenhang der jeweiligen religiösen Gemeinschaft und Institution im Kern ausmacht. In Verbindung damit bedarf es zur Ausübung des religiösen Amtes einer bestimmten, durch die Institution, aufgrund eines bestimmten Charismas oder durch Tradition legitimierten Amtsautorität, die in der Regel eine professionell erworbene und ausgeübte Kompetenz der Amtsführung voraussetzt. Diese Bestimmungen tragen nach religiösem Selbstverständnis und gemäß ihrer praktisch-theologischen Deutung aber keineswegs nur eine professionstheoretische Signatur, sondern sind durch die entsprechende Beauftragung von vorneherein religiös aufgeladen. Die Segenshandlung und deren Wirkung sind damit in paradoxem, und zugleich theologisch konsistentem Sinn – „im wahrsten Sinn des Wortes“ – unverfügbar, weil sie ihre Bedeutung „von woanders her“, konkret durch machtvolle Autorität und Heiligkeit erfahren.

Damit ist für die Frage von Handlungsmacht klar, dass im Fall digitaler Erscheinungsformen alle genannten Bezüge der Amtshandlungspraxis auf den Prüfstand kommen. Die Grundfrage ist, welchen Geltungsstatus die Handlungsmacht des Artefakts und zugleich bzw. im Wechselspiel damit

die Handlungsmacht seiner menschlichen Kreateure für sich beanspruchen kann. Wenn man denn eine klassische Analogie bemühen will, kann an die orthodoxen Ikonenmaler gedacht werden, die eben auch nicht einfach frei nach eigenem künstlerischem Gusto malen, sondern die ihr Erschaffen zugleich als unverfügbaren Moment des Erschaffenwerdens verstehen – nicht ohne Grund ist dieses Malen mit dem Akt des Betens verbunden. Man kann also zumindest provokativ fragen, ob nicht das Bauen eines wie auch immer gearteten religiösen Artefakts eigentlich „von anderer Bedeutung“ werden würde, wenn die technischen Entwickler:innen ihr eigenes Schaffen auch als unverfügbaren Moment des Erschaffen-Werdens verstünden.

Kerstin Radde-Antweiler: Das Problem der Bestimmung von Handlungsmacht oder „Agency“ liegt zunächst darin, dass es trotz seiner häufigen Verwendung bislang nur unzureichend in Bezug auf Religion und digitale Medien konzeptionalisiert wurde – auch wenn in der Forschungsliteratur oft davon die Rede ist, wird jedoch Handlungsmacht nur selten definiert. Grundlegend wurde Handlungsmacht durch soziologische Theoriekonzepte geprägt. So stand hier vor allem die Frage im Fokus, inwieweit bestehende gesellschaftliche Strukturen menschliches Handeln ermöglichen oder verhindern, vgl. z.B. Giddens‘ Theorie der Strukturierung, Parson’s Strukturfunktionalismus oder auch Bourdieu’s Habitus-Theorie. Im Gegensatz zu der Fokussierung auf rein menschliche Akteur:innen als potentielle Handlungsmachtsträger wurden v.a. in ritualtheoretischen Untersuchungen nicht-menschliche Akteur:innen mit einbezogen und diskutiert, inwieweit rituelle Gegenstände oder aber auch Rituale als Praktiken Handlungsmacht besitzen. Letztere wurden als Agenten verstanden, die zwar nicht bewusst oder intentional Aktionen durchführen können, aber innerhalb des rituellen Netzwerkes Handlungsmacht durch ihre Relationen besäßen. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Latour (2005) in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie in Bezug auf Technologie: Hier erhält u.a. Technologie (und damit auch digitale Kommunikationstechnologien) als nicht-menschlicher Aktant wie auch alle Entitäten innerhalb eines Netzwerks (z.B. die Gesellschaft) die Macht, Handlungen in diesem Netzwerk zu beeinflussen. Auch Hepp (2022) betont, dass gerade in Zeiten tiefgreifender Mediatisierung Alltagspraktiken so eng mit materiellen Medientechnologien verwoben sind, dass sich nicht länger von verschiedenen Entitäten sprechen lässt, die sich unterschiedlich beeinflussen. In Bezug auf das Fallbeispiel mit dem Segensroboter BlessU-2 kann die Forschung nicht länger nur menschliche Akteur:innen fokussieren, sondern muss zum einen auf den Segensroboter selbst – hat er Handlungsmacht, wenn ja, in Bezug auf was? – und zum

anderen auf die Rolle digitaler Datenspuren, die die Interaktionen zwischen dem Roboter und den menschlichen Akteur:innen hinterlassen, eingehen.

3. Man hört öfter, dass digitale Medien Religion transformieren – wie würde man aus der jeweiligen Perspektive Transformationsprozesse untersuchen und verstehen?

Thomas Schlag: Grundsätzlich ist es schwierig, Transformation eindeutig zu bestimmen, und dies aus mehreren Gründen. Zum ersten müsste man über eine systematische Definition dessen verfügen, was Transformation überhaupt bedeuten kann und soll – womit sogleich eine deskriptive und eine normative Ebene mit ins Spiel kommen. Grundsätzlich eröffnet schon der Begriff selbst eine erhebliche Bedeutungsvielfalt, die von eher quantitativen, evolutionären bis hin zu disruptiven, revolutionären und grundstürzenden Wandlungsprozessen reichen kann. Zugleich stellt sich – wiederum in Hinsicht auf die Handlungsmacht – die Frage, in welcher Hinsicht solche Wandlungsprozesse durch bestimmte Handlungsmächte und Autoritäten selbst befördert und mitgestaltet werden oder diese Mächte jenen Prozessen schlichtweg unterliegen und ausgesetzt sind.

Ein interessanter Versuch, die komplexen Dynamiken digitaler Transformation näher zu bestimmen, zeigt sich, wo deren ambivalenter Charakter herausgestellt wird. Der Techniksoziologie Jan-Felix Schrape konstatiert in seinem Buch „Digitale Transformation“ dazu folgendes: Gegenwärtig sei von einer zivilgesellschaftlich höchst relevanten, sich stetig dynamisierenden Markt- und Konkurrenzsituation, von prekärer werdenden Kohäsionsverhältnissen sowie von einer nachlassenden Bereitschaft zur Konsensorientierung auszugehen (Schrape, 2021). Seiner Ansicht nach wird die zunehmende Polarisierung, Destabilisierung und gesellschaftliche Disruption – sowohl im lokalen, nationalen wie globalen Maßstab – nicht zuletzt durch bestimmte digital induzierte Transformationsprozesse im Kontext medialer Plattformökonomie (Fischer/Jarren, 2022) erheblich verstärkt. „Digitale Transformation“ kommt in dieser Beschreibung gleichsam als technisch forcierter Verstärker bestimmter gesellschaftlicher Tendenzen und unterschiedlicher Handlungskontexte in den Blick. Dabei beschreibt Schrape diese Transformationsprozesse entlang unterschiedlicher doppelpoliger Dynamiken, wobei hier jeweils ein bestimmtes Phänomen in den Blick genommen wird. So finden sich im Blick auf den „Markt“ sowohl Prozesse von Dezentralisierung wie von Zentralisierung, im Blick auf „Arbeit“ Prozesse einerseits von Flexibilisierung, andererseits von Stan-

andardisierung, im Blick auf „Organisationsentwicklung“ sowohl horizontal angelegte agile Prozessmodelle wie auch neue reformalisierte Kontrollformen. In Hinsicht auf die „Kooperation von Organisationen“ finden sich sowohl Öffnungs- wie Schließungsdynamiken, also einerseits erhöhte Kooperationsbereitschaft, andererseits zunehmende Abschottung. Für die gesellschaftlichen Aspekte von „Kollektivität und Soziale Bewegungen“ lassen sich zum einen Elemente der Erweiterung, z.B. im Sinn steigender Partizipation, wie zum anderen der Kontrolle bzw. situativen Formierung und Kanalisierung kollektiven Verhaltens, also eher restriktive Dynamiken, näher fassen (Schrape, 2021, 87ff.).

Man könnte in einem heuristischen Sinn der Anknüpfung an das anfangs dargestellte Phänomen des Segensroboters und in Weiterführung technologischer Zukunftsvisionen die Frage stellen, inwiefern die digitalen Möglichkeiten im Bereich religiöser Praxis solche ambivalenten Phänomene von Dezentralisierung und Zentralisierung, von Flexibilisierung und Standardisierung, von horizontal angelegten agilen Prozessmodelle und neuen reformalisierten Kontrollformen, von Öffnungs- und von Schließungsdynamiken, von steigender Partizipation und von Kontrolle bzw. Kanalisierung kollektiven Verhaltens mit sich bringen könnten. In jedem Fall wird es für die Prüfung eines solchen Deutungsmodells von Transformation wesentlich sein, sowohl die weiteren technologischen Entwicklungen als auch die dadurch ausgelösten Aushandlungsprozesse unter den Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft möglichst genau in den Blick zu nehmen.

Kerstin Radde-Antweiler: Ich stimme zu, dass Transformation ein nicht unproblematischer Begriff ist. Neben Thomas' Überlegungen lassen sich meines Erachtens noch drei weitere Aspekte nennen: Zunächst ist es auffällig, dass oftmals nicht der Wandel und die Dynamik, sondern eher der Stillstand und die Nicht-Veränderlichkeit vorausgesetzt werden. Transformation müsste hier zunächst als Teil des normalen Wandels definiert und operationalisiert werden. Darüber hinaus stellt sich ganz forschungspragmatisch die Frage, wie wir Transformationen in Bezug auf oder gar durch digitale Kommunikationsmedien nachweisen können. Hierfür würden wir sozial-empirisch mindestens zwei Messzeitpunkte benötigen: Einen vor der Einführung digitaler Kommunikationsmedien und einen nach der Einführung – und am besten noch eine Messung zum Zeitpunkt der Eingewöhnung. In der Regel liegen solche Studien kaum vor, in unserem Fall müssten wir ja erst einmal Studien vor der Einführung des Segensroboters BlessU-2 durchgeführt haben, um dann nach der Erhebung von Daten

Transformationen feststellen zu können. Zumeist fokussiert die Forschung auf einen Zeitpunkt, an dem sich schon die Kommunikationstechnologie etabliert hat oder an dem sie eingeführt wird – wie in unserem Fallbeispiel. Damit würde man aber lediglich die nachträgliche Interpretation der Situation vorher durch die beteiligten Akteur:innen erheben können. Damit hängt aber auch ein zweiter Aspekt zusammen: neben den notwendigen Messzeitpunkten stellt sich die Frage, inwieweit digitale Medien monokausal Veränderungen bedingen. Wie in meinem Artikel (Radde-Antweiler in diesem Buch) ausführlich dargelegt, gibt es dazu unterschiedliche Forschungsansätze: Während die Mediatisierungstheorie nach Hjarvard eine Medienlogik voraussetzt, die Religion – wie auch andere Bereiche – transformiert (und letztlich auflösen kann) (Hjarvard, 2011), macht der Mediatisierungsansatz von Krotz (Krotz, 2009) deutlich, dass Mediatisierung nur ein Aspekt von Wandel (nicht Transformation!) sein kann. Daneben spielen Prozesse wie Globalisierung, Individualisierung oder auch Ökonomisierung eine Rolle, die sich gegenseitig beeinflussen und bedingen. Insofern ist es meines Erachtens schwierig, Transformationsprozesse nur aufgrund einer veränderten Kommunikationstechnologie feststellen zu wollen.

Literatur

- Fischer, Renate/Jarren, Otfried (2022), *Autorität durch Kommunikation. Die Folgen des dritten Strukturwandels der Öffentlichkeit auf die öffentliche Kommunikation und die Autorität von Institutionen*. In: Ilona Nord/Thomas Schlag (Hg.), *Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen. Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 19–30.
- Foerst, Anne (2004). *God in the Machine. What Robots Teach us about Humanity and God*. London, Penguin.
- Hepp, Andreas (2022). Agency, social relations, and order: Media sociology's shift into the digital. *Communications* 47(3), 470–493.
- Hjarvard, Stig (2011). The mediatization of religion: theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 119–135.
- Krotz, Friedrich (2009). Mediatization: A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change. In: Knut Lundby (Ed), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York, Peter Lang, 21–40.
- Klein, Mechthild (2019). *E-Priester im Einsatz*. Verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/religion-in-japan-e-priester-im-einsatz-100.html>.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press.

- Löffler, Diana/Hurtienne, Jörn/Nord, Ilona (2021). Blessing Robot BlessU-2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts. *International Journal of Social Robotics*, (13/4), 569–586.
- Luthe, Swantje/Nord, Ilona/Löffler, Diana/Hurtienne, Jörn (2019). Segensroboter “BlessU-2”. *Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter. Pastoraltheologie* 108. 107–123.
- Ohly, Lukas (2019). *Ethik der Robotik und der Künstlichen Intelligenz*. Berlin, Peter Lang.
- Poole, Eve (2024). *Robot Souls. Programming in Humanity*. Abingdon, CRC Press.
- Puzio, Anna (2023). Robot Theology. On Theological Engagement with Robotics and Religious Robots. In: Anna Puzio/Nicole Kunkel, Henrik Klinge (Hg.). *Alexa, wie hast du's mit der Religion. Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schrape, Jan-Felix (2021). *Digitale Transformation*. Stuttgart, UTB.
- Smith, Joshua K. (2022). *Robot Theology. Old Questions through New Media*. Eugene, Wipf and Stock.

*Politische Gewalt und Religion.
Aktuelle Entwicklungen*

Religion und Bürgerkrieg

Abstract

In diesem Beitrag wird das komplexe Zusammenspiel zwischen Religion und Bürgerkriegen untersucht, wobei die doppelte Bedeutung von Religion als Quelle des Trostes und als Instrument der Mobilisierung berücksichtigt wird. Während Religion in der Konfliktforschung früher keine große Rolle spielte, wird ihr heute immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Das resultiert in unterschiedlichen theoretischen Ansätzen. Für eine wirksame Politikgestaltung und Konfliktlösung ist ein Verständnis des Verhältnisses von Religion und Konflikt unerlässlich. Dieser Beitrag unterscheidet zwischen zwischenstaatlichen und innerstaatlichen Kriegen, definiert Bürgerkriege und analysiert die Ursachen von Konflikten. Es werden theoretische Perspektiven untersucht, darunter das Argument des Kampfes der Kulturen. Besondere Aufmerksamkeit wird den verschiedenen Ansätzen zur Bekämpfung von „Sektierertum“ insbesondere in der Region des Nahen Ostens und Nordafrikas (MENA) gewidmet. Dies ist für ein nuanciertes Verständnis nachhaltiger Friedensbemühungen zentral.

1) Einleitung

Religion spendet vielen Menschen auf der ganzen Welt Sinn und Trost und hilft ihnen mit Unsicherheiten umzugehen. Religion ist jedoch selten neutral und kann als mächtiges Instrument zur Mobilisierung eingesetzt werden, sowohl zum Guten als auch zum Bösen. In nicht wenigen Fällen hat sie in neuerer Zeit eine Rolle bei politischer Gewalt und Bürgerkriegen gespielt. Der libanesischer Bürgerkrieg in den 1970er Jahren, die Balkankriege in den 1990er Jahren, der syrische Bürgerkrieg, Boko Haram in Nigeria, der Aufstieg des Islamischen Staates (ISIS) und der jemenitische Bürgerkrieg: alle haben eine religiöse Komponente. Es ist daher legitim zu fragen, welche Rolle Religion in politischen Konflikten und Bürgerkriegen spielt. In der Vergangenheit standen Sozialwissenschaftler:innen, insbesondere der Politikwissenschaft und der Internationalen Beziehungen (IB), Religion als Forschungsgegenstand skeptisch gegenüber und ließen sie dementsprechend für gewöhnlich außer Acht. Diese Sichtweise hat sich jedoch inzwischen geändert. Insbesondere seit dem Ende des Kalten Krieges interessieren sich Sozialwissenschaftler:innen in der Konfliktforschung zunehmend

* Universität Zürich

für die Rolle von Religion bei politischer Gewalt und Bürgerkriegen. Infolgedessen haben sich mehrere Denkschulen herausgebildet, welche diese Beziehung zu erklären versuchen. Die Rolle von Religion in Bürgerkriegen zu verstehen, ist für Wissenschaftler:innen, politische Entscheidungsträger:innen und die Öffentlichkeit von entscheidender Bedeutung. Dieses Wissen kann zu einer effektiveren Politikgestaltung beitragen, Konflikte verhindern und helfen, die komplexe Dynamiken des Zusammenspiels von Religion und Konflikt in verschiedenen Regionen zu verstehen. Wird der Aspekt ‚Religion‘ übersehen oder missverstanden, kann dies zu unvollständigen Analysen und potenziell fehlerhaften Strategien zur Konfliktlösung führen.

Im ersten Abschnitt dieses Beitrags wird die Unterscheidung zwischen zwischenstaatlichen und innerstaatlichen Kriegen erläutert und eine Definition von Bürgerkriegen gegeben. Anschließend wird die komplexe Beziehung zwischen Religion und Bürgerkriegen untersucht, wobei der Schwerpunkt auf der Überschneidung von Politikwissenschaft, internationalen Beziehungen und Religion liegt. Dieser Abschnitt führt die verschiedenen theoretischen Ansätze ein, die sich mit der Rolle von Religion in Bürgerkriegen befassen. Er erörtert das Argument des Kampfes der Kulturen und dessen Fokus auf dem Islam sowie das „Sektierertum“ (hier verstanden als Eindeutschung des im Englischen geläufigen „secterianism“), das viele Bürgerkriege verursacht hat. Im letzten Abschnitt werden einige der relevantesten Ansätze untersucht, die sich mit dem Thema Sektierertum im Kontext der MENA-Region befassen haben.

2) Über Krieg: zwischenstaatliche und innerstaatliche Kriege

"Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln". Das bekannte Diktum von Carl von Clausewitz bietet eine Möglichkeit, den Krieg zu betrachten. Wenn das Ziel darin besteht, durch militärische Maßnahmen Druck auf einen Staat oder nichtstaatliche Akteure auszuüben, damit diese ihr Verhalten ändern, trifft seine Aussage zu. Macht, so argumentieren Mansbach und Pirro, ist ein zentrales Element bei der Analyse der Weltpolitik, insbesondere im Zusammenhang mit Krieg. Im Laufe der Geschichte haben Staaten immer wieder zum Krieg gegriffen, um ihre Ziele zu erreichen. Die Androhung von Krieg ist seit jeher ein wichtiges Instrument der Einflussnahme. Um Krieg effektiv analysieren zu können, ist es wichtig, das Konzept näher zu definieren, damit ein gemeinsames Verständnis unter Forschenden gewährleistet ist. Ein wesentlicher Schritt

ist die Unterscheidung zwischen *zwischenstaatlichen* und *innerstaatlichen* Kriegen: Erstere werden zwischen Staaten geführt, letztere innerhalb von Staaten (Mansback & Pirro 2023, 263).

Zwischenstaatliche Kriege waren lange der Hauptfokus der Internationalen Beziehungen (IB), was zu einem umfangreichen Korpus an Theorien zur Erklärung dieser Art des Krieges geführt hat. Die Verlagerung der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit von zwischenstaatlichen zu innerstaatlichen Konflikten wurde mit der zunehmenden Verbreitung und Zerstörungskraft ziviler Konflikte dringlich. Diese Verlagerung kann auf zwei Schlüsselphänomene zurückgeführt werden. Erstens entstanden nach dem Ende des europäischen Kolonialismus zahlreiche politisch instabile unabhängige Staaten. Zweitens führten die Supermächte während des Kalten Krieges über ihre regionalen Verbündeten mehrere Stellvertreterkriege. Um eine direkte Konfrontation und die Gefahr eines Atomkriegs zu vermeiden, bedienten sich die Supermächte häufig verbündeter Stellvertreterstaaten des Globalen Südens, insbesondere in Asien, Afrika und im Nahen Osten. Diese Konflikte eskalierten, als die Supermächte ihre Verbündeten mit Waffen versorgten und diese in benachbarte Staaten gelangten, in welchen Aufständische Unterstützung suchten. Die Konflikte in Vietnam, Angola, Mosambik und Afghanistan, welche als Bürgerkriege begannen, wurden durch diese Dynamik zu den zerstörerischsten Konflikten der Ära des Kalten Krieges (Maoz & Henderson 2000, 290–291).

Die Bedeutung von Bürgerkriegen setzte sich in den Jahren unmittelbar nach dem Kalten Krieg fort, als die ehemaligen sowjetischen Satellitenstaaten gewaltsame interne Konflikte durchlebten. Der Jugoslawien- und der Kosovo-Krieg, an denen die NATO-Truppen aktiv beteiligt waren, sind Beispiele dafür, wie interne Konflikte zu internationalen Konflikten wurden, und zwar selbst nachdem die ideologischen Spannungen des Kalten Krieges nachgelassen hatten. Diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass sich IB-Forschende verstärkt mit zivilen Konflikten befassen. So hat die IB-Forschung in der Zeit nach dem Kalten Krieg die Untersuchung ziviler Konflikte von den Forschenden der vergleichenden Politikwissenschaft übernommen, die während des Kalten Krieges den Hauptbeitrag geleistet haben (ebd.).

Bürgerkriege sind nur eine Facette des innerstaatlichen Konflikts. Andere Gründe als der Wunsch nach Unabhängigkeit oder einem Regierungswechsel können verschiedene Gruppen dazu bewegen, untereinander einen Konflikt auszutragen. Kriminelle Organisationen, darunter Drogenkartelle und terroristische Gruppen wie der selbsternannte ‚Islamische Staat‘, setzen Gewalt ein, um Gebiete und Bevölkerungen zu kontrollieren. Regierungen

können Minderheitsgruppen verfolgen, um abweichende Meinungen zu unterdrücken und/oder soziale Hierarchien aufrechtzuerhalten. Beispielsweise wurde die Regierung von Myanmar dieses Unterfangens von Seiten der Vereinten Nationen beschuldigt. Die UN klagte das Land an, einen Völkermord an den Rohingya, einer muslimischen ethnischen Minderheit, zu begehen. Darüber hinaus können Teile einer Bevölkerung mit Regierungen über Themen wie Korruption, wirtschaftliche Chancen und konkurrierende Ansprüche auf Gebiete und natürliche Ressourcen aneinandergeraten (Council on Foreign Relations. 16. Mai 2023).

Schwache, fragile oder gescheiterte Staaten, in denen die Regierung Schwierigkeiten hat, wesentliche Funktionen wie Sicherheit und Grundversorgung zu gewährleisten, sind besonders konfliktanfällig. In solchen Situationen sind Regierungen nicht in der Lage oder nicht willens, die Kontrolle innerhalb ihrer Grenzen auszuüben, was Terroristen und kriminellen Gruppen die Möglichkeit gibt, uneingeschränkt zu handeln. Innerstaatliche Konflikte können zum Scheitern eines Staates beitragen, indem sie die territoriale Kontrolle einer Regierung einschränken, wie es zum Beispiel in Somalia zu beobachten ist. Die Angriffe der Islamistengruppe Al-Shabaab haben dazu geführt, dass die schwache Regierung Somalias nicht mehr in der Lage ist, lebenswichtige Aufgaben wie die Aufrechterhaltung der Sicherheit und die Bewältigung von Katastrophen, wie die der verheerenden Dürre im Jahr 2011, zu erfüllen. Mehr als zwei Millionen Somalier sind aufgrund dieser Geschehnisse mit Hungersnot und Binnenvertreibung konfrontiert (ebd.).

Eine genaue Definition von Bürgerkrieg ist wichtig, um ihn von anderen Formen innerstaatlicher Konflikte zu unterscheiden. Es gibt mehr als 30 Definitionen für „Bürgerkrieg“. Die Unterschiede beruhen auf Faktoren wie Motiven, Opferzahlen und den Arten der beteiligten Akteure (Gaub 2013). Eine ältere Definition aus der Zeit des Kalten Krieges ist die von Small und Singer (1982, 210). In ihrem bahnbrechenden Werk *Resort to Arm* definieren sie den Bürgerkrieg als „any armed conflict involving (a) military action within the metropole, (b) the active participation of the national government, and (c) effective resistance by both sides.“ (zitiert aus Sambanis 2004, 816). Sie unterschieden zwischen einem Bürgerkrieg (intern oder innerstaatlich) und einem zwischenstaatlichen oder außerstaatlichen (kolonialen und imperialen) Krieg, wobei sie den internen Charakter des Konflikts im Territorium eines souveränen Staates und die aktive Beteiligung der Regierung als Kriegspartei hervorheben. Nach ihrer Definition geht ein Bürgerkrieg über andere Formen innerstaatlicher bewaffneter Konflikte hinaus, da er anhaltende und wechselseitige Staatsgewalt beinhaltet und

außerdem eine bestimmte Anzahl von Todesopfern, in der Regel über 1.000, überschreitet (ebd.).

Auch das Internationale Komitee vom Roten Kreuz (IKRK) hat diese Unterscheidung in seine Definition des Bürgerkriegs übernommen. Es charakterisiert nicht-internationale bewaffnete Konflikte als „situations of violence involving protracted armed confrontations between government forces and one or more organized armed groups, or between such groups themselves, arising on the territory of a state” (Gaub 2013, 1).

Bestimmte Kriterien unterscheiden Bürgerkriege von isolierten Terroranschlägen, Unruhen, zivilen Unruhen, Völkermord oder Revolutionen. Ein Bürgerkrieg setzt ein Mindestmaß an Organisation und Widerstand auf Seiten der nichtstaatlichen Partei voraus, wobei mindestens 5 Prozent der Opfer auf Seiten der schwächeren Partei zu beklagen sind und die Kämpfe eine gewisse Intensität aufweisen müssen. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen Bürgerkriegen und anderen Konfliktformen ist jedoch eine organisierte nichtstaatliche bewaffnete Gruppe, die in der Regel aus 500 bis 5000 Mitgliedern besteht (ebd.).

Maoz und Henderson (2000, 285–286) nennen vier Hauptmerkmale, die einen Bürgerkrieg definieren: Organisation, Beteiligung der Regierung, Dauer und Intensität. Das erste Merkmal, die Organisation, bezieht sich auf die Existenz eines organisierten Kollektivs mit zentraler Führung, die die Aktionen der Gruppe lenken und ihre Strategie bestimmen. Das zweite Merkmal, die Beteiligung der Regierung, bedeutet, dass die Regierung an dem Konflikt beteiligt ist und mehrere Sicherheitskräfte wie Polizei, Geheimdienst, Militär und gelegentlich paramilitärische Gruppen beaufsichtigt und einsetzt. Die beiden anderen Merkmale Dauer und Intensität beziehen sich auf den zeitlichen Verlauf bzw. die Schwere des Konflikts. In vielen Ansätzen steht also der gewaltsame zivile Widerstand im Mittelpunkt der Analyse, wobei die Anzahl der Todesopfer als Maß für die Intensität der Gewalt dient. Die genaue Höhe variiert allerdings. Das zeigt ein Blick in die verschiedenen Datensätze der IB zu Krieg und Bürgerkrieg (Zum Beispiel der Uppsala Armed Conflict Dataset, der Fearon and Laitin Dataset, und der COW Intrastate Wars Dataset). Ein Datensatz erfordert beispielsweise ein Minimum von fünfundzwanzig Todesopfern pro Jahr, während andere ein Minimum von 1.000 kampfbedingten Todesfällen pro Jahr als Schwelle definieren. Zivile Konflikte können je nach verwendetem Datensatz auf unterschiedliche Weise bestimmt werden. Unabhängig vom verwendeten Schwellenwert ist die Anzahl der Todesopfer im Konflikt aber ein grundlegendes Merkmal ziviler Konflikte.

3) Über Religion und Bürgerkriege

„Religion has long been peripheral to the concerns of most political scientists“, beklagte Eva Bellin vor sechzehn Jahren (2008, 315). Politikforschende konzentrierten sich nach ihr nur selten auf Analysen, welche die Rolle von Religion in den Blick nehmen. Zwei entscheidende Entwicklungen haben Religion jedoch in den Mainstream der Politikwissenschaft getragen. Erstens ist es den Forschenden, die sich mit Religion beschäftigt haben, gelungen das Thema mit umfassenderen theoretischen Fragen der Politikwissenschaft zu verknüpfen. Zweitens haben reale Ereignisse die Religion in den Mittelpunkt des aktuellen Geschehens gerückt, so dass Erklärungen aus dem Gebiet der Religionsforschung notwendig wurden.

Die historische Vernachlässigung von Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft und IB hat ihre Wurzeln in den spezifischen Bedingungen der jeweiligen Forschungsbereiche. Die vergleichende Politikwissenschaft, die von Max Weber (1864–1920), Émile Durkheim (1858–1917) und Karl Marx (1818–1883) beeinflusst wurde, hielt zunächst an der Säkularisierungstheorie fest und betrachtete Religion als ein vormodernes Relikt, welches mit der Modernisierung untergehen sollte. In den späten 1970er Jahren wurde diese Annahme durch empirische Belege in Frage gestellt, was zu einem ersten Anstieg der Studien über die politische Bedeutung von Religion führte. Diesen Studien mangelte es jedoch oft an Wirkung, da es sich eher um deskriptive Fallstudien als um hypothesengeleitete, theoriebezogene Forschung handelte.

Für die Vertreter:innen der IB führte die Schaffung der modernen internationalen Ordnung, die aus dem Westfälischen Frieden nach 1648 hervorgegangen ist, zum formellen Ausschluss der Religion bzw. religiöser Akteure aus den internationalen Angelegenheiten. Die Grundsätze der staatlichen Souveränität und der Nichteinmischung in die inneren Belange anderer Staaten wurden 1648 kodifiziert, um die Religionskriege in Europa zu beenden. Die während des Kalten Krieges vorherrschende Denkschule der internationalen Beziehungen, die realistische Schule, spielte die Rolle der Religion weiter herunter und betrachtete Staaten als primäre Akteure, die vom Streben nach Macht und Reichtum angetrieben werden. Daran änderte selbst die konstruktivistische Wende in den Internationalen Beziehungen der 1990er Jahren zunächst wenig. Auch sie räumte der Untersuchung religiöser Identität oder Ideen keine Priorität ein (Bellin 2008, 316–319).

Ines Jacqueline Werkner (2011, 308–309) argumentiert in ihrer Erklärung der Renaissance der Religion in der Politikwissenschaft, dass der Aufstieg der Religion in der Zeit nach dem Kalten Krieg im Zusammenhang mit

zwei bedeutenden Veränderungen verstanden werden kann: Der Globalisierung, die durch den Aufstieg internationaler und transnationaler Institutionen und Akteure gekennzeichnet ist, und der Auflösung der starren, bipolaren Strukturen, die diese Ära charakterisierten. Das Ende des Kalten Krieges brachte ethnische Spannungen und Identitätskonflikte ans Licht und endete in dem, was dann als „neue Kriege“ bezeichnet worden ist. An diesen Kriegen sind verschiedene nichtstaatliche Akteure beteiligt, die das Gewaltmonopol des Staates aushöhlen. Dabei ist hervorzuheben, dass diese Konflikte nicht auf Nationalstaaten beschränkt sind. Diese Verschiebung führt zu einem Wandel in der Wahrnehmung des Krieges von staatszentrierten Interessen hin zu einem stärker kulturell geprägten Phänomen. Die Dynamik dieser Konflikte dreht sich häufig um die Ethnisierung sozialer Bindungen, welche häufig mit religiösen Elementen verwoben sind.

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 markieren den eigentlichen Umbruch in der Forschung. Die Untersuchung des Einflusses von Religion auf die internationale Ordnung und Sicherheit hat in der Sozialwissenschaft seitdem zunehmend an Bedeutung gewonnen. Insbesondere der nun wahrgenommene Bedeutungsgewinn solcher transnationaler terroristischer Bewegungen, die durch Religion angetrieben werden, hat dazu geführt (Bellin 2008).

Wie Eva Bellin unterstreicht auch Anna Grzymala-Busse (2012) die Bedeutung der Religion als besonderen, einflussreichen Faktor in der Politik. Sie stellt die konventionelle Sichtweise in der Politikwissenschaft in Frage, die religiöse Identitäten und Doktrinen oft als bloße Etiketten mit geringem inhaltlichem Gehalt behandelt. Sie kritisiert auch die Tendenz, Zahlen und generalisierte Unterschiede gegenüber dem tatsächlichen Inhalt religiöser Überzeugungen in den Vordergrund zu stellen. Das Verständnis der Unterschiede und Nuancen innerhalb der Religionen sei entscheidend, um ihre Auswirkungen auf die Politik zu verstehen. Religion besitzt die einzigartige Fähigkeit, sowohl als Ideologie als auch als Identität zu dienen. Einige Sozialwissenschaftler:innen etwa betrachten Religion lediglich als eine Variante ethnischer Spaltung. Demgegenüber weist Religion jedoch bestimmte Besonderheiten auf. Religionen erheben transnationale Ansprüche, umfassen in der Regel große Bevölkerungsgruppen und stellen nationalstaatliche Grenzen in Frage. Religion ist eine Identität oder Lebensform, die ihren Anhänger:innen viel abverlangt und verschiedene Aspekte ihres Lebens beeinflusst, oft mit dem Versprechen auf übernatürliche Belohnungen (siehe in diesem Band den Beitrag von Köhrsen 2024). Die Abkehr von Religion kann, so Grzymala-Busse, schwerwiegende Folgen für eine gläubige Person haben, wie etwa die ewige Verdammnis. Zusätzlich hebt

sie die Widerstandsfähigkeit religiöser Organisationen gegenüber Repressionen hervor, insbesondere im Vergleich zu anderen gemeinschaftlichen Identitäten. Da bei religiösen Überzeugungen also viel auf dem Spiel steht, wie zum Beispiel ewige Belohnung und Bestrafung, ist die Religion in der Lage, säkularen Angriffen zu widerstehen, die ansonsten andere Typen von Identität auszuschalten vermögen.

Im Bereich Religion und Konflikt weist Isac Svensson (2019, S. 2) auf zwei weithin anerkannte Perspektiven hin. Erstens ist es weitestgehend Konsens, dass religiöse Faktoren die Wahrscheinlichkeit des Ausbruchs, der Eskalation und der Hartnäckigkeit von Bürgerkriegen entweder erhöhen oder verringern können. Dies impliziert, dass religiöse Dynamiken je nach Rahmenbedingungen sowohl eine positive als auch eine negative Rolle spielen können. Er bezeichnet diese Dualität als „Ambivalenz des Heiligen“ und hebt hervor, dass bestimmte Elemente innerhalb religiöser Überzeugungen, Strukturen, Institutionen und Praktiken zu massiver Gewalt, aber eben auch zu einer Abschwächung beitragen können. Trotzdem konzentrierte sich die Forschung hauptsächlich auf die negativen Aspekte von Religion und widmete ihrem friedensfördernden Potenzial nur wenig Aufmerksamkeit, insbesondere in quantitativen Studien.

Zweitens verweist Svensson auf einen allgemeinen Konsens, der davon ausgeht, dass die Beziehung zwischen Religion und Bürgerkrieg nicht monokausal ist. Religiöse Faktoren spielen zwar eine Rolle bei der Erklärung von Bürgerkriegen, aber ihr Einfluss ist konditional, probabilistisch und als alleinige Erklärung unzureichend. Insgesamt vermeiden Forschende eine übertriebene Betonung der religiösen Dimensionen von Konflikten. Stattdessen betrachten sie diese als einen Bestandteil von Erklärungen, welcher mit anderen Faktoren wie wirtschaftlichen, politischen, strategischen, psychologischen und emotionalen Einflüssen zusammenwirkt. So verlagert sich das Feld weg von simplen Fragen wie „Spielt Religion eine Rolle?“ zu differenzierteren Untersuchungen über die Bedingungen, unter denen religiöse Faktoren zur Erklärung von Kriegen, insbesondere Bürgerkriegen, beitragen.

4) Drei theoretische politikwissenschaftliche Ansätze zu Religion und gewaltförmigen Konflikten

Mit der Anerkennung der Bedeutung der Rolle von Religion in Konflikten entwickelte die Politikwissenschaft drei Denkschulen, diese Rolle differenzierter zu betrachten. Sabina A. Stein (2011, S. 21–26) fasst diese Ansätze

prägnant zusammen, Ines-Jacqueline Werkner (2011, S. 310–311) stellt weitere Erkenntnisse dazu bereit.

Die Denkschule des Primordialismus geht davon aus, dass religiöse Unterschiede grundlegende Ursachen für Konflikte sind, was eine inhärente Feindseligkeit zwischen Religionen impliziert, die Konflikte nahezu unvermeidlich macht. Samuel Huntington (1993, 1996) hat vor allem mit seiner These vom „Kampf der Kulturen“ maßgeblich zur Förderung dieser Sichtweise beigetragen. Obwohl Huntington den englischen Begriff „Civilizations“ verwendet, wird seine These als Antizipation des Konflikts zwischen Gruppen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten nach dem Ende des Kalten Kriegs interpretiert. Huntington grenzt die Zivilisationen anhand ihrer Geschichte, Sprache, Kultur, Tradition und vor allem Religion ab. Ihm zufolge vertreten verschiedene Zivilisationen unterschiedliche Ansichten über grundlegende Aspekte des Lebens, was zu langwierigen und gewaltsamen Konflikten über Jahrhunderte hinweg führen kann. Auf Huntingtons These wird weiter unten noch einmal eingegangen.

Dem Primordialismus zufolge werden Konflikte durch religiöse Ungleichheiten gefördert, weil Religion eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung der Identität von Individuen und Gruppen spielt. Die Religion bietet den Anhängern Stabilität und Bestätigung in einem kohärenten Universum und dient als primäre Quelle für kulturelle Bedeutung. Sie verankert individuelle und gruppenspezifische Identitäten, wobei der Primordialismus behauptet, dass der religiöse Einfluss über die Zeit konstant bleibt. Wenn religiöse Rahmenbedingungen hinterfragt werden, empfinden die infrage gestellten Anhänger:innen folglich eine tiefe Bedrohung ihres Identitätskerns, was zu defensiven oder gewalttätigen Reaktionen führen kann.

Die Anhänger des Primordialismus legen nahe, dass die bloße Präsenz einer anderen Religionsgemeinschaft als Bedrohung des etablierten religiösen Rahmens empfunden werden kann. Gruppen definieren sich oft in Opposition zu „Anderen“. Wenn also eine *Outgroup* ihre Identität behauptet, gefährdet sie ungewollt die Identität der *Ingroup* bzw. Mehrheit einer Gesellschaft. Insbesondere religiös definierte Gruppen können aufgrund der mit religiösen Überzeugungen verbundenen Bräuche und Verhaltensnormen die Unterschiede zwischen den Gruppen noch verschärfen.

Der Instrumentalismus hinterfragt die Vorstellung, dass religiöse Unterschiede die Hauptursache für Konflikte sind. Stattdessen wird behauptet, dass Konflikte, einschließlich gewalttätiger religiöser Bewegungen, aus materiellen Ungleichheiten in der Gesellschaft entstehen. Laut dieser pragmatischen Sichtweise entstehen Konflikte aus Kämpfen um die Verteilung von

Ressourcen und entsprechende Machtdynamiken innerhalb oder zwischen Nationen. Hasenclever und Rittberger (2000) argumentieren zum Beispiel, dass gewalttätige religiöse Bewegungen eher das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ungleichheiten als Resultate von religiösen Lehrstreitigkeiten sind.

Instrumentalisten erkennen zwar die potenzielle Rolle der Religion in Konflikten an, betrachten sie aber als ein Instrument, das von eigennützigen Eliten eingesetzt wird, um Unterstützung und militärische Gewalt für ihre eigenen strategischen Ziele zu mobilisieren. Etwa können Eliten religiöse Gefühle in der Bevölkerung manipulieren, um ihre Macht zu stärken und wirtschaftliche oder politische Ziele durchzusetzen.

Instrumentalisten verwenden primordialistische Argumente, um zu erklären, warum Eliten Religion in Konflikten ausnutzen. Konflikte erfordern eine verbindende Mission oder Identität, um eine breite Beteiligung zu mobilisieren. Die Religion kann das bieten. Wenn Konflikte religiös gerahmt werden, wird Gewalt oft moralisch gerechtfertigt, der Feind entmenschlicht und das Martyrium verherrlicht. Darüber hinaus kann Religion zur Legitimierung spezieller gewaltsamer Kampagnen eingesetzt werden, indem Letzter so mit gesellschaftlichen Moralvorstellungen in Einklang gebracht werden, selbst wenn die Ziele nicht religiöser Natur sind.

Der Konstruktivismus bietet eine andere Perspektive auf die Rolle der Religion in Konflikten. Er betont allgemein die soziale Konstruktion der Realität. Kognitive Strukturen wie Ideologie, Nationalismus, Ethnizität und Religion prägen die Identitäten und Wahrnehmungen der sozialen Akteure. Diese kognitiven Strukturen stehen nicht ein für alle Mal fest. Vielmehr werden sie sozial erzeugt und verändert, insbesondere von jenen, die sich davon Vorteile versprechen. Der Lehre des Konstruktivismus zufolge spielen diese so konstruierten kognitiven Strukturen eine konstitutive Rolle bei der Definition der Identitäten und Interessen der Akteure, was wiederum ihr Verhalten in Konflikten beeinflusst.

Religion kann einen bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung der Identität von Individuen und Gruppen sowie auf politisches Verhalten und Entscheidungsprozesse haben. Religiöse Weltanschauungen können zu extremen politischen Entscheidungen führen, die Konfliktverhalten und Strategien beeinflussen können. Auch nicht-religiöse Akteure können durch weit verbreitete religiöse Überzeugungen innerhalb ihrer Gemeinschaften eingeschränkt werden, was wiederum ihre Handlungen und Entscheidungen beeinflussen kann.

Der Konstruktivismus erkennt die Möglichkeit an, dass Eliten religiöse kognitive Strukturen für ihre eigenen Interessen ausnutzen, weist aber auch

auf die Grenzen der Manipulation religiöser Traditionen hin. Religionen verfügen über intersubjektive Strukturen und symbolische Ressourcen, die sowohl Konflikte als auch Frieden fördern können. Als komplexe Bedeutungssysteme können Religionen auf verschiedene Weise interpretiert werden, indem sie Gewalt legitimieren oder Einheit und Versöhnung fördern.

Im Gegensatz zum Primordialismus und Instrumentalismus lehnt der Konstruktivismus die Vorstellung ab, dass religiöse Lehren unweigerlich zu Gewalt führen. Stattdessen betont er den Zusammenprall von Interpretationen, bei dem unterschiedliche Auslegungen der religiösen Lehre die Dynamik von Konflikten bestimmen. Die Rolle, die Religion in Konflikten spielt, hängt letztlich von konkurrierenden Interpretationen und nicht von einem Zusammenprall der Kulturen ab.

5) Der Islam und der Zusammenstoß der Zivilisationen

Monica D. Toft (2021, 1607–1608) hat einen bedeutenden Trend in zeitgenössischen Bürgerkriegen gefunden: Religiöse Spaltungen und Missstände spielen oft eine zentrale Rolle in bewaffneten Konflikten. Ihrer Analyse zufolge, die sich auf den Datensatz *Religious Civil War (RCW)* stützt, wurden für Ende 2014 weltweit 28 Bürgerkriege gezählt. Bei zwanzig dieser Konflikte war Religion entweder ein zentraler oder doch ein peripherer Faktor. Bürgerkriege mit Religionsbezug machten 71 Prozent aller Bürgerkriege aus. Tatsächlich gab es 2014 nur acht Bürgerkriege ohne eine religiöse oder ethnische Dimension. Beispiele für die prominente Rolle von Religion in Bürgerkriegen sind die anhaltenden Auseinandersetzungen um Kaschmir und Palästina, die sunnitischen Aufstände in Afghanistan und im Irak und die „sektiererische“ Gewalt zwischen den Bevölkerungs- und Religionsgruppen in Syrien, die seit 2011 schätzungsweise 300.000 bis 400.000 Todesopfer gefordert hat.¹ Die meisten der Kriege in diesen Gebieten betreffen Regionen mit einer muslimischen Mehrheit oder Minderheit. Toft (2007, 2021) warf

1 Die Studie von Lars-Eric Cederman und Yannick Pengl (2019) enthält aktuelle Statistiken über ethnische Bürgerkriege. Sie definieren Ethnizität als ein subjektiv empfundenes Gefühl der Gemeinsamkeit, das auf dem Glauben an eine gemeinsame Abstammung und Kultur, einschließlich Religion, beruht. Indem sie diese Konflikttypen seit 1946 verfolgen, stellen sie fest, dass zwischenstaatliche Konflikte seit dem Zweiten Weltkrieg selten waren, und dieser Trend sich nach 2015 mit höchstens zwei Konflikten und keiner deutlichen Zunahme fortsetzt. Im Gegensatz dazu sind innerstaatliche Konflikte häufiger geworden, insbesondere seit der Ausweitung des staatlichen Systems nach der Entkolonialisierung in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Häufigkeit ziviler Konflikte erreichte in den ersten Jahren nach dem Kalten Krieg einen

die Frage auf, ob der Islam für diese Art von ethnischer Gewalt verantwortlich gemacht werden sollte.

Wissenschaftler:innen haben sich eingehend mit dem Zusammenhang zwischen Islam und Gewalt befasst, vor allem aufgrund der unverhältnismäßig hohen Beteiligung von Ländern mit muslimischer Mehrheit an innerstaatlichen Kriegen. Einige haben argumentiert, dass bestimmte Eigenschaften des islamischen Glaubens seine Anhänger:innen anfälliger für Konflikte macht. Dies wirft die Frage auf, ob Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit häufiger von Konflikten betroffen sind und, falls ja, ob die Religion der Mehrheit eine Rolle spielt.

Ein primordialistischer Ansatz würde argumentieren, dass der Islam eine, wenn nicht die Ursache für Konflikte ist. Huntingtons Forschung vertritt diese These. Er argumentierte 1996 (S. 258), dass alle verfügbaren Daten die gleiche Schlussfolgerung zulassen: In den frühen 1990er Jahren waren Muslime in mehr Gewalt zwischen Gruppen verwickelt als Nicht-Muslime, und zwei Drittel bis drei Viertel der zivilisationsfeindlichen Kriege fanden zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen statt. „Islam’s borders are bloody, and so are its innards.“ (ebd.; Hervorhebung im Original)

Huntingtons ursprünglicher Gedanke war, dass die religiösen Bruchlinien zwischen den Zivilisationen die politischen und ideologischen Grenzen des Kalten Krieges als Brennpunkt für Krisen und Blutvergießen ablösen. Mit anderen Worten, er konzentrierte sich auf den Zusammenprall der Zivilisationen, wie den zwischen ‚dem Westen‘ und ‚dem Islam‘, als Vorstufe zu Konflikten und Kriegen zwischen Nationen und Staaten (1993, 29ff). 1996 erweiterte er jedoch seine Argumentation in *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* auch auf Konflikte innerhalb von Staaten. Er schrieb, dass Bruchlinienkonflikte auch kommunale bzw. innerstaatliche

Höchststand, ging dann allmählich zurück, stabilisierte sich in den frühen 2000er Jahren, stieg dann aber in den frühen 2010er Jahren sprunghaft an und erreichte 2015 und 2016 ihren höchsten Stand. Im letzten Jahr der Beobachtung ging die Rate zwar leicht zurück, blieb aber hoch. Bei der Aufschlüsselung nach der Art der internen Konflikte zeigt die Studie, dass die jüngste Zunahme der Konflikte in erster Linie auf nicht-ethnische Konflikte und gerade nicht auf ethnische Konflikte zurückzuführen ist. Interessanterweise haben nicht-ethnische interne Konflikte in den letzten Jahren zugenommen, während ethnische Konflikte früher dominanter waren. Betrachtet man jedoch die Konfliktintensität und nicht die Anzahl der Konflikte, so dominieren nach wie vor ethnische Konflikte, auch wenn die ethnische Konfliktintensität seit Mitte der 1990er Jahre in der Tendenz abgenommen hat. Dieser gemischte Trend deutet auf ein komplexes Szenario hin, bei dem sowohl ein Rückgang der Konflikte im Zusammenhang mit der ethnischen Zugehörigkeit als auch ein Anstieg der nicht-ethnischen Fälle zu verzeichnen ist, was teilweise darauf zurückzuführen ist, dass der Syrienkrieg nicht mehr so intensiv geführt wird.

Konflikte zwischen Staaten oder Gruppen unterschiedlicher Zivilisationen sind. Konflikte dieser Art, die in Gewalt eskaliert sind, definiert er als Bruchlinienkriege. Sie können zwischen Staaten, zwischen nicht-staatlichen Gruppen oder zwischen Staaten und nicht-staatlichen Gruppen auftreten. An innerstaatlichen Bruchlinienkonflikten können auch Gruppen beteiligt sein, die sich überwiegend in geografisch getrennten Gebieten befinden. In solchen Fällen kämpft die oppositionelle Gruppe in der Regel für ihre Unabhängigkeit und ist unter Umständen nicht bereit, sich mit weniger zufrieden zu geben. An innerstaatlichen Konflikten können aber auch Gruppen beteiligt sein, die geografisch gemischt sind. In solchen Fällen können die angespannten Beziehungen gelegentlich in Gewalt ausarten, wie im Falle von Hindus und Muslimen in Indien oder Muslimen und Chinesen in Malaysia. Insbesondere bei der Gründung neuer Staaten und der Festlegung ihrer Grenzen kann es zu offenen Kämpfen kommen, die zu brutalen Versuchen der gewaltsamen Trennung von Völkern führen (Huntington 1996, 252).

In seiner Analyse zur höheren „muslimischen Konfliktneigung“ nennt Huntington sechs Ursachen. Von besonderem Interesse ist hier seine Erklärung der „innerislamischen Gewalt“ (1996, 263–265), für die er drei Hauptursachen benennt. Erstens führte er das Argument der Viktimisierung der Muslime durch den westlichen Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert an. Die Gewaltneigung der Gegenwart sei eine Reaktion auf die wahrgenommene und ausgenutzte muslimische Schwäche der Kolonialzeit, die sie damals zu attraktiven Zielen für nicht-islamische Gruppen macht. Dieses Argument vergleicht muslimische Gruppen mit historisch unterdrückten Bevölkerungsgruppen wie den amerikanischen Ureinwohnern. Dieses Opferargument greift laut Huntington jedoch zu kurz, wenn es darum geht, heutige Konflikte zwischen muslimischen Mehrheiten und nicht-muslimischen Minderheiten in Ländern wie Sudan, Irak, Iran und Indonesien zu erklären. Zweitens trägt das Fehlen eines dominanten Zentrums innerhalb des Islam sowohl zu inner- als auch zu außerislamischen Konflikten bei. Da es in der muslimischen Welt keine klare Führungspersönlichkeit oder -macht gibt, wetteifern Staaten wie Saudi-Arabien, Iran, Pakistan, die Türkei und möglicherweise Indonesien um diese Position. Sie besitzen aber alle keine hinreichende Autorität, um Konflikte innerhalb des Islams oder zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Gruppen wirksam zu schlichten. Zusätzlich stellen das starke Bevölkerungswachstum und die hohe Zahl arbeitsloser junger Männer im Alter von fünfzehn bis dreißig Jahren in den muslimischen Gesellschaften eine natürliche Quelle für Instabilität und Gewalt dar. Allein dieser Faktor trug wesentlich zur muslimi-

schen Gewalt in den 1980er und 1990er Jahren bei. Huntington geht davon aus, dass in dem Maße, wie diese Generation altert und die wirtschaftliche Entwicklung in den muslimischen Gesellschaften voranschreitet, die muslimische Gewalt zurückgehen und die Häufigkeit sowie Intensität von Bruchlinienkriegen in Zukunft abnehmen könnte.

Huntingtons Einteilung der Welt in verschiedene Zivilisationen löste bekanntlich Debatten und Kontroversen aus, insbesondere hinsichtlich der Rolle der Religion in Konflikten. Die Kritik zu Huntington argumentiert, dass die Einteilung in Zivilisationen komplexe kulturelle und politische Dynamiken zu stark vereinfacht und so zu essentialistischen Interpretationen von Konflikten führt (siehe Amartya Sen 2006, 10–12, 40–60). Andere, wie Yuval Noah Harari (2018, 94), argumentieren, dass der islamische Fundamentalismus in der Tat – wie von Huntington vorhergesagt – eine radikale Herausforderung darstellt, aber die Zivilisation, die er herausfordert, ist eher eine globale Zivilisation als ein ausschließlich westliches Phänomen. Es sei kein Zufall, dass es dem Islamischen Staat (ISIS) gelungen sei, den Iran und die Vereinigten Staaten gegen ihn zu vereinen, erinnert er seine Leser.

Arjun Appadurai (2006, 115–116) legt eine nuancierte Analyse von Huntingtons Argumenten vor und geht sowohl auf dessen Stärken wie Schwächen ein. Zunächst kritisiert er die These vom „Kampf der Kulturen“ wegen ihrer zu stark vereinfachten Darstellung der Zivilisationen, die von rassischen, geografischen und religiösen Faktoren beeinflusst wird. Appadurai argumentiert, dass Huntingtons Darstellung die Komplexität kultureller Dynamiken nicht erfasst, dass globale Interaktionen zwischen Zivilisationen, interne Debatten innerhalb geografischer Regionen und die Existenz von Hybridität zwischen Zivilisationen außer Acht gelassen werden.

Appadurai weist jedoch auch auf Huntingtons Einsicht in ideologisch motivierte und zeitgenössischen Konflikte hin. Er stimmt mit Huntingtons Beobachtung überein, dass wir in eine Ära eingetreten sind, die von Konflikten geprägt ist, die ausschließlich auf Ideologie beruhen. Dies steht im Gegensatz zu früheren Annahmen über das „Ende der Ideologie“ oder das „Ende der Geschichte“. Im Einklang mit Werkner (2011, 213) erkennt Appadurai nebst ihrer Kritik den bedeutenden Beitrag Huntingtons mit der zentralen Platzierung von Religion innerhalb der internationalen Beziehungen an.

Mit anderen Worten: Auch wenn Huntingtons Schwerpunkt auf zivilisatorischen Konflikten als reduktionistisch gilt, da er die vielschichtige Natur in Form von kulturellen und religiösen Unterschieden innerhalb von Konflikten übersieht, kann nicht geleugnet werden, dass innerzivilisatorische

bzw. damit auch intrareligiöse Konflikte im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zugenommen haben. Zu diesem Ergebnis kommen auch Howard Brasted, Imran Ahmed und Shafi Md. Mostofa (2021, 396). Das arabische Kernland des Islam ist heute eine Region, die mit Bürgerkriegen in Syrien, im Irak, in Libyen und im Jemen, mit weit verbreiteten regierungsfeindlichen Unruhen und sektiererischer Gewalt im gesamten Nahen Osten in sich selbst gespalten und damit gegen sich selbst gerichtet ist. Um diesen Sachverhalt zu erklären, müssen das *Sektenwesen* in der MENA-Region und die verschiedenen Ansätze, die zu seiner Untersuchung verwendet werden, herangezogen werden.

6) Sektierertum und das Paradox im Nahen Osten

Fanar Haddad et al. (2022, 183) argumentieren, dass sektiererische Identität eine „particular, but not inherently singular or static form of social division“ ist. Sie definieren Sektierertum vielmehr als „a constructed, contextual, and multilayered sense of group belonging that „comes from affiliating oneself or being categorized or registered as a member of a particular sect against a specific domestic or geographical context. It is a component of ‘Us-ness’ that also defines a ‘Them-ness’ in political discourse“ (185).

Der wandelbare Charakter des Sektierertums ist in der MENA-Region zu beobachten. Durch die US-Invasion im Irak 2003 und die Aufstände in der MENA-Region 2011 wurde die Identitätspolitik wieder in den Vordergrund gerückt. Die US-geführte Invasion des Irak im Jahr 2003 hat die regionale Machtdynamik gestört. Sie ersetzte das sunnitisch dominierte Regime von Saddam Hussein durch ein schiitisch dominiertes. Die Verschiebung verstärkte den Einfluss des Irans im arabischen Nahen Osten und führte zu Gegenreaktionen Saudi-Arabiens, was die Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten weiter verschärfte. Die Massenproteste im Dezember 2010 in Tunesien lösten eine Welle politischer Unruhen aus, die als arabische Aufstände bzw. als arabischer Frühling bekannt wurden, was aber die Spannungen zwischen den verschiedenen konkurrierenden Gruppen im Islam in verschiedenen Ländern des Nahen Ostens weiter verschärfte. Von religiösen oder religiös-ethnischen Minderheiten geführte Regime wie etwa die sunnitische Monarchie in Bahrain oder die alawitische Minderheit in der Republik Syrien nutzten innerislamisch-konfessionelle Unterschiede als Waffe, um demokratische Opposition gegen ihre Regime zu unterdrücken. Regionalmächte wie Saudi-Arabien und der Iran nutzten sektiererische Diskurse, um die Unterstützung von Vertretern jener Sekten zu gewinnen

und in die Innenpolitik destabilisierter Staaten wie Jemen, Syrien, Libanon und Irak einzugreifen (Haddad et al. *ibid*; Lasse Lykke Rørbæk 2019, 24).

Doch gerade als es den Anschein hatte, dass sektiererische Gefühle die regionale Öffentlichkeit weitestgehend beherrschen, trat nicht einmal ein Jahrzehnt später ein gegenteiliges Phänomen auf, das Haddad et al. (182) hervorheben. Im Jahr 2019 mobilisierten Libanesen und Iraker mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund landesweit gemeinsame Proteste, um grundlegende Änderungen an ihren politischen Systemen zu fordern, die historisch entlang konfessioneller Linien und damit von exklusiven Gruppenzugehörigkeiten organisiert worden sind. Obwohl diese Demonstrationen letztlich unterdrückt wurden, zeigt diese Diskrepanz doch, dass sich die konfessionellen Identitäten also im Zeitverlauf verändert und verschoben haben. Darin zeigt sich die Komplexität des Themas generell. Die Erscheinungsformen von Sektierertum können im Laufe der Zeit variieren. Das Gleiche gilt für die Stärke der Präferenzen von Akteuren, die interagieren, konkurrieren und sich auf der Grundlage ihrer erklärten Zugehörigkeit abgrenzen (*ebd.*, 186). Wie erklären wir also diese Unterschiede? Wie lässt sich die Entstehung und Veränderung dieser Identitäten in der MENA-Region erklären? Forschende haben mehrere Ansätze entwickelt, um diese Frage zu beantworten. Im folgenden Abschnitt werden vier davon vorgestellt.

Fanar Haddad et al: Annäherung an sektiererische Identitäten

Haddad et al. (2022, 186–187) zufolge sollten drei alternative Forschungsansätze verwendet werden, um die Variabilität von Identitäten zu erklären: Konstruktivismus, Instrumentalismus und Institutionalismus. Obwohl der Konstruktivismus und der Instrumentalismus bereits allgemein diskutiert wurden, lohnt es sich, ihre Perspektiven auf die Identität der „Sekten“, d.h. hier innermuslimischer Sondergruppen mit je eigenem Islamverständnis, zu untersuchen.

Der Konstruktivismus hinterfragt den Prozess der Identitätsbildung und -umwandlung, indem er ihn mit vergangenen institutionellen Konfigurationen und Interaktionen in Verbindung bringt. Dieser Sichtweise zufolge entstehen sektenartige Identitäten als Produkte historischer Praktiken, die vom Kolonialismus bis zum Kapitalismus reichen und in neuartigen Formen der Zugehörigkeit gipfeln. Diese neuen Identitäten werden eher als moderne Konstrukte und nicht als inhärente Eigenschaften betrachtet, die aber trotzdem in der Gegenwart durchaus eine eigene Beständigkeit und Funktionalität aufweisen.

Im Gegensatz dazu untersucht der Instrumentalismus, wie sektiererische Identitäten politisiert werden, und verweist auf Strategien, die von sektiererischen Eliten oder „Identitätsunternehmern“ eingesetzt werden. Während der Konstruktivismus die sektiererische Identität als eine ideelle Innovation betrachtet, betont der Instrumentalismus, wie „Sektenunternehmer“ solche Formationen in ihrem Streben nach politischen und wirtschaftlichen Gewinnen manipulieren und nutzen können. Daher spielen sektiererische Eliten eine zentrale Rolle bei der Politisierung, aber auch Depolarisierung sektiererischer Identitäten und Mobilisierungsformen.

Der Institutionalismus schließlich konzentriert sich darauf, wie die formale institutionelle Gestaltung politischer Systeme sektenartige Identitäten und Konflikte verschärfen oder abschwächen kann. Die Fluktuation sektiererischer Praktiken im Zeitverlauf wird nicht nur auf ihre konstruierten Ursprünge und ihre instrumentelle Ausnutzung zurückgeführt, sondern auch auf die Anreize, die durch politische Strukturen geschaffen werden. So können beispielsweise Unterschiede in den politischen Systemen (demokratisch versus autoritär) und den Wahlgesetzen (Mehrheitswahlrecht versus Verhältniswahlrecht) Aktivisten und Eliten dahingehend beeinflussen, dass sie bestimmte Arten von Identität gegenüber anderen bevorzugen (ebd.). Auf Identitätspolitik basierende Regime wie die im Libanon und im Irak dienen in diesem Rahmen als Beispiele.

Paul Dixon: Konstruktiver Realismus

Paul Dixon (2018) stellt den Ansatz des *Konstruktivistischen Realismus* als Kritik an den Theorien des Primordialismus und des Instrumentalismus vor. Während Konstruktivismus und Realismus wegen der unveränderlichen Grundannahmen im Realismus oft als unvereinbar wahrgenommen werden, bietet der konstruktivistische Realismus eine nuancierte Perspektive. Er erkennt die Welt als soziales Konstrukt an und erkennt gleichzeitig eine objektive materielle Realität an, die diese Konstruktionen prägt. Konstruktivisten und Realisten teilen grundlegende Annahmen über die Unausweichlichkeit von Macht, die Unvermeidbarkeit von Unterschieden und Konflikten, sowie die Notwendigkeit, die Machtverhältnisse, das Eigeninteresse und die Heuchelei politischer Akteure aufzudecken.

Im Gegensatz zu den konstruktivistischen Idealisten und Instrumentalisten haben die konstruktivistischen Realisten ein größeres Bewusstsein für die Sachzwänge, welche politische Akteure beeinflussen, und für die schwierigen und sogar tragischen Entscheidungen, die sie treffen müssen. Diese realistische Analyse der Politik, so argumentieren sie, führt zu besse-

ren Forschungsergebnissen, da sie ein genaueres Verständnis der Welt vermittelt und die Kompromisse sowie die Komplexität der Politik anerkennt.

Der konstruktivistische Realismus schließt sich der Kritik des Instrumentalismus an essentialistischen, primordialen Interpretationen von Identität an und betont die Rolle, die Gruppen und Ideologien in gewaltsamen Konflikten spielen. Allerdings unterscheiden sich die konstruktivistischen Realisten in mehreren Aspekten:

1. Skepsis gegenüber großen Erzählungen und Reduktionismus: Sie lehnen universelle Theorien zugunsten eines kontextbezogenen Ansatzes ab, welcher der Komplexität und Vielfalt von Konflikten Rechnung trägt.
2. Die Komplexität von Identitäten: Sie erkennen an, dass Identitäten fließend oder starr sein können. Sie stellen essentialistische Argumente in Frage und betonen die Schwierigkeit, tief verwurzelte Gruppenidentitäten zu manipulieren.
3. Struktur und Agency: Sie erkennen an, dass politische Eliten von Gruppenidentitäten beeinflusst werden, und plädieren für ein nuanciertes Verständnis des Zusammenspiels von Struktur und Handlungsfähigkeit in der Politik.
4. Verständnis für die Überzeugungen der Bevölkerung: Sie weisen darauf hin, dass das Volk nicht unbedingt gutmütig ist und Analysen nicht davon ausgehen können, dass die Bevölkerung demokratischen Ideale unterstützt. Sie heben insbesondere die potenziellen Diskrepanzen zwischen den Einstellungen und dem Wahlverhalten hervor.

Im Wesentlichen verbindet der Konstruktivistische Realismus gewisse Elemente des Realismus und des Idealismus und betont die moralischen Dimensionen der Politik im Kontext der Zwänge und Möglichkeiten, denen sich die politischen Akteure gegenübersehen. Er erkennt die Notwendigkeit einer ethischen Argumentation an, um die moralisch schwierigen Entscheidungen und tragischen Dilemmata der Politik zu bewältigen. Insgesamt hebt Dixon also den nuancierten Ansatz des konstruktivistischen Realismus hervor, der den Schwerpunkt auf eine kontextspezifische Analyse legt, die Komplexität von Identitäten anerkennt, die Zwänge politischer Akteure berücksichtigt und sich mit den moralischen Dilemmata in politischen Entscheidungen auseinandersetzt.

Elham Manea: Kontextueller Realismus

Um die Bürgerkriege und den Zusammenbruch einiger Länder in der MENA-Region nach den Aufständen von 2011 zu verstehen, schlägt Elham Manea (Juni 2024) einen *Kontextualisierten Realismus* vor. Sie unterscheidet

dabei zwischen den Staatstypen in der Region, ihrem Staatsbildungsprozess und dem regionalen und internationalen Kontext.

Manea (2024, Kapitel eins) argumentiert, dass es in der arabischen MENA-Region zwei verschiedene Arten der Staatsbildung gibt. Der erste Typus besteht aus Ländern, die sich durch alte Staaten und Gesellschaften auszeichnen, wie Ägypten, Tunesien und in geringerem Maße auch Marokko. Diese Länder verfügen über eine lange Tradition eines zentralisierten Staatsapparats und eine klar definierte nationale Identität. Die zweite Art von Ländern besteht aus neuen Staaten mit alten Gesellschaften. Als junge Staaten mit wenig zusammenhängender nationaler Identität weisen sie eindeutig gesellschaftliche Spaltungen entlang ethnischer Zugehörigkeiten auf; dazu gehören Stammes-, religiös-sektiererische, sprachliche und/oder regionale Konfliktlinien. Beispiele für diese Ländergruppe sind der Jemen, Syrien, Libyen und der Irak.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Staatengruppen zeigt sich in ihren politischen Eliten. Er trägt wesentlich zum Verständnis dafür bei, warum die Absetzung des tunesischen und des ägyptischen Präsidenten ohne Blutvergießen vonstattenging, während die Absetzung des jemenitischen und des libyschen Präsidenten sowie der Versuch der Absetzung Assads in Syrien zum Zusammenbruch der Länder und/oder Ausbruch von Bürgerkriegen führten.

Sowohl in den alten als auch in den neuen Staaten spielt die politisch relevante Elite (PRE), wie sie von Volker Perthes (2004, 5) beschrieben wird, eine entscheidende Rolle in der Gestaltung der staatlichen Politik. In ethnisch geprägten Staaten wie Libyen, Syrien, Bahrain und Jemen ist die Machtbasis in den konfessionellen, stammesbezogenen, religiösen und/oder regionalen Gruppen verwurzelt, aus denen die politischen Eliten hervorgehen oder von denen sie abhängig sind. Diese Unterstützung ist für das allgemeine Fortbestehen und Überleben des politischen Systems unerlässlich (Manea 2011, 28). Im Gegensatz dazu haben Länder wie Ägypten und Tunesien, in denen es keine ausgeprägten ethnischen Marker gibt, vermehrt Machtstrukturen mit Klientelismus und Patronagebeziehungen.

Um die verschiedenen Ergebnisse der arabischen Aufstände zu verstehen, ist es notwendig, den Staat selbst in die Analyse einzubeziehen. Die Entstehungsmomente und Entwicklungsprozesse müssen im Zusammenhang mit spezifischen Kontextfaktoren betrachtet werden. Dieser interdisziplinäre Ansatz stellt festgefahrene Paradigmen in Frage und entfernt sich von eurozentrischen Perspektiven und postkolonialen Sichtweisen.

Kontextueller Realismus² ist ein Ansatz, der von Manea in ihrem Band *The Yemeni Civil War. The Arab Spring, State Formation, and Internal Instability* (2024) eingeführt wird. Er kombiniert Elemente realistischer und konstruktivistischer Ansätze und argumentiert, dass die Interaktion zwischen den verschiedenen Arten der Staatsbildung und den jeweiligen regionalen Kontexten den Zerfall von Ländern wie Jemen, Syrien und Libyen in ethnische (sektiererische und Stammes-) Kriege und den Erhalt des bahrainischen Systems trotz seiner Ähnlichkeit erklären kann. Dieser Ansatz wird auf den jemenitischen Bürgerkrieg als Fallstudie angewandt.

Der kontextuelle Realismus hat zwei miteinander verknüpfte Analyseebenen.

Die erste, interne Ebene befasst sich mit der Staatsbildung des beobachteten Landes. Fünf interne und externe Faktoren sind für die Staatsbildung entscheidend:

- a) Die Art der sozialen Strukturen und die Rolle, die sie spielen, in Verbindung mit dem Erbe der Geographie,
- b) religiöse Überzeugungen und ihre politischen Auswirkungen, falls anwendbar,
- c) das Erbe der osmanischen und kolonialen Herrschaft und die Rolle der lokalen Eliten während dieser Zeit,
- d) Ideologien, einschließlich Panarabismus und Panislamismus und
- e) die Rolle der politischen Eliten in der Zeit nach der Unabhängigkeit/Protectorat.

Die zweite, externe Ebene ist die regionale und internationale Ebene. Auf dieser Ebene werden der operative Kontext, in dem jedes Land agiert, und die Art der beteiligten politischen Akteure untersucht. Der Ansatz stützt sich auf einschlägige Theorien der internationalen Beziehungen, die auf den Nahen Osten anwendbar sind, und passt diese an, um fünf Schlüsselfaktoren zu ermitteln, die das Ergebnis beeinflussen haben. Im Fall des Jemen sind dies das internationale System, das regionale zwischenstaatliche System, staatenübergreifende Identitäten, die Staatsbildung der beteiligten Akteure (wie Saudi-Arabien) und die Blackbox der Entscheidungsprozesse.

Dieser Ansatz hat Vorteile. Er erkennt den bedeutenden Einfluss des osmanischen und kolonialen Imperialismus auf die Staatsgebilde in der Region an. Er erweitert jedoch dieses Verständnis, indem er tiefer in die interne Dynamik des Staates vordringt und andere Faktoren von gleicher Bedeutung einbezieht. Der Ansatz konzentriert sich auf einen zu beobach-

2 Der folgende Abschnitt beruht auf Manea (Juli 2024), Kapitel 1.

tenden Staat und stellt Fragen wie: Was charakterisierte den untersuchten Staat vor der Ankunft der Osmanen? Aus welchen Regionen bestand er? Welche politischen und sozialen Strukturen und religiösen Überzeugungen herrschten vor? Wie haben diese Strukturen zusammen mit den politischen Implikationen der religiösen Lehren und den geographischen Gegebenheiten des beobachteten Staates dessen Staatsformung geprägt? Wie wirkten sich Ideologien (Panarabismus und Islamismus) auf die Gestaltung der Staaten nach der Erlangung der Unabhängigkeit aus? Welche Art von Kernen und -gruppen gab es während der osmanischen und kolonialen Zeit? Wie haben sie die spätere Politik geprägt? Welche politischen Eliten kamen an die Macht, nachdem die anderen sie verloren? Welche Politik verfolgten sie?

Bei der Anwendung dieses Ansatzes auf den Jemen lassen sich zwei Faktoren identifizieren, die in der Geschichte des Nordjemen zum Entstehen von Sektenkonflikten und Kriegen beigetragen haben. Der erste Faktor sind die sozialen Strukturen, vor allem die Stammesstrukturen, in Verbindung mit dem Einfluss der Geografie, einschließlich der Topografie und der wirtschaftlichen Ressourcen (bzw. des Mangels daran), und ihrem Zusammenspiel mit den politischen Auswirkungen des religiösen Aufrufs der Zaydi zu Aufständen, bekannt als *Khuruj*.³ Das Ergebnis waren Instabilität und Militäraktionen, die sich gegen sunnitische Regionen richteten.

3 Der Zydismus ist ein Ableger des schiitischen Islam und hat zwei einzigartige religiös-politische Grundsätze. Der erste Grundsatz lautet: Wenn ein *Imam* (Herrscher) ungerecht ist, ist es legitim, einen formellen Aufruf zur Treue (*da'wa*) und zur Revolte (*khuruj*) gegen die Unterdrückung zu machen. Daher kann die zaidische Doktrin des *khuruj*, was auf Arabisch "Aufbruch" oder "Ausgang" bedeutet, als offene Herausforderung ungerechter Autorität und aktives Aufbegehren gegen unrechtmäßige Herrscher oder Unterdrückung definiert werden. Außerdem wurde nach der Ankunft der Zaydis im Jemen ein zweiter Grundsatz eingeführt, der das Recht, Imam zu sein, auf die Nachkommen des Propheten Mohammed beschränkt. Das Prinzip der *khuruj* erwies sich jedoch in Verbindung mit den Stammesstrukturen des Oberjemen als problematisch. Verschiedene Imame, von denen jeder den Anspruch erhob, der rechtmäßige Führer zu sein und gegen einen ungerechten zu kämpfen, suchten die Unterstützung verschiedener Stammesführer. Die Stämme schlossen sich den verschiedenen kriegführenden Imamen als Einkommensquelle an, da es an anderen wirtschaftlichen Möglichkeiten mangelte. Dies führte zu militärischen Expansionen im sunnitischen, fruchtbaren Unterjemen, dem reichsten landwirtschaftlichen Gebiet im Nordjemen zu dem Ibb und Taiz gehören. Bernard Haykel (2003, 38) berichtet, dass einige Imame die sunnitische Bevölkerung im Unterjemen und in den südlichen Regionen als Ungläubige bezeichneten, was wichtige politische und wirtschaftliche Auswirkungen hatte. Dies rechtfertigte die anhaltenden Kriegsanstrengungen in diesen Regionen auch nach der Vertreibung der Osmanen im Jahr 1635. Die Kriege wurden als *Dschihad* betrachtet: als religiöser Kampf. Dies ermöglichte es den Imamen, "Stammesangehörige zum Dienst zu ver-

Der derzeitige Bürgerkrieg im Jemen hat zum Aufstieg der Houthi-Miliz und zur Radikalisierung des zaidischen Islams in der Region Saada im Nordjemen geführt. Dieses Ergebnis ist auf die Rolle der politischen Eliten im Norden und ihre Überlebenspolitik zurückzuführen. Obwohl die nördlichen Eliten dem zaidischen Islam anhängen, gehörten sie einer anderen ethnischen Gruppe an. Sie förderten den sunnitischen salafistischen Islam und die Ideologie der Muslimbruderschaft, um dem vom kommunistischen Südjemen und den linksgerichteten Militanten in den Grenzgebieten exportierten Kommunismus entgegenzuwirken. Zwischen 1974 und 2001 baute das Regime mit Unterstützung seines regionalen Verbündeten Saudi-Arabien zwei parallele islamische Infrastrukturen im Jemen auf: Schulische Institute (*ma'ahid 'ilmiya*) der Muslimbruderschaft und *salafistische Einrichtungen* (Shuja al-Deen 2021, 37). Diese Institutionen trugen dazu bei, konfessionellen Zwist und Spaltung in der jemenitischen Gesellschaft hervorzurufen, und drangen in das Kernland des zaidischen Islam in Saada ein. Die Houthi-Miliz kam als Ergebnis einer zaidischen Erweckungsbewegung an die Macht, die durch die wirtschaftliche und politische Ausgrenzung von Saada sowie durch salafistische Predigten gegen den zaidischen Islam radikalisiert wurde.

Daniel Neep: Das osmanische Erbe

Daniel Neep (2021, 1838 ff) bietet einen nuancierten historischen Ansatz für die Entstehung sektenartiger Identitäten im Nahen Osten. Er betont, wie wichtig es ist, die Dynamik vor dem Ersten Weltkrieg bei der Herausbildung sektiererischer Identitäten zu verstehen, und ermutigt die Wissenschaftler:innen daher, ihren historischen Horizont über das späte zwanzigste und frühe einundzwanzigste Jahrhundert hinaus zu erweitern. Das erlaubt Ethnizität, Sektierertum und Identitätspolitik im Nahen Osten besser zu verstehen. Er kritisiert, dass die aktuelle Forschung die historischen Wurzeln sektiererischer Identitäten vernachlässigt, die er für ein genaues Verständnis als entscheidend erachtet.

Neep argumentiert, dass die sektiererischen Identitäten des einundzwanzigsten Jahrhunderts im Nahen Osten ihre Wurzeln in den Veränderungen haben, die in den späteren Jahren des Osmanischen Reiches stattfanden.

pfllichten und Sondersteuern zur Unterstützung der Kriegsanstrengungen zu erheben". Infolgedessen wurden die schafitischen Gebiete als Teil des "Hauses des Krieges" (*dar al Harb*) betrachtet, d. h. als legitime Angriffsziele. Andererseits lag es im Ermessen des Imams, nach einer Eroberung die Ländereien als Kriegsbeute zu enteignen und sie als eroberte Ländereien zu betrachten, auf die eine höhere Grundsteuer (*kharaj*) erhoben wurde.

Die Untersuchung der sektiererischen Identität, ohne ihre Wurzeln in den Veränderungen der Zeit vor 1914 zu erforschen, ist vergleichbar mit der Erforschung der Staatsbildung, ohne den osmanischen Staatsaufbau zu berücksichtigen: Sie verkennt – so Nepp – den Schwerpunkt der Analyse. Denn im Laufe des ereignisreichen 19. Jahrhunderts kristallisierten sich aus vagen und undeutlichen sozialen Bräuchen allmählich klare Trennungen zwischen kommunalen Gruppen heraus, die nun auf der Grundlage von Sekten, ethnischer Zugehörigkeit oder Nationalität scharf abgegrenzt wurden.

Die neue osmanische Geschichtsschreibung präsentiert eine Darstellung der vormodernen Religion und Gesellschaft im Nahen Osten, die dem Leser des 21. Jahrhunderts zunächst verwirrend erscheinen mag. Jahrhunderte gab es kaum scharfe Abgrenzungen zwischen religiösen Praktiken, insbesondere in ländlichen Regionen mit geringer Alphabetisierungsrate, in denen formale religiöse Strukturen nur minimalen Einfluss hatten. Über religiöse Grenzen hinweg war die volkstümliche Verehrung von Heiligen, Pilgerstätten, Grabstätten, heiligen Gegenständen und verehrten Naturelementen weit verbreitet; zeremonielle Handlungen wie Gebet, Niederwerfung, Umarmung und Taufe wurden von Muslimen, Christen und Juden gleichermaßen befolgt. Die Schaffung einer gemeinschaftlichen Identität stellte oft eine Herausforderung dar. Im Libanongebirge war die Unterscheidung zwischen „drusischen“ und „maronitischen“ christlichen Elitefamilien so unscharf, dass die tatsächliche religiöse Zugehörigkeit des Einzelnen unklar blieb. In Homs konnten die Einwohner nicht zwischen Predigern sunnitischer und schiitischer Tradition unterscheiden. Auch in den abgelegenen Regionen des Irak, wo die Unterscheidungen zwischen Religionen und Ethnien ebenso nebulös waren, herrschte diese Unklarheit.

Wie kam es also dazu, dass sich diese fließenden Identitäten in die starren Kategorien verwandelten, die uns heute vertraut sind? Nepp nennt fünf von Historikern genannte Faktoren, die für die Entstehung der sektiererischen Identität im osmanischen Bilad al-Sham (Großsyrien) und im Irak maßgeblich waren.

Der erste ist die Wiederherstellung der osmanischen Zentralgewalt in der Region. Sie zielt darauf ab, die provinziellen Eliten, die ihre eigenen autonomen lokalen Machtbasen aufgebaut hatten, zu verdrängen und die *Tanzimat-Reformen*, die im osmanischen Reich zwischen 1839 und 1876 stattfanden, in den Bereichen Regierung, Besteuerung und Repräsentation durchzuführen. Der zweite Aspekt ist die Gegenreaktion auf diese Reformen. Da die Tanzimat auch eine formale rechtliche Gleichstellung zwischen den Religionen einführte und die Position der untergeordneten

Christen, Drusen und Alwaiten gegenüber den sunnitischen muslimischen Eliten verbesserte, war es den lokalen Honoratioren möglich, ihre Opposition gegen die Reformen in kommunal-religiösen Begriffen zu formulieren. Drittens schuf die veränderte Lage der arabischen Provinzen inmitten der sich rasch wandelnden Weltwirtschaft neue Gewinner und Verlierer. Vor allem christliche Kaufleute konnten sich besser als Vermittler für den europäischen Handel positionieren, was ihre bewusste Identifikation mit einer größeren transnationalen christlichen Gemeinschaft förderte. Viertens brachte die zunehmende Einbindung ausländischer Akteure – von Diplomaten über Missionare bis hin zu unabhängigen Reisenden – neue Sichtweisen auf die Welt, neue materielle und geopolitische Interessen sowie neue Quellen für die Unterstützung lokaler Kämpfe in die Region. Schließlich bot die wachsende globale Bedeutung der „Rasse“ als eine sich entwickelnde politische und identitätsstiftende Kategorie, die durch die Verbreitung vermeintlich wissenschaftlicher Diskurse über Rassismus und biologischen Determinismus betont wurde, einen Rahmen, um die oft fließenden und mehrdeutigen Identitätsgruppen des ländlichen Osmanischen Reiches als eine Analogie zu den starrerem rassischen Klassifizierungen zu begreifen, wie sie zur Legitimation der Sklaverei und ihrer Folgen in Amerika entwickelt worden war. Die osmanischen Behörden übernahmen diese Ideen als Rahmen, um die Komplexität der Levante und Mesopotamiens zu verstehen, als sie die Kontrolle über die arabischen Provinzen des Reiches wiedererlangten.

7) Fazit

Die Beziehung zwischen Religion und Bürgerkrieg ist komplex. Dieser Beitrag hat einen Überblick über dieses Thema gegeben und die Überschneidungen von Religion, politischer Gewalt und Bürgerkriegen untersucht. Obwohl die traditionelle Skepsis in der Politikwissenschaft und in den internationalen Beziehungen die Religion zunächst an den Rand gedrängt hat, ist es seit dem Ende des Kalten Kriegs zu einem Paradigmenwechsel gekommen. Die Forschenden erkennen nun die wichtige Rolle der Religion für das Verständnis politischer Gewalt an. Dies hat zur Entstehung verschiedener theoretischer Ansätze zur Untersuchung der Dynamiken zwischen Religion und Bürgerkriegen geführt. In diesem Beitrag wurde argumentiert, dass das Argument des „Kampfes der Kulturen“ zu reduktionistischen Ansichten geführt hat, die sich zu sehr auf die alleinige Rolle des Islam in zivilen Konflikten konzentrieren. Weiterhin wurde die zentrale

Rolle des Sektierertums bei der Auslösung von Bürgerkriegen hervorgehoben. Hierbei lag der Schwerpunkt auf verschiedenen Ansätzen zur Erklärung religiös-sektiererischer Spannungen und Spaltungen, insbesondere in der Region des Nahen Ostens und Nordafrikas (MENA). Dieser Beitrag hat unterstrichen, wie wichtig es ist, über einen essentialistischen Ansatz hinauszugehen und die vielschichtige Rolle von Religion in Bürgerkriegen zu verstehen. Er hat die Notwendigkeit hervorgehoben, eine Vielzahl von Faktoren zu berücksichtigen, die zum Aufstieg der Identitätspolitik in der Gegenwart beitragen. Die Integration verschiedener theoretischer Ansätze sowie ein kontextbezogenes Verständnis von Geschichte und Staatsbildung können zu einem differenzierteren Verständnis laufender Konflikte weltweit führen.

Um das Forschungsfeld weiter voranzubringen, sollten künftige Forschungsarbeiten die transnationalen Dimensionen religiöser Ideologien in zivilen Konflikten und deren Überschneidungen mit lokalen politischen Dynamiken untersuchen. Darüber hinaus besteht ein Bedarf an empirischen Studien, die die Auswirkungen religiöser Interventionen auf die Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung quantifizieren. Durch die Untersuchung dieser Bereiche können die Wissenschaftler zu einem umfassenderen Verständnis der Rolle der Religion in Bürgerkriegen beitragen. Aufbauend auf den erörterten Rahmenbedingungen sollte sich die künftige Forschung mit den praktischen Auswirkungen des konstruktivistischen Realismus in Konfliktgebieten befassen. Dabei ist zu untersuchen, wie diese Perspektive politische Entscheidungen und Strategien zur Friedenskonsolidierung beeinflussen kann. Darüber hinaus muss das Zusammenspiel zwischen sektiererischen Identitäten und staatlichen Institutionen in verschiedenen politischen Systemen untersucht werden. Ziel ist es, zu verstehen, wie diese Beziehungen die Dynamik von Bürgerkriegen und die Aussichten auf Versöhnung beeinflussen.

8) Auswahlbibliographie

Maoz, Zeev, und Errol A. Henderson. (2020). *Scriptures, shrines, scapegoats, and world politics: Religious sources of conflict and cooperation in the modern era*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Seit dem Ende des Kalten Krieges ist der Einfluss der Religion auf die Politik, insbesondere im Hinblick auf den religiösen Terrorismus, ein wichtiges Thema. Während frühere Studien hauptsächlich die Auswirkungen von Religion auf Konflikte untersuchten, nimmt „Scriptures, shrines, scape-

goats, and world politics“ eine breitere Perspektive ein und untersucht die Rolle der Religion in den Inter- und transnationalen Beziehungen. Sie zeigt auf, wie politische Führer die Religion oft für ihre eigenen Zwecke ausnutzen. Die Forschungen von Zeev Maoz und Errol A. Henderson haben gezeigt, dass keine einzelne Religion durchgängig zu Konflikten oder Kooperation neigt. Sie stellen jedoch fest, dass gemeinsame religiöse Überzeugungen zwischen Staaten tendenziell Konflikte verringern und die Sicherheitszusammenarbeit erleichtern. Darüber hinaus weisen die Autoren auf einen bedeutenden Zusammenhang zwischen Säkularität und menschlicher Sicherheit hin.

Bormann, N.-C., Cederman, L.-E., und Vogt, M. (2017). Language, religion, and ethnic civil war. Journal of Conflict Resolution, 61(4), 744–771.

Die Autoren gehen der Frage nach, ob es einen Zusammenhang zwischen bestimmten ethnischen Gruppen und der Konfliktbereitschaft gibt. Ob- schon auch der Faktor ethnische Zugehörigkeit die Aufmerksamkeit einiger Wissenschaftler:innen auf sich zieht, geht die vorherrschende Meinung davon aus, dass politische Gewalt eher entlang religiöser als sprachlicher Grenzen ausgetragen wird. Die Autoren stellen diese Annahme jedoch in Frage, indem sie den Weg von sprachlichen Unterschieden zu ethnischen Unruhen über drei theoretische Stufen hinweg untersuchen: (1) die Wahrnehmung von Missständen durch Gruppenmitglieder, (2) die Mobilisierung von Rebellen und (3) die Reaktion der Regierung auf die Forderungen der Rebellen. Ausgehend von einem neuen Datensatz, der ethnische Spaltungen von 1946 bis 2009 abdeckt und sowohl sprachliche als auch religiöse Segmente umfasst, wird ein relationaler Ansatz gewählt, um ethnische Unterschiede zwischen potenziellen Herausforderern und der politisch dominanten Gruppe eines jeden Landes zu bewerten. Entgegen der landläufigen Meinung deuten die Ergebnisse der Autoren darauf hin, dass innerstaatliche Konflikte bei sprachlichen Konfliktparteien wahrscheinlicher sind als bei religiösen. Außerdem gibt es keine Belege für die Annahme, dass muslimische Gruppen als solche konfliktanfälliger sind.

Svensson, Isak, and Ron E. Hassner (Hg.). (2016). International relations and religion. 4 Bde., Los Angeles: SAGE reference.

Die Untersuchung der Überschneidungen zwischen Religion und internationalen Beziehungen hat in den letzten Jahrzehnten, insbesondere seit der Jahrtausendwende, an Dynamik gewonnen. Ereignisse wie die iranische Revolution und die US-Interventionen in Afghanistan und im Irak haben das wissenschaftliche Interesse an diesem Bereich geweckt. Diese vierbän-

dige Sammlung fasst diese wachsende Literatur zusammen und kontextualisiert sie, insbesondere ihre Auswirkungen auf die Kriegs- und Friedensforschung innerhalb der internationalen Theorie. Thematisch gegliedert, präsentieren die Bände verschiedene Perspektiven auf Schlüsselfragen, wie z. B. die Frage, wie Religion das internationale System formt, die Beziehung zwischen Religion und Krieg definiert, die Konfliktprävention oder -lösung beeinflusst und besondere methodische Herausforderungen in den Interdisziplinären Beziehungen darstellt.

9. Hinweise zu Wissenschaftsorganisation

Zeitschriften

1. Journal of Conflict Resolution: <https://journals.sagepub.com/home/jcr>
2. Journal of Peace Research <https://journals.sagepub.com/home/jpr>
3. Journal of Religion, Conflict, and Peace <http://www.religionconflictpeace.org/about>

Konferenzen

1. American Academy of Religion (AAR) Annual Meeting
2. European Consortium for Political Research (ECPR) General Conference
3. Peace and Justice Studies Association (PJSA) Annual Conference
4. Society for the Scientific Study of Religion (SSSR) Annual Meeting
5. Annual Meeting of the American Political Science Association (APSA)
6. International Studies Association (ISA) Annual Convention

Datensätze

1. Uppsala Conflict Data Program (UCDP)
2. The Correlates of War (COW) Intrastate Wars Dataset
3. Armed Conflict Location and Event Data Project (ACLED)
4. PRIO Conflict Recurrence Database
5. Religious Cleavages Dataset
6. Global Terrorism Database (GTD)
7. Minorities at Risk (MAR) Project
8. Pew Research Center's Religion & Public Life Database

Literaturverzeichnis

- Appadurai, A. (2006). *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822387541>
- Bellin, Eva. (2008). "Faith in Politics. New Trends in the Study of Religion and Politics." *World Politics* 60(2), 315–347.
- Brasted, Howard; Ahmed, Imran; and Mostofa, Shafi Md. (2021). "Revisiting S. P. Huntington's 'The Clash of Civilizations' Thesis". in Shahram Akbarzadeh (ed.), *Routledge Handbook of Political Islam*, Second Edition, New York: Routledge.
- Collier, Paul. (May 2003). "The Market for Civil War." *Foreign Policy* 136, 38–45.
- Dixon, Paul. (2018). "Beyond Sectarianism in the Middle East? Comparative Perspectives on Group Conflict". In Frederic Wehrey (ed.), *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. Oxford Academic, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190876050.003.0002>.
- Gaub, Florence. (2013). "Civil Wars: A Very Short Introduction." Brief no. 36. Paris: European Union Institute for Security Studies.
- Grzymala-Busse, Anna. (2012). "Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously", *Annual Review of Political Science*, 15(1), 421–442.
- Haddad, F., Hintz, L., Majed, R., Matthiesen, T., Salloukh, B. F., and A. A. Siegel. (2022). "The Politics of Identity and Sectarianism". In *The Political Science of the Middle East*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197640043.003.0008>
- Harari, Y. N. (2018). *21 lessons for the 21st century*. London: Jonathan Cape.
- Haykel, Bernard. (2003). *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegre, Håvard; Ellingsen, Tanja; Gates, Scott and Nils Peter Gleditsch. (2001). "Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992." *The American political science review* 95(1), 33–48.
- Hinnebusch, Raymond. (2015). *International Politics of the Middle East*, 2nd ed. United Kingdom: Manchester University Press.
- Huntington, Samuel P. (1993). "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Köhrsen, Jens (2024): Wirtschaft und Religion. Zugänge der Religionsökonomie. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Neep, D. (2021). "‘What have the Ottomans ever done for us?’ Why history matters for politics in the Arab Middle East". *International Affairs (London)*, 97(6), 1825–1841. <https://doi.org/10.1093/ia/iiab145>
- N.N. "From Civil War to Terrorist Violence." (May 16, 2023). World101, Council on Foreign Relations. <https://world101.cfr.org/understanding-international-system/conflict/understanding-intrastate-conflict>.

- Manea, Elham. (June 2024). *The Yemeni Civil War: The Arab Uprising, State Formation, and Internal Instability*. Exeter: University of Exeter Press.
- Manea, Elham. (2011). *The Arab State and Women's Rights. The Trap of Authoritarian Governance (Yemen, Syria, and Kuwait)*. London: Routledge Studies in Middle Eastern Politics.
- Mansbach, R.W. and Pirro, E.B. (2023). *Introduction to Global Politics*, 4th ed. Abingdon, England: Routledge.
- Maoz, Zeev, and Errol A. Henderson. (2020). "Religion and Civil War." In *Scriptures, Shrines, Scapegoats, and World Politics: Religious Sources of Conflict and Cooperation in the Modern Era*, 283–343. University of Michigan Press. <http://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.11353856.10>.
- Perthes, Volker. (2004). "Politics and Elite Change in the Arab World". in Volker Perthes (ed.), *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Sambanis, Nicholas. (2004). "What Is Civil War? Conceptual and Empirical Complexities of an Operational Definition." *The Journal of Conflict Resolution* 48(6): 814–858. <http://www.jstor.org/stable/4149797>.
- Sambanis, Nicholas. (2002) "A Review of Recent Advances and Future Directions in the Quantitative Literature on Civil War", *Defence and Peace Economics* 13(3), 215–243, DOI: 10.1080/10242690210976.
- Sen, Amartya. (2005). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York & London: W.W. Norton and Company.
- Shuja Al-Deen, Maysaa (2021). "Yemen's War-torn Rivalries for Religious Education". in Frederic Wehrey, ed. (2021), *Islamic Institutions in Arab States: Mapping the Dynamics of Control, Co-option, and Contention*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Stein, Sabina A. (2011). "Competing Political Science Perspectives on the Role of Religion in Conflict". *Politorbis*, N. 52–2, pp. 21 – 26.
- Svensson, Isak. (2019). "Civil War and Religion: An Overview." *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Accessed 24 Jan. 2024. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-650>.
- Taydas, Zeynep, Dursun Peksen, and Patrick James. (2010). "Why Do Civil Wars Occur? Understanding the Importance of Institutional Quality." *Civil Wars* 12 (3), 195–217. doi: 10.1080/13698249.2010.509544.
- Toft, Monica D. (2007). "Getting Religion?: The Puzzling Case of Islam and Civil War". *International Security*, 31(4), 97–131. <http://www.jstor.org/stable/4137567>
- Toft, Monica D. (2021). "Getting Religion Right in Civil Wars". *Journal of Conflict Resolution*, 65(9), 1607–1634. <https://doi.org/10.1177/0022002721997895>
- Werkner, Ines Jacqueline. (2011). "Krieg, politische Gewalt und Frieden: Religion und ihre Bedeutung in den internationalen Beziehungen". In Antonius Liedhegener (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik : Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Zürich: Pano Verlag.

Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus

Abstract

In der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte der vergangenen dreißig Jahre werden bestimmte religiöse Traditionen und Strömungen oftmals als besonders gewaltaffin oder aber friedensförderlich angesehen. Seit Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“ (1996) wird vor allem dem Islam eine hohe Gewaltaffinität zugeschrieben. Bei friedlichen Religionen denken viele in der westlichen Welt zuerst an den Buddhismus. Die Forschung hat aber schon früh gezeigt, dass das Phänomen gewalttätiger Religionen religionsübergreifend auftreten kann und durch lokale und globale historische, gesellschaftliche und politische Kontexte und Wechselbeziehungen bedingt wird (Appleby 1999). Die Debatte, ob Religion *per se* einen Einfluss auf die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus, politischer Gewalt und Terrorismus hat, ist in den letzten Jahren verstärkt geführt worden, ohne dass beim Verständnis der Zusammenhänge große Fortschritte erzielt worden sind. Es stehen verschiedene Probleme im Raum: Die verwendeten Religionsdefinitionen sind unklar oder strittig, die verwendeten wissenschaftlichen Ansätze zum Thema divergieren und fundierte empirische, d.h. vor allem quantitativ-statistische Forschungen fehlen vielfach. Diese konzeptionellen und forschungspraktischen Probleme nimmt der Beitrag zum Anlass, einen Überblick über den aktuellen Wissensstand zu präsentieren. In einem ersten Schritt werden zentrale Begriffe wie Religion, Radikalisierung, Gewalt und Terrorismus definiert. Anschließend wird anhand der jüngeren politik- und religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte die Beziehung zwischen Religion und politischer Gewalt skizziert. Im nächsten Abschnitt wird systematisch auf die wissenschaftliche Debatte um den Einfluss von Religion auf religiöse Radikalisierung, politische Gewalt und Terrorismus eingegangen. Danach werden die Forschungsansätze und -positionen einer empirischen Prüfung unterzogen. Darauf aufbauend werden relationale Ansätze – insbesondere solche, die von Netzwerktheorie und -analyse geleitet sind – als ein Erklärungsmodell für religiöse Radikalisierung und politische Gewalt dargelegt. Aufgrund eines besseren Datenzugangs und neuer computergestützter Verfahren zur Analyse von klandestinen Dark Networks haben diese relationalen Ansätze in den vergangenen Jahren an Einfluss gewonnen. Das Fazit verweist auf die gesellschaftliche Bedeutung der Befunde und skizziert Forschungsperspektiven für eine gruppenbezogene, dynamische und sozialpsychologisch erweiterte Radikalisierungsforschung.

* beide Universität Luzern

1) Einleitung

Als der Rabbiner Meir Kahane am 5. November 1990 in einem New Yorker Hotel einen Vortrag über die Notwendigkeit der Auswanderung amerikanischer Jüdinnen und Juden nach Israel hielt, konnte er auf eine mehr als zwanzigjährige politische Karriere als einer der radikalsten ultranationalistischen und messianischen jüdischen Vertreter in den USA und Israel zurückblicken. 1932 in New York geboren und zum orthodoxen Rabbiner ordiniert, gründete er 1968 die *Jewish Defense League* (JDL). Unter der Leitung Kahanes als charismatische und religiöse Autorität wandelte sich die JDL bald von einer sozialen Protestbewegung orthodoxer Jüdinnen und Juden zur damals einzigen „fundamentalistisch-nationalistischen Terrorgruppe in den Vereinigten Staaten“ (Baumel 1999, 316). Deren politische Gewalt richtete sich insbesondere gegen (vermeintliche) arabische Terroristen und sowjetische Einrichtungen in den USA. Aufgrund der Verurteilung zu einer Bewährungsstrafe für die Herstellung von Sprengstoff (Kaplan, 24. Juli 1971) emigrierte Kahane 1971 nach Israel.

Kahane wurde schließlich selbst Opfer des Terrorismus. Während des genannten Vortrags wurde er aus nächster Nähe erschossen. Der Täter war der als orthodoxer Jude verkleidete Muslim El Sayyid Nosair. Nosair gehörte später zu jener Zelle dschihadistischer Extremisten, die 1993 für den ersten Anschlag auf das World Trade Center verantwortlich war (Jenkins, 1. Oktober, 1995). Obwohl Kahanes Führungsposition vakant blieb, hinterließ er ein ideologisches Vermächtnis, den Kahanismus. In den Jahren nach seinem Tod motivierte sein Denken einige Anhänger zu politischen Gewalttaten, die großen Einfluss auf den Oslo-Friedensprozess hatten: Sie waren etwa verantwortlich für die Ermordung von 29 Muslimen in der Machpela (Grab der Patriarchen) in Hebron 1994 und vor allem das tödliche Attentat auf den im Friedensprozess engagierten israelischen Premierminister Jitzchak Rabin 1995.

In der öffentlichen und teilweise auch wissenschaftlichen Debatte der vergangenen dreißig Jahre werden bestimmte religiöse Traditionen und Strömungen als besonders gewaltaffin oder aber auch friedensfördernd angesehen. Ersteres wird seit Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“ (1996) vor allem dem Islam zugeschrieben. Bei Letzterem denken viele an den Buddhismus, obschon sich auch hier gegenteilige Beispiele wie die *Bodu Bala Sena*, eine ultranationalistische Vereinigung buddhistischer Mönche in Sri Lanka, finden lassen. Dies und das Eingangsbeispiel einer religiös fundierten Gewaltspiralen zwischen jüdischen und muslimischen Extremisten verdeutlichen aber, dass die Ausübung politischer Gewalt nicht

einer bestimmten religiösen Tradition inhärent ist. Die Forschung hat früh gezeigt, dass dieses Phänomen vielmehr religionsübergreifend auftreten kann und durch lokale und globale historische, gesellschaftliche und politische Kontexte und Wechselbeziehungen bedingt wird (Appleby 1999). Uneinigkeit besteht darüber, ob Religion *per se* einen bedeutenden Einfluss auf die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus, politischer Gewalt und Terrorismus hat. Diese Debatte ist in den letzten Jahren verstärkt geführt worden und ging mit einer Polarisierung der Positionen einher, ohne dass große Fortschritte erzielt worden sind. Das ernüchternde Resümee der Politikwissenschaftlerin Claudia Baumgart-Ochse lautet: „Religion und Konflikt: viel beforscht, wenig erklärt“ (2016, 29). Dahinter stehen verschiedene Probleme: Die verwendeten Religionsdefinitionen sind unklar oder strittig, die religionswissenschaftlichen und soziologischen bzw. sozialwissenschaftlichen Ansätze zum Thema divergieren und fundierte empirische, d.h. vor allem quantitativ-statistische Forschungen fehlen weithin, vor allem zu anderen religiösen Kontexten als jenen des Dschihadismus.

Dieser Beitrag präsentiert den verfügbaren Wissensbestand in fünf Schritten. Zuerst werden bezogen auf das Forschungsfeld zentrale Begriffe wie Religion, Radikalisierung, Gewalt und Terrorismus definiert (2.). Daraufhin wird die Beziehung von Religion und politischer Gewalt in der jüngeren politik- und religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte skizziert (3.). Der folgende Abschnitt geht vertiefend auf die wissenschaftliche Debatte über den Einfluss von Religion auf gewalttätige inner- und zwischenstaatliche Konflikte sowie religiöse Radikalisierung vor allem anhand von Studien nach den Anschlägen von New York (2001), Madrid (2004) und London (2005) ein (4.). Im Anschluss werden die jeweiligen Forschungsansätze und -positionen anhand zentraler Befunde einer empirischen Prüfung unterzogen (5.). Darauf aufbauend stellen wir sodann relationale Ansätze – insbesondere solche, die von Netzwerktheorie und -analyse geleitet sind – als ein Erklärungsmodell für religiöse Radikalisierung und politische Gewalt dar (6.). Diese relationalen Ansätze haben auch aufgrund eines besseren Datenzugangs und neuer computergestützter Verfahren zur Analyse von klandestinen *Dark Networks* in den vergangenen Jahren an Einfluss gewonnen. Im letzten Abschnitt werden daher zwei Studien, die einem relationalen Ansatz theoretisch und methodisch folgen, aber unterschiedliche religiöse und historische Kontexte zum Untersuchungsgegenstand haben, detaillierter vorgestellt: Victor H. Asal, Na’ama Nagar und R. Karl Rethemeyers (2014) Untersuchung des *Dark Social Capital* des *Jewish Underground* in Israel der 1980er Jahre und Sean F. Evertons (2018) Analyse von Gruppenpolarisierung innerhalb der radikal-

reformatorisch-christlichen Täuferbewegung (Anabaptisten) in Münster im 16. Jahrhundert. Das Fazit verweist auf die gesellschaftliche Bedeutung der Befunde und skizziert Forschungsperspektiven für eine gruppenbezogene, dynamische und sozialpsychologisch erweiterte Radikalisierungsforschung.

2) Definitionen

Bei der Erforschung religiöser Phänomene stößt man unweigerlich auf eine Vielzahl von Religionsdefinitionen (vgl. Pezzoli-Olgiati 2024). Es scheint „fast so, als würde es in den Sozial- und Geisteswissenschaften kaum etwas Schwierigeres zu definieren zu geben als Religion“ (Pickel 2016, 181). Entsprechend kontrovers sind auch die Operationalisierung und empirische Erfassung von Religion. Gründe dafür liegen zunächst im Forschungsgegenstand: Religion ist kein einheitliches, sondern ein vielfältiges Phänomen, das sich zudem nicht immer klar von anderen Phänomenen abgrenzen lässt. Ebenso sind die wissenschaftliche Erfassbarkeit des Untersuchungsgegenstandes und seine mögliche Messbarkeit ein Problem – geht es doch nicht zuletzt um Erfahrungen von Transzendenz (Pickel 2016, 183–184). Doch gerade die noch zu zeigenden theoretischen, methodischen und empirischen Probleme und Mängel in der bisherigen Forschung zu religiöser Radikalisierung und politischer Gewalt machen eine Begriffsbestimmung unausweichlich. Im Folgenden legen wir einer funktional-substantziellen Religionsdefinition zugrunde, wie sie etwa der Soziologe Detlef Pollack vorgeschlagen hat (2016, 76–77). Danach ist Religion zunächst durch ihren Bezug auf das Kontingenz- und Sinnproblem von Gesellschaften bestimmt. Religion dient zur Lösung von Sinnfragen. Neben diese Funktion tritt ein spezieller Inhalt. Religion ist durch einen Transzendenzbezug definiert. Dieser Transzendenzbezug ist es erst, der Religion zu einem einzigartigen Lösungsansatz des Kontingenzproblems macht.

Die Definitionen des Radikalisierungsbegriffs in der Literatur sind ebenfalls vielfältig (vgl. mit weiterer Literatur Pickel und Pickel 2023, 4–11). Der Begriff Radikalisierung wird in der öffentlichen Debatte fälschlicherweise oftmals synonym mit Begriffen wie Extremismus oder Terrorismus verwendet (Abay Gaspar et al. 2018, 3). Auch in der wissenschaftlichen Literatur kommt es teilweise zur Gleichsetzung dieser Begrifflichkeiten, auch und vor allem weil es an allgemeingültigen akademischen Definitionen mangelt (Abay Gaspar et al. 2018, 3–4; Sedgwick 2010; Srowig et al. 2018). Was alle drei Begriffe eint, ist, dass sie sich nicht ausschließlich auf eine bestimmte

politische Ideologie oder ein religiöses Weltbild wie den Dschihadismus beziehen (Sedgwick 2010; Srowig et al. 2018, 1). Man kann gleichwohl zwischen ihnen einige grundsätzliche Unterscheidungen vornehmen. So bezeichnet Extremismus eine Zustandsbeschreibung, Radikalisierung einen Prozess und Terrorismus eine Handlung. Dann aber lassen sich laut Gaspar und Kolleg:innen allenfalls Extremismus und Radikalität begrifflich sinnvoll vergleichen (Abay Gaspar et al. 2018, 4): Unter Extremismus werden im Kontext des demokratischen Verfassungs- und Rechtsstaates häufig solche Bestrebungen und Aktivitäten verstanden, die auf die Beseitigung seiner freiheitlichen, demokratischen Ordnung ausgerichtet sind. Radikalität hingegen kann als eine grundsätzliche Anzweiflung bestehender gesellschaftlicher Normen aller Art verstanden werden. Laut deutschem Verfassungsschutz sind radikale politische Ideen daher im Gegensatz zum Extremismus in pluralistischen Gesellschaften legitim, solange sie die Grundprinzipien des demokratischen Verfassungsstaates anerkennen (vgl. Abay Gaspar et al. 2018, 4). Aber auch bei einer solchen Begriffsbildung von Radikalität zeigt sich, dass sie trotz gegenteiliger Intention letztlich in Relation zu einer bestimmten gesellschaftlichen und politischen Ordnung erfolgt. Festzuhalten ist: Vor allem der Begriffe ‚Extremismus‘ wird weithin normativ aufgefasst, ein Umstand, der aber nicht immer in seiner Normativität reflektiert wird. Klarer wird der Begriff also, wenn man diesen Wertbezug offen benennt: Extremistisch sind solche Positionen und Handlungen, die auf die Delegitimierung und Destabilisierung liberaler, demokratischer und pluralistischer Grundprinzipien offener Gesellschaften abzielen. Dies kann von unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Standpunkten aus angestrebt werden. Daher ist stets auch nach dem konkreten Weltbild zu fragen, welches den jeweiligen Extremismus speist. Dies ist auch für das Verständnis des Begriffs Radikalisierung wichtig. Radikalisierung bedeutet nicht nur, radikale Gedanken oder Kritik zu pflegen. Radikalisierung meint die Übernahme eines Weltbildes bzw. politischen Programms, das auf die Abschaffung einer freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft abzielt. Politische Gewalt ist eines der dafür eingesetzten Mittel. Religiöse Vorstellungen können extremistische Positionen und Aktivitäten legitimieren. In diesem Fall sprechen wir dann explizit von *Radikalisierung zum religiösen Extremismus*, also von Radikalisierung zu einem religiösen Weltbild, dass die freiheitlich-demokratische Grundordnung explizit ablehnt.

Aus der angeführten wissenschaftlichen Debatte um die Begriff Extremismus und Radikalisierung haben sich weitere Unterscheidungen ergeben. Insbesondere wird zwischen gewalttätiger und nicht-gewalttätiger (Bartlett und Miller 2012) sowie kognitiver und verhaltensbezogener Radi-

kalisierung unterschieden (Dalgaard-Nielsen 2010). Diese Unterscheidungen erlauben es, der Frage nachzugehen, ob Individuen im Rahmen ihrer Radikalisierung beginnen, ein gesellschaftliches System lediglich abzulehnen oder mit gewaltlosen oder gewalttätigen Mitteln an dessen Bekämpfung mitzuwirken. Da die kognitive Akzeptanz eines dem demokratischen Verfassungsstaat feindlich gegenüberstehenden Weltbildes ein Definitionsmerkmal von Radikalisierung ist, interessiert vielfach vor allem der Verhaltensbezug, d.h. die Frage, ob Menschen ihre extremistische Position aktiv durch Handlungen vorantreiben. Dabei kann zwischen nicht gewaltförmigen und gewalttätigen Handlungen unterschieden werden. In manchen Fällen, wie etwa bei einer Radikalisierung zum dschihadistischen Extremismus, ist die Trennlinie sehr dünn oder nicht gegeben, da dem heutigen politischen Dschihadismus – im Koran selbst steht der Dschihad bekanntlich nicht generell und keinesfalls zuerst für Gewalt – ein expliziter Gewaltbezug inhärent ist. Die Legitimation und Akzeptanz von Gewalt ist elementarer Bestandteil des Hinwendungsprozesses zum Dschihadismus. Aus den bisherigen Überlegungen zum Begriff der Radikalisierung ergibt sich für den Kontext freiheitlicher Gesellschaften folgende allgemeine Definition (vgl. in diese Richtung auch Abay Gaspar et al. 2018; Dalgaard-Nielsen 2010; Kemmesies 2020):

Radikalisierung zum politischen oder religiösen Extremismus ist ein transformativer Prozess von Personen und Gruppen, der durch die zunehmende Delegitimierung vorherrschender freiheitlicher gesellschaftlicher Grundprinzipien und deren Ersetzung durch andere undemokratische Gesellschaftsmodelle charakterisiert ist. Die Übernahme bzw. Aneignung einer solchen kognitiven Ablehnung kann, muss aber nicht zwingend die aktive Bekämpfung der institutionellen Struktur der Gesellschaftsordnung beinhalten. Radikalisierung zielt zudem häufig, aber ebenfalls nicht zwingend auf die Legitimation und Anwendung von politischer Gewalt. Dabei steht der Begriff „radikal“ in Relation zur jeweils erstrebten Gesellschaftsordnung. Individuen und Gruppen können sich daher entlang verschiedener extremistischer Ideologien politischer, weltanschaulicher und/oder religiöser Herkunft radikalieren, sofern diese auf die Abschaffung der liberalen, demokratischen und pluralistischen Grundprinzipien abzielen.

Als eine extreme Form politischer Gewalt gilt der Terrorismus. Die Anwendung des Begriffes Terrorismus variiert in der öffentlichen und politischen Diskussion ebenfalls. Je nach zeitlichem, geografischem und politischem Kontext wird er politisch sehr unterschiedlich verwendet. Vielfach wird er als pejorative Fremdbezeichnung und moralische Verurteilung zur Diskreditierung missliebiger politischer Gegner genutzt. Die Bewertung

ein und derselben Person, Gruppe oder Tat als „terroristisch“ hängt dann schlicht vom jeweiligen politischen Standort ab. Pointiert ist deshalb formuliert worden: „One man’s terrorist is another man’s freedom fighter“ (Laqueur 1987). Erneut stößt man auf ein Problem der normativen Bewertung. Zudem bestehen in verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen höchst zahlreiche Definitionen von Terrorismus (Easson und Schmid 2011). Häufig genannte Aspekte terroristischer Aktivitäten sind deren verdeckte Operation, der kalkulierte politische Einsatz physischer Gewalt vorrangig gegen Zivilisten und das Ziel, die Gewalt öffentlichkeitswirksam zu inszenieren, um dadurch Angst und Schrecken zu verbreiten. Einen gewissen wissenschaftlichen Konsens spiegelt dementsprechend die *Revised Academic Consensus Definition of Terrorism* wider:

„Terrorism refers on the one hand to a doctrine about the presumed effectiveness of a special form or tactic of fear-generating, coercive political violence and, on the other hand, to a conspiratorial practice of calculated, demonstrative, direct violent action without legal or moral restraints, targeting mainly civilians and non-combatants, performed for its propagandistic and psychological effects on various audiences and conflict parties.“ (Schmid 2011a, 86)

3) Religion und politische Gewalt in der neueren politik- und religionswissenschaftlichen Forschungsgeschichte

Eine intensivere Auseinandersetzung mit Religion in den Internationalen Beziehung und der Konfliktforschung setzte in den frühen 1990er Jahren ein (Werkner 2011). Sie stand unter dem Eindruck der Islamischen Revolution im Iran (1979), des Nordirland-Konfliktes, der Golfkriege (1980–88 und 1990/1991), des Afghanistankrieges (1979–1989) und der Ersten Intifada (1987–1993) gegen Ende des Kalten Krieges. Religion war zurück auf der Bühne international relevanter Konflikte. Eine Serie von Publikationen des amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington und des Historikers Bernard Lewis setzten den Ton. Huntingtons Artikel bzw. Buch „Kampf der Kulturen“ (1996), dessen Titel auf Lewis „Die Wut der arabischen Welt“ (1990) zurückgeht (vgl. Mills und Miller 2017, S. 52), avancierte zu dem meistrezipierten Werk dieser Zeit. Huntington vertrat die These, dass speziell der Islam eine Religion sei, die ursächlich für gewaltförmige Konflikte innerhalb von Staaten wie zwischen Staaten und Zivilisationen sei. Parallel publizierte international beachtet der deutsche Religionssoziologe Martin Riesebrodt zu religiösem Fundamentalismus bei

urbanen Protestbewegungen in den USA und im Iran (2000). Der amerikanische Religionswissenschaftler Mark Juergensmeyer (2000) wurde mit seinen Studien zum Erstarken religiöser Bewegungen in Südasien, Nahen Osten und Osteuropa bekannt. Bei aller berechtigten Kritik an einigen dieser Autoren (siehe zu Huntington und Lewis weiter unten) muss festgehalten werden, dass sie mit ihren frühen Forschungen zum wachsenden Einfluss von religiösen Akteuren in den internationalen Beziehungen sowie in inner- und zwischenstaatlichen Konflikten Pionierarbeit leisteten. Erst nach den Anschlägen vom 11. September 2001 schlug sich die von ihnen diagnostizierte „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) in einer breiteren wissenschaftlichen und öffentlichen Debatte nieder.

Nach 9/11 erlebte die relativ junge Disziplin der Terrorismusstudien ihren großen Aufschwung. Die Anzahl der wissenschaftlichen Publikationen zum Thema Terrorismus versiebenfachte sich nach den Anschlägen (Silke 2009, 35). Mit den kurz darauffolgenden dschihadistischen Anschlägen in Madrid 2004 und London 2005 fokussierte sich die Terrorismusforschung insbesondere auf die Radikalisierung sogenannter *homegrown terrorists*. Verschiedene Literaturberichte verdeutlichten, dass es damals noch vielfach an auf Primärdaten basierenden, empirisch fundierten und quantitativen Studien mangelte (Silke 2009; Schuurman 2020). Obschon ein Hauptanliegen die Identifizierung der Ursachen von politischer Gewalt in der neuen „religiösen Welle des Terrorismus“ (Rapoport 2006) war, beschäftigte sich zudem nur eine sehr geringe Anzahl (ca. 3 %) dieser Studien explizit mit dem Einflussfaktor Religion (Schmid 2011b, 461). Dies mag unter anderem dem Umstand geschuldet sein, dass die eigentlich interdisziplinär angelegten Terrorismus- und Radikalisierungsstudien vor allem von Forschenden mit einem Hintergrund in den Internationalen Beziehungen, der Konfliktforschung und Sicherheitsstudien dominiert wurden und nur wenige Forschende aus der Religionswissenschaft oder Islamwissenschaft sich mit dem Phänomen dschihadistischer Radikalisierung auseinandersetzten. Anknüpfungspunkte bot schon eher die Religionssoziologie. Angesichts der Massen(selbst)morde des *Peoples Temple* in Jownstown (1978), der *Branch Davidians* in Waco, Texas (1993), der *Sonnentempler* in der Schweiz, Frankreich und Kanada (1993–1997) und der *Aum Shinrikyo* in Japan (1995) untersuchte sie die Gewaltlegitimation in religiösen Kontexten und die gesellschaftlichen und gruppenspezifischen Ursachen von Gewalt in neureligiösen Bewegungen (Bromley und Melton 2002; Lewis 2011; Wessinger 2000).

Als Ende der 2000er Jahre die von al-Qaida (AQ) und deren Verbündeten verübten Anschläge in Europa und anderen Teilen der Welt zurück-

gingen und Osama Bin Laden 2011 sowie ein Jahr zuvor der Anführer des AQ-Ablegers im Irak (der organisatorische Vorgänger des Islamischen Staates), Abu Umar al-Baghdadi, durch amerikanische Spezialeinheiten getötet wurden, entstand der Eindruck, dass man dem Problem des dschihadistischen Extremismus größtenteils Herr geworden sei. Entsprechende Fluktuationen des wissenschaftlichen Interesses an religiös motivierter politischer Gewalt und religiösem Terrorismus sind offenkundig auch durch politische Entwicklungen und deren öffentliche Wahrnehmung geprägt. Mit dem Ausbruch des syrischen Bürgerkrieges, der Entstehung des Islamischen Staates (IS) und der Ausreise tausender europäischer Muslime in das 2014 gegründete IS-Kalifat geriet die Frage, warum sich Individuen zum religiösen Extremismus radikalieren, wieder auf die Forschungsagenda. Erstmals konnte jetzt auf umfangreiche, zuvor schwer zugängliche Primärdaten zurückgegriffen werden (Eser Davolio et al. 2019; Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016; Alberda et al. 2021; Moeller und Scheithauer 2022; Böckler et al. 2021). In vielen Fällen wurden diese Bemühungen von neu gegründeten Forschungsinstituten und Forschungsverbänden getragen (siehe unten 8.). Eine gleichfalls positive Entwicklung stellt die zunehmende Berücksichtigung religions- und islamwissenschaftlicher Ansätze und Perspektiven dar (z.B. Dawson 2019; Dawson und Amarasingam 2017; Everton 2018, 251–314; Käsehage 2018; Saal 2021).

4) Die wissenschaftliche Debatte über den Einfluss von Religion auf religiöse Radikalisierung, politische Gewalt und Terrorismus

Als interdisziplinäre Fachgebiete sind Friedens- und Konflikt-, Terrorismus- und Radikalisierungsforschung generell durch eine auf den ersten Blick sehr große, schwer zu überschauende Vielzahl theoretischer Erklärungsmodelle geprägt. Die verschiedenen Erklärungsansätze lassen sich aber etwas systematisieren. Erklärungsmodelle können sich auf individuelle, gruppenspezifische und gesellschaftliche Ursachen beziehen. Entsprechend wird zwischen persönlichen Faktoren, Pull-Faktoren und Push-Faktoren (Vergani et al. 2020) bei Radikalisierung, politischer Gewalt und gewalttätigen Konflikten unterschieden. Ältere Erklärungsansätze sind dafür kritisiert worden, dass sie selten interdisziplinär angelegt sind und sich an sozialwissenschaftlichen Großtheorien wie der Modernisierungstheorie orientieren (Schmid 2011b, 469). In jüngerer Zeit haben sich vermehrt Mehr-

ebenenmodelle durchgesetzt, die individuelle und gesellschaftliche Faktoren kombinieren (Neumann und Rogers 2007; McCauley und Moskalenko 2008; Kruglanski et al. 2014). Mittlerweile ist weitgehend anerkannt, dass Radikalisierung, politische Gewalt und Konflikte nicht allein durch ein Erklärungsmodell erfasst werden können. Gleichwohl besteht immer wieder Uneinigkeit über die Rolle bestimmter Einflussfaktoren. Strittig ist beispielsweise die Wichtigkeit von Gruppendynamiken, von Top-Down- oder Bottom-Up-Prozessen, des Internets oder im Fall der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus eben auch von Religion (King und Taylor 2011; Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai 2017; Dawson 2021a; Dawson 2021b).

Die wissenschaftliche Diskussion zum möglichen Einfluss von Religion auf die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus wurde durch die Kontroverse zwischen dem Soziologen Gilles Kepel und dem Politikwissenschaftler Olivier Roy in Frankreich geprägt. Kepel teilt mit anderen Religionskritikern die Vorstellung, dass kulturelle und religiöse Unterschiede zwischen verschiedenen Zivilisationen zu Konflikten führen. Dabei werden insbesondere bestimmte Eigenschaften des Islam und dessen Verhältnis zum Westen als Hauptursache für religiöse Gewalt ausgemacht (Huntington 2002; Lewis 2003). Kepel spricht dezidiert von der „Radikalisierung des Islam“ (Kepel 2017). Den Kontrapunkt setzt Olivier Roy. Seine Gegenthese ist die von der „Islamisierung der Radikalität“ (Roy 2017). Er geht davon aus, dass religiös motivierter Extremismus nicht einem religiösen Weltbild entspringe, sondern eigentlich den Grundlagen religiöser Traditionen widerspreche. Religion werde daher für die politischen und materiellen Motive von Konfliktparteien missbraucht (Baehr 2019; Kiefer et al. 2018; Pape 2006). In dieser Kontroverse zeigt sich auch die Bedeutung der zugrunde gelegten Religionsdefinitionen. Vor allem Religionssoziologen haben auf Differenzen aufmerksam gemacht (Basedau 2016; Dawson 2021a; Dawson 2021b): Je nach Ansatz wird entweder jeder politische Extremismus als (quasi-)religiöses Phänomen definiert oder aber selbst islamischer Extremismus (Dschihadismus) nicht als ein religiöses Phänomen erachtet (vgl. Cavanaugh 2017).

Marc Sageman hat früh argumentiert, dass man nicht zwingend einen kausalen Zusammenhang zwischen verstärkter religiöser Hingabe und Radikalisierung herstellen könne (2004, 93–94). Vielmehr erkläre sich die Hinwendung zum Dschihadismus durch die Sehnsucht nach Gemeinschaft, Zugehörigkeit und verletzter Würde. Ähnlich wie Roy heben auch Michael Kiefer und Kolleg:innen in ihrer Analyse einer dschihadistischen Jugendgruppe die Sozialisation der Mitglieder in einem religionsfernen Milieu

sowie deren fehlenden oder nur rudimentären Islamkenntnisse hervor (2018, 57). So könnten das „instrumentelle und eklektizistische Verhältnis zu den Traditionsbeständen der islamischen Religion“, populistische Parolen, Gewaltaffinität und der Anschein religiöser Autorität „vielleicht als eine Variante jugendlicher Kontrakultur betrachtet werden, sie bilden aber kaum noch Elemente einer islamischen Religiosität ab“ (Kiefer et al. 2018, 57). Ein weiteres Argument der „Islamisierung der Radikalität“-These besteht in der Annahme, dass es sich bei der dschihadistischen Bewegung um eine Jugend- und Protestbewegung handelt, die sich speziell gegen den Nihilismus und Materialismus westlicher Demokratien richte (El-Mafaalani 2014; Manemann 2015; Roy 2017, 99–104). Die Askese der (radikalen) Salafist:innen träte als höchste Form einer Provokation auf, die als Reaktion auf die post-moderne, kapitalistische, konsumorientierte und sexualisierte Gesellschaft verstanden werden kann (El-Mafaalani 2014, 357). Für viele benachteiligte Jugendliche fungiere die Zuwendung zum religiösen Extremismus zudem als Reduktion der Komplexität sozialer Krisen und Konflikte (El-Mafaalani 2014, 358–359).

5) Zentrale Befunde zum Einfluss von Religion auf religiöse Radikalisierung, politische Gewalt und Terrorismus

Die folgende Darstellung empirischer Befunde zum Einfluss von Religion auf religiöse Radikalisierung und politische Gewalt richtet sich auf zwei zentrale Fragen, die sich aus den vorgestellten Positionen ergeben. Erstens soll überprüft werden, ob empirische Studien eine „Rückkehr der Religion“ bei gewalttätigen Konflikten und speziell eine „religiöse Welle des Terrorismus“ belegen. Insbesondere stellt sich die Frage, ob dem Islam eine besondere Rolle zukommt und religiöse Radikalisierung und politische Gewalt ein insbesondere islamisches Phänomen darstellen. Wenn religiös motivierte politische Gewalt tatsächlich in den letzten Jahrzehnten zunahm, so zwingt sich natürlich zweitens die Frage auf, welches die Gründe für religiöse Radikalisierung sind. Zu beiden Fragen werden – ohne einen Anspruch auf einen umfassenden Überblick über die gesamte empirische Literatur – zentrale internationale Studien sowie einschlägige Forschungen aus dem deutschsprachigen Raum vorgestellt.

Die bisherigen empirischen Ergebnisse zu Religion und gewalttätigen Konflikten erweisen sich in der Zusammenschau als widersprüchlich. Einerseits besteht kein robuster Zusammenhang zwischen religiösen bzw. konfessionellen Differenzen und einem erhöhten Konfliktpotenzial einer

Gesellschaft (Buhaug et al. 2014). Religiöse Konflikte im Allgemeinen (Pearce 2005) wie auch mit Bezug zum Islam im Besonderen weisen zudem kein höheres Gewaltpotenzial als internationale Konflikte ohne Religions- und Islambezug auf (Fish et al. 2010). Andererseits belegen verschiedene Studien die zunehmende Bedeutung von Religion. Die *CONIS-Datenbank* enthält statistische Informationen zu den zwischenstaatlichen und innerstaatlichen kriegerischen Konflikten weltweit zwischen 1950 und 2007. Religiös-kulturelle kriegerische Konflikte werden eigens erfasst. Die Daten liefern den empirischen Nachweis, dass religiös-kulturelle Konflikt erst in der jüngeren Zeit erkennbar zugenommen haben (Croissant et al. 2009; Wagschal et al. 2010). Das *Religion and Conflict in Developing Countries Dataset (RCDC)*, das Daten für die Zeit zwischen 1990 und 2010 enthält, belegt, dass bei 51 % der 138 untersuchten innerstaatlichen Konflikte in Entwicklungsländern Religion eine Rolle spielt (Vüllers 2019, 170). Dabei handelt es sich bei 44 % um religiöse Identitätskonflikte und/oder bei 30 % um religiöse Zielkonflikte (Vüllers 2019, 170). Die Anzahl religiöser Konflikte ist in den 1990er Jahren stark angestiegen, blieb aber während der 2000er Jahre relativ konstant (Vüllers et al. 2015, 866). Religiöse Konflikte und deren Opferzahlen sind regional stark unterschiedlich verbreitet. Mit 28 % war Subsahara-Afrika die Region, die am häufigsten von religionsbezogenen Konflikten betroffen war. Sie hat aber nur 14 % der Opferzahlen zu verzeichnen (Vüllers et al. 2015, 868). In der stark islamisch geprägten MENA-Region fanden 26 % der religiösen Konflikte statt, doch der Anteil an der Gesamtopferzahl war mit 33 % deutlich höher (Vüllers et al. 2015, 868). Am stärksten lässt sich der Unterschied im religiös pluralen Südasien, d.h. u.a. in Pakistan, Afghanistan, Indien und Sri Lanka, beobachten: In dieser Region fanden nur 14 % der religiösen Konflikte statt, sie verzeichnete aber 44 % aller Opfer, d.h. die Konflikte Südasiens führten zu besonders hohen Opferzahlen (Vüllers et al. 2015, 868).

Neben den immer noch eher seltenen umfassenden Datenbanken zu inner- und zwischenstaatlichen Konflikten mit religiösem Bezug existieren mittlerweile verschiedene Monitorings zu Terrorismus als einer speziellen Form politischer Gewalt. Bruce Hoffman stellte fest, dass die Anzahl religiös motivierter Terrororganisationen nach 1980 von 0 auf 52 im Jahr 2004 anstieg (Hoffman 2006, 144). Nach einer Studie von James A. Piazza bestanden zwischen 1998 und 2005 138 islamistische Terrororganisationen (Piazza 2009, 67). Diese Organisationen waren weltweit zwar nur für 6 % aller damaligen terroristischen Anschläge verantwortlich, verursachten mit ihrer deutlich höheren „Letalität pro Anschlag“ aber ein Drittel aller Todesopfer des Terrorismus (Piazza 2009, 67; Hoffman 2006, 147), was auch

mit dem Aufkommen von Selbstmordanschlägen zusammenhing (Merari 2010, 4). Selbstmordterrorismus ist zwar weder ein rein religiöses noch ein rein islamisches Phänomen, aber in den frühen 2000er Jahren geschahen 82 % aller Selbstmordanschläge im Namen von islamistischen Organisationen (Hoffman 2006, 211). Robert Pape, der ansonsten Religion als Motiv für Selbstmordanschläge als irrelevant erachtet, betonte gleichwohl, dass die unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit von Tätern und Opfern der „gängige Standard“ von Selbstmordattentaten sei. Religionszugehörigkeit dient also als das wichtigste Attribut zur Abgrenzung der Identitäten der Konfliktparteien (Pape 2006, 91).

Neuere Daten entkräften Teile der Aussagen Piazzas für die Gegenwart. Laut der jüngsten Studie *Global Terrorism Index*, die auf der *Global Terrorism Database* aufbaut, fanden in den letzten Jahren terroristische Anschläge in den zehn meistbetroffenen Ländern mit großer Mehrheit durch dschihadistische Gruppen statt. Zu diesen zehn Ländern gehörten fast ausschließlich stark islamisch geprägte Länder wie Afghanistan, Irak, Somalia, Syrien, Pakistan und Nigeria (Institute for Economics and Peace 2023, 20). In Europa hat sich laut dem *Jihadi Plots in Europe Dataset* (JPED) in der letzten Dekade und insbesondere 2016/2017, nachdem das IS-Kalifat in Syrien/Irak seinen Zenit überschritten hatte, die Zahl dschihadistisch motivierter Anschläge und der vereitelten Anschlagpläne im Vergleich zu den 2000er Jahren von ca. 10 auf 30 verdreifacht (Nesser 2023, 6). Zwar machten in westlichen Ländern selbst in dieser Hochphase religiös motivierte Anschläge unter allen registrierten Anschlägen höchstens 20 % aus, aber sie waren seit 2002 für mehr als 60 % der Opferzahlen verantwortlich (Institute for Economics and Peace 2023, 35–36).

Die Erklärung des Phänomens religiös-politischer Gewalt ist schwierig. Sie muss bei der Frage der Radikalisierung ansetzen. Dazu muss, wie oben genannt, zwischen persönlichen Pull-Faktoren, gruppenspezifischen Pull-Faktoren und gesellschaftlichen Push-Faktoren unterschieden werden. Grundsätzlich sollten die individuellen, gruppenspezifischen und gesellschaftlichen Ursachen von Radikalisierung nicht isoliert betrachtet werden, denn sie begünstigen sich vielfach untereinander. Grundlegende demografische Eigenschaften wie Alter, Geschlecht und Familienstatus, aber auch mentale Gesundheit und kriminelle Vergangenheit zählen zu den in der Forschung meistdiskutierten persönlichen Faktoren. Verschiedene Studien zu dschihadistischer Radikalisierung im deutschsprachigen Raum belegen, dass die entsprechenden Personen fast alle männlich sind und sich zumeist in ihren frühen Zwanzigern befinden (Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum

gegen Extremismus 07.12.2016, 22; Eser Davolio et al. 2019, 11–12; Saal 2021, 93–94; Moeller und Scheithauer 2022, 11). Erst in den vergangenen Jahren hat der Anteil und die Bedeutung von Frauen innerhalb des dschihadistischen Milieus etwas zugenommen (Saal 2021, 184–187). Weitere persönliche Faktoren lassen sich als Ursache entweder empirisch nicht belegen oder die Ergebnisse fallen unterschiedlich aus. So konnte etwa keine Häufung psychologischer Erkrankungen bei radikalisierten Personen festgestellt werden (Eser Davolio et al. 2019, 16–17; Moeller und Scheithauer 2022, 13; Saal 2021, 105).

Auch eine neuere Metaanalyse gelangt zu dem Ergebnis, dass persönliche Faktoren zur Erklärung von Radikalisierung insgesamt von untergeordneter Bedeutung sind (Vergani et al. 2020, 860). Hingegen sind gesellschaftliche Push-Faktoren wie z.B. Ungerechtigkeit, Ungleichheit, soziale Ausgrenzung, Marginalisierung, Diskriminierung und (relative) Deprivation erklärungskräftiger. Sie konnten in 57 % der verglichenen Studien als empirisch relevant nachgewiesen werden (Vergani et al. 2020, 860). Abhängig von Land und Region fallen die Faktoren jedoch unterschiedlich aus. Im Kontext sozialstaatlicher und religionsfreiheitlicher Demokratien in Westeuropa werden bei radikalisierten Personen häufig soziale Hintergründe wie Migration, Ungleichheit und Deprivation als Push-Faktoren ausgemacht. Die große Mehrheit der Dschihadisten im deutschsprachigen Raum hat einen familiären Migrationshintergrund (Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016, 13–15; Eser Davolio et al. 2019, 14–17; Saal 2021, 97–98, 100, 156). Sie wurden jedoch mehrheitlich schon im deutschsprachigen Raum geboren oder sie sind zumindest als Kind oder Jugendlicher dort sozialisiert worden (Eser Davolio et al. 2019, 14–15; Saal 2021, 100; Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016, 13–14). Vor allem in Deutschland und der Schweiz ist der Anteil von Konvertiten mit 11 % bzw. 16 % im Vergleich zum Anteil von Konvertierten in der muslimischen Bevölkerung allgemein überproportional hoch (Eser Davolio et al. 2019, 17; Saal 2021, 156). Die bereits muslimisch sozialisierten, dschihadistischen Personen stammen mehrheitlich aus liberalen und gemäßigten Elternhäusern und nur selten aus religiös konservativen oder gar fundamentalistischen Familien (Eser Davolio et al. 2019, 17; Saal 2021, 156). Mit Hinblick auf den Bildungs- und beruflichen Hintergrund zeigt sich ein differenziertes Bild, das schwerlich Marginalisierung, Ungleichheit und Deprivation als ausschlaggebende Ursachen von Radikalisierung zulässt. Fast die Hälfte der dschihadistisch radikalisierten Personen im

deutschsprachigen Raum besuchte ein Gymnasium, die Mehrheit befand sich in einer beruflichen Ausbildung oder hat diese abgeschlossen, nicht wenige davon studierten an einer Hochschule (Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016, 15–16; Eser Davolio et al. 2019, 13; Saal 2021, 97). Die Anzahl der Beschäftigungslosen ist allerdings im Vergleich zur Gesamtbevölkerung relativ hoch (Saal 2021, 98). Dabei muss berücksichtigt werden, dass es ein Merkmal von Radikalisierungsverläufen ist, dass Betroffene ihre berufliche Tätigkeit oder Ausbildung aufgeben (Eser Davolio et al. 2019, 98).

Gruppenspezifische Pull-Faktoren kommen mit Abstand am häufigsten vor. In 78 % der untersuchten empirischen Studien spielen sie als relevante Erklärungsfaktoren eine Rolle (Vergani et al. 2020, 862). Zwei Drittel der Studien befassen sich insbesondere mit dem Einfluss von Propaganda als wichtigem Pull-Faktor. Insbesondere interessiert die Öffentlichkeit und Wissenschaft die „Online-Radikalisierung“. Umstritten ist, ob der (alleinige) Konsum von extremistischer Propaganda im Internet als Radikalisierungsfaktor wirkt (Baaken und Schlegel 2017; Hassan et al. 2018). Die Mehrheit der empirischen Studien stützt sich auf die Verbreitung dschihadistischer Propaganda in diversen Sozialen Medien. Die empirischen Belege für eine herausragende oder gar alleinige Ursache von Online-Propaganda für Radikalisierung fallen dürftig aus (Bouchard et al. 2014; Conway 2017; Hassan et al. 2018; Pauwels und Schils 2016). Sie sprechen schon eher für eine Katalysatorfunktion des Online-Bereichs (Herath und Whittaker 2021; Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai 2017). Im Fall Schweizer Dschihadisten spielte das Internet immerhin in 42 % eine Rolle bei der Radikalisierung, es stach jedoch in den meisten Fällen nicht als einziger oder gar entscheidender Faktor heraus (Eser Davolio et al. 2019, 17–18). Eine Studie zu deutschen Dschihad-Reisenden kam zum gleichen Ergebnis, ergänzte aber die wichtige Einsicht, dass die anfänglich oft wichtigen Online-Verbindungen zu Gleichgesinnten in der salafistischen bzw. dschihadistischen Szene im Verlauf der Radikalisierung zunehmend durch realweltliche Beziehungen ersetzt werden (Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016, 21). Gleiches gilt für Österreich und die Schweiz (Saal 2021, 280).

Ein Drittel der untersuchten Studien belegen den Einfluss von Gruppeneffekten und -dynamiken wie *Peer Pressure*, Gefühl der Zugehörigkeit, Zuschreibung von Identitäten und den Einfluss von starken Bindungen zu gleichgesinnten Freunden und Familienmitgliedern als Pull-Faktoren

(Vergani et al. 2020, 863). Bereits Marc Sagemans vielzitierte Studie zum globalen Netzwerk von Al-Qaida konnte zeigen, dass 75 % der radikalisierten Personen bereits vor ihrer Mitgliedschaft soziale Bindungen zu späteren Gleichgesinnten hatten (2004, 113). Für Deutschland ist bekannt, dass bei 75 % der berücksichtigten Fälle der Radikalisierungsprozess durch Peers, Freunde und Familienmitglieder kanalisiert wurde (Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 07.12.2016, 19). Im Fall Schweizer Dschihadisten betraf dies sogar fast alle erfassten Personen (Eser Davolio et al. 2019, 18). Im Detail hatte im deutschsprachigen Raum fast ein Viertel Kontakte zu gleichgesinnten Freunden, weitere 21 % zu Ehepartnern, 14 % Geschwistern, 8 % zu Schwagern und jeweils 4 % zu Eltern oder weiteren Verwandten (Saal 2021, 154).

6) Religion as Dark Social Capital: relationale Ansätze zur Erklärung von religiöser Radikalisierung

Im Folgenden geht es um die zentrale Frage, wie religiöse bzw. hier genauer dschihadistische Radikalisierung erklärt werden kann. Da viele der jüngeren Studien die Bedeutung gruppenspezifischer Faktoren in den Radikalisierungsverläufen nachgewiesen haben, hat sich die Art der Erklärungsansätze verändert. Es gab einen gewissen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel weg von der anfänglichen Untersuchung individueller Profile, anhand derer weitere Radikalisierungen „vorhergesagt“ werden sollten, hin zur aktuell dominierenden Analyse von Radikalisierungsverläufen in Gruppenkontexten. Anders gesagt, das Forschungsinteresse hat sich vom individuellen *Warum* zum *Wie* der Radikalisierung verschoben (Horgan 2008; Klausen 2021). Die empirische Forschung verfolgt daher heute meist einen relationalen Ansatz zur Erklärung von religiöser Radikalisierung. Betont werden die Wichtigkeit bereits vor der Radikalisierung bestehender Kontakte ins dschihadistische Umfeld, die sich im Radikalisierungsverlauf generell wandelnden Kontakte und sozialen Beziehungen sowie die Rolle kollektiver Handlungen im Kontext dschihadistischer Gruppen, die die Radikalisierung fördern und verstärken. Kurz gesagt: Individuen radikalisieren sich in aller Regel nicht in sozialer Isolation – *Lone Wolves* sind sehr, sehr selten –, sondern sie kooperieren mit Gleichgesinnten, und sie müssen das auch tun, wenn sie ihre ideologischen Ziele effektiv verwirklichen wollen. Das Verständnis von Radikalisierung als einem im Wesentlichen gruppenbezogenen Prozess sozialer Interaktion fand bei Forschenden mit

unterschiedlichen theoretischen Zugängen Anklang. Entsprechende Arbeiten stützen sich auf Theorien sozialer Bewegungen (Della Porta 2013; Gunning 2008; Wiktorowicz 2004; Zelin 2020), des sozialen Kapitals (Asal et al. 2014; Saal 2021; Saal und Liedhegener 2023), sozialer Milieus (Malthaner 2018; Malthaner und Waldmann 2012) und Subkulturen (Pisoiu 2015).

Strenggenommen sind relationale Ansätze in der Erforschung religiösen Extremismus jedoch nicht neu. Seit mehreren Dekaden sind relationale Ansätze Bestandteil religionssoziologischer Theoriebildung und Forschung. Vor allem Religionssoziologen, die dem Rational-Choice-Paradigma folgen, lehnen Deprivation, ideologische Anreize oder religiöse Propaganda als primäre Erklärung, warum Individuen (neu)religiösen Gruppe beitreten, ab (Stark und Finke 2000, 117–122; Iannaccone 2006, 6). Stattdessen fokussieren sie ihre Forschungsbemühungen auf das Entscheidungsverhalten von sich radikalierenden Personen. Sie nutzen zur Erklärung theoretisch formulierte kausale Zusammenhänge, die meist als Mechanismen bezeichnet werden und die für allgemeinere Phänomene im religiösen Feld gelten sollen. Ein solcher Mechanismus ist die sozial bedingte Konversion. Dabei geht es um den Wechsel zwischen verschiedenen Religionen und Konfessionen sowie die Wiederzugehörigkeit zu ihnen. Für dieses Aus- und Eintrittsverhalten bzw. die damit verbundenen Veränderungen in der Bindung einer Person zu einer Religion sind soziale Prozesse verantwortlich, die so auch in radikalisierten Kontexten auftreten. Für eine Konversion ist ein bestimmtes religiöses Weltbild normalerweise nicht ausschlaggebend. Ursächlich für den Wechsel sind vielmehr die sogenannten „starken Bindungen“ zu Freunden und Familienmitgliedern. Im Verlauf einer Konversion werden in einem graduellen Prozess wiederholter sozialer Interaktionen mit Mitgliedern der neuen religiösen Gruppe neue, tiefe soziale Beziehungen geformt, wobei die betroffenen Personen den Wert der neuen sozialen Beziehungen gegenüber vorhergehenden Beziehungen bewerten (Lofland und Stark 1965, 871). In der Tat kamen religionssoziologische Studien zu den unterschiedlichsten Glaubensgemeinschaften – untersucht wurden etwa Fälle in der buddhistischen Bewegung Sokagakkai, der Pfingstbewegung, im Katholizismus und Protestantismus– zu dem Resultat, dass 75 bis 90 % der Neumitglieder durch zuvor existierende Freundes-, Familien- und Bekanntnetzwerke rekrutiert wurden (Snow et al. 1980). Genau dieser Rekrutierungsmechanismus über (starke) soziale Bindungen wirkt auch im Radikalisierungsverlauf von Menschen.

Bislang existieren keine Modelle und Studien, die die zunehmende Radikalisierung ganzer Gruppen zum religiös motivierten Extremismus erklären würden (Zick 2020, 290). Jedoch kann auch hier die bisherige religions-

soziologische Forschung Ansätze bieten. In der Literatur zu Gewalt durch neureligiöse Bewegungen wird eine Kombination von externen und internen Faktoren als ursächlich für Gruppenprozesse ausgemacht. Wichtige externe Faktoren gruppenbezogener Radikalisierung sind ein wahrgenommener zunehmender sozialer Druck seitens staatlicher Stellen, der etablierten Mehrheitsreligionen sowie der Mehrheitsgesellschaft. Externer sozialer Druck befördert die Abschließung der Gruppe gegen außen. Die Mitglieder bleiben zunehmend nur noch unter sich. Darüber hinaus haben sich drei wichtige endogene Faktoren herauskristallisiert, die die Abschließung einer Gruppe fördern bzw. bewirken: eine millenaristische, d.h. auf eine nahende endzeitliche Situation des Umbruchs aller Verhältnisse gerichtete Ideologie, eine charismatische Führung und eine totalitäre Organisation der Gruppe bzw. religiösen Gemeinschaft (Bromley 2011, 16).

Auch die klassische religionssoziologische Unterscheidung zwischen „Kirche“ und „Sekte“ lässt sich fruchtbar machen. Die Unterscheidung ist, das ist wichtig, nicht wertend zu verstehen. Gemeint sind zwei unterschiedliche Organisationsformen von Religion. Gemäß Rational-Choice-Ansatz konkurrieren beide an einem gemeinsamen „Markt der Religion“ (Iannaccone 1988, 242; Stark und Finke 2000, 143). „Sekten“ zeichnen sich durch eine hohe Identifikation der Mitglieder mit der Religionsgemeinschaft und ein potenziell großes Konfliktpotenzial mit der Mehrheitsgesellschaft aus (Stark und Bainbridge 1996, 45; Stark und Finke 2000, 143). „Kirchen“ hingegen bestehen aus eher moderaten und konservativen Gläubigen und sind breiter in der Gesellschaft abgestützt. Wenn ein freier religiöser Markt, d.h. Religionsfreiheit, besteht, sind die verschiedenen Religionsgemeinschaften – so die Theorie – in der Gesellschaft normalverteilt. Kirchen bilden die breite Mitte der Gaußschen Glockenkurve. Die Ränder sind hingegen die Nischen von kleinen, ultra-strikten „Sekten“ oder ultra-liberalen Gemeinschaften (Stark und Finke 2000, 196–197). Demnach bedeutet die Radikalisierung von religiösen Gruppen in diesem Kontinuum die Verschiebung ihrer Position zu einer strikteren Form von Religionsausübung. Die Gemeinschaft gerät dadurch tendenziell in einen zunehmenden Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft. Anders gesagt: Eine solche religiöse Radikalisierung ist nicht nur ein Prozess der Hinwendung zu ideologisch Gleichgesinnten und einer gemeinsamen Veränderung in Richtung einer strikteren Religion(sausübung), sondern sie fördert zugleich eine Abwendung von sozialen Kontakten außerhalb der religiösen Gemeinschaft (Everton 2016, 196; Saal 2021, 164–167). In diesem Ab- und Ausgrenzungsprozess spielen Stigmata und Opfer, die die Gruppe ihren Mitgliedern auferlegt, eine große Rolle (Iannaccone 2006, 15). Ein distinkter Kleidungsstil und andere visuel-

le Besonderheiten schaffen Distanz. Religiöse Normen können im Namen des Glaubens oder der Gemeinschaft vorschreiben, bestimmte „Opfer“ zu bringen, die Sexualität, Ernährung, Arbeitsethik oder anderen Aktivitäten betreffen. Die starke Abgrenzung zu anderen Gruppen durch Stigmata, Opfer und Normen von religiösen Autoritäten ist gemäß der „Theorie effizienter Intoleranz“ einer „Sekte“ nützlich, da dies den Gruppenzusammenhalt, die Salienz von Gruppenidentitäten und die Beschränkung auf Aktivitäten innerhalb der eigenen Gruppe fördert bzw. erzwingt (Stark und Bainbridge 1996, 61).

Der beschriebene Paradigmenwechsel in der Radikalisierungs- und Terrorismusforschung befördert auch methodische Neuansätze. Insbesondere sticht die Analyse sozialer Netzwerke hervor (Everton 2018; Klausen 2021; Saal 2021). Erste Pionierstudien der quantitativen Netzwerkanalyse zu radikalen Netzwerken entstanden recht bald nach 9/11, um die verheerenden Anschläge zu erklären (Krebs 2002). Seitdem folgten nach Kenntnis der Autoren mindestens 78 weitere Forschungsarbeiten im Bereich des politischen Extremismus diesem methodischen Ansatz. Der größte Teil von näherungsweise 70 % wurde erst in den letzten zehn Jahren publiziert. Die wachsende Popularität der *Social Network Analysis* (SNA) entspricht dem Forschungstrend hin zu relationalen Erklärungsansätzen, verdankt sich aber auch den mittlerweile geschaffenen Datenbeständen, kostengünstig verfügbaren EDV-Programmen zur SNA sowie der stark verbesserten Rechenleistung gängiger Computer. Im Vergleich zu anderen quantitativen Methoden, die auf die Analyse von Individualdaten und damit vor allem auf individuelle Attribute von Personen fokussieren, bietet die SNA die Möglichkeit, das Beziehungsgefüge unterschiedlicher Akteure systematisch und differenziert zu untersuchen. Die SNA hilft den Einfluss von Netzwerkeigenschaften auf die Motivationen, Handlungen und Entscheidungen einzelner sowie die Bedeutung übergeordneter Gruppendynamiken und kollektiver Handlungen in Radikalisierungsprozessen zu analysieren (Perlinger und Pedahzur 2011, 46).

Eine Reihe von Publikationen versucht so einen theoretischen abgestützten und empirisch bewährten Beitrag zur Erklärung von Radikalisierungsprozessen innerhalb sozialer Beziehungsgefüge zu leisten (z.B. Everton 2016; Kenney 2018; Klausen 2021; Nash und Bouchard 2015; Reynolds und Hafez 2019; Saal 2021; Sageman 2004; Vicente 2021). In der bereits zitierten, richtungsweisenden Monografie *Understanding Terror Networks* (Sageman 2004) werden die lokalen Netzwerke gleichgesinnter Freunde und Familienangehöriger soziologisch als „Cliques“ aufgefasst. Cliques sind eine extreme Form geschlossener sozialer Netzwerke (Sageman 2004,

152). Die Struktur der Clique und der Wert der Cliquenzugehörigkeit liefern die sozio-strukturellen Grundlage für Radikalisierung: Sie bestärken die potenziellen Mitglieder während und nach ihrem Beitritt, sie schaffen eine homogene soziale Realität für ihre Mitglieder und fördern die Entstehung kollektiver Identitäten und starker emotionaler Gefühle gegenüber der Gruppe (siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener und Odermatt 2024).

Die Netzwerkanalysen zum *Jewish Underground* (Asal et al. 2014) und zum historischen Fall der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert und speziell deren Herrschaft in Münster 1534/35 (Everton 2018) sind besonders lehrreich, gerade auch weil sie sich mit nicht-muslimischen Formen religiösen Extremismus befassen. Sie sollen daher abschließend näher vorgestellt werden. Der Artikel von Asal und Kollegen untersucht eine im April 1984 verhaftete Gruppe von 25 jüdischen Extremisten, die unter anderem Anschläge auf palästinensische Bürgermeister verübte und Sprengstoffanschläge auf palästinensische Busse plante (Asal et al. 2014). Im Anschluss an Robert Putnam und James Coleman verwenden die Autoren die Sozialkapitaltheorie und speziell deren Unterscheidung von brückenbildendem und bindendem Sozialkapital (*bridging* und *bonding social capital*) als Erklärungsansatz. Hier interessiert vor allem das *bonding social capital*. Bindendes Sozialkapital ist für alle Arten von Gruppen wichtig und daher meist ein positiver Faktor. Es kann aber durchaus auch negative Konsequenzen für die Gesellschaft haben, wenn Kooperation und Gruppenbindung für die Mobilisierung von Ressourcen in und durch extremistische Gruppen eingesetzt wird (Asal et al. 2014, 404–406). Auf der Basis öffentlich zugänglicher Quellen wie Interviews mit Mitgliedern, Gerichtsurteile und Presseberichte kam die deskriptive SNA zu dem Ergebnis, dass es sich beim *Jewish Underground* zwar demografisch und sozial um eine recht heterogene Gruppe handelte (Asal et al. 2014, 416), alle Mitglieder aber durch soziale Verbindungen und insbesondere enge persönliche Freundschaften verbunden waren (Asal et al. 2014, 413). 80 % dieser Verbindungen bestanden, oftmals aufgrund älterer gemeinsamer politischer Aktivitäten, bereits vor der Konsolidierung der Gruppe (Asal et al. 2014, 413). Vor allem zwei Aspekte erlaubten es dem *Jewish Underground* seine Anschlagpläne voranzutreiben: Erstens seine Schließung gegenüber der israelischen Mehrheitsgesellschaft und zweitens seine Einbettung in die nationalreligiöse Siedlerbewegung. Solidarität und geteilte Ideologie bewirkten, dass keiner der ein- bis zweihundert Mitwisser aus seinem Umfeld zur Polizei ging oder Aussagen in gerichtlichen Verfahren machte (Asal et al. 2014, 414). Vielmehr bewirkten die im Netzwerk aufgebauten sozialen Erwartungen und Normen des bin-

denden Sozialkapitals gegenüber zentralen Gruppenmitglieder oder der Siedlerbewegung allgemein, dass Personen aus dem Umfeld der Gruppe bei den Operationen sogar Mithilfe leisteten (Asal et al. 2014, 415).

Den für die Erklärung von gruppenspezifischen Radikalisierungsprozessen wohl vielversprechendsten Theorie- und Methodenansatz liefert Sean F. Everton mit seinen Untersuchungen zur Wirkung von sozialen Netzwerken (Cunningham et al. 2016; Everton 2016; 2018). Sein Paradebeispiel ist die reformatorische (Wieder-)Täuferbewegung, welche in den 1530er Jahren kurzzeitig die Macht im westfälischen Münster ergriff. Sie versuchte erfolglos mit Gewalt gegen anrückende Truppen, aber auch gegen Kritiker in der Stadt vorzugehen. Everton greift auf historische Daten zurück, weil der Fall sehr gut untersucht ist und das relevante Netzwerk überschaubar und gut abzugrenzen ist. Evertons Kausalmodell, das auf Generalisierung auch für aktuelle Fälle von Radikalisierung zum religiösen Extremismus angelegt ist, erklärt Radikalisierungsprozesse als Ergebnis von Netzwerkeffekten und Ideologie (Everton 2018, 291). Der dominierende Mechanismus ist die Netzwerkschließung. Netzwerkschließung wird durch die selektive Rekrutierung von Mitgliedern mittels starker Bindungen, den Abbruch von Beziehungen zu Personen außerhalb der Gruppe sowie verstärkter Interaktionen mit den Gruppenmitgliedern erzeugt (Everton 2018, 291–292). Zudem geht Evertons Modell davon aus, dass bestimmte religiöse Glaubensvorstellungen und Praktiken, die Abgrenzungen und Konflikte zwischen der Gruppe und der Gesellschaft ideologisch hervorheben und verstärken, den Prozess der Radikalisierung verstärken. Apokalyptische religiöse Vorstellungen, etwa das eine endzeitliche Erlösung kurz bevorsteht und für Menschen außerhalb der eigenen Gruppe eine religiöse Erlösung dann gänzlich unmöglich ist, sollen die Wahrscheinlichkeit steigern, dass religiöse Gruppen zu gewalttätigen Mitteln nach innen wie außen greifen (Everton 2018, 294). Auf der Basis aus historischen Quellen gewonnener Personendaten erstellt Everton ein Netzwerk mit 67 Akteuren, alles wichtige Männer der Reformation des 16. Jahrhunderts. Ausgewertet werden diese Daten mit einem innovativen inferenzstatistischen Verfahren der SNA, einem *Stochastic Actor-Oriented Model* (SAOM). SAOMs und verwandte statistische Modellierungen untersuchen die internen Struktureigenschaften eines Netzwerks zusammen mit exogenen Effekten wie etwa besondere Eigenschaften bzw. Attribute von Akteuren, um den Effekt eines Netzwerkes auf die gruppenbezogene Radikalisierung zu erklären. In einem ersten Schritt wird die Radikalisierung im Netzwerk untersucht. In Evertons statistischem Netzwerkmodell finden sich Hinweise, dass sowohl Netzwerkschließung als auch apokalyptische Glaubensvorstellung wirksam sind, d.h. das Netzwerk

kann insgesamt als ein radikalisiertes gelten (Everton 2018, 308–310). In einem zweiten Schritt untersucht Everton, welchen Einfluss die einzelnen endogenen und exogenen Faktoren speziell auf die Anwendung von Gewalt haben. Hier erwies sich lediglich der apokalyptische Glaube von Täufern als statistisch signifikante Erklärungsgröße, sodass er schlussfolgerte, dass die Netzwerkschließung lediglich einen indirekten Einfluss auf die Anwendung politischer Gewalt ausübte (Everton 2018, 311). Dieser Befund und seine Interpretation überraschen insofern, als dass die im Ausgangsmodell für die Erklärung zentrale Netzwerkschließung schlussendlich in den Hintergrund tritt. Erst weitere Studien, möglichst auch anhand von Daten für die Gegenwart, müssen zeigen, ob es der SNA und ihren neuen inferenzstatistischen Varianten gelingen wird, Radikalisierungsverläufe besser als bislang zu erklären.

7) Fazit

Der vorliegende Beitrag hat konzeptionelle Grundlagen und empirische Befunde zum Problemkreis religiöser Radikalisierung und religiös-politischer Gewalt aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und Forschungsfeldern zusammengeführt. Die interdisziplinäre Herangehensweise zu möglichen Zusammenhängen von Religion und der Anwendung von politischer Gewalt und Terrorismus im Namen von Religion und deren Ursachen hat mehrere wichtige Ergebnisse geliefert.

Zunächst haben sich Definitionsfragen als zentral erwiesen. Wissenschaftliche Erkenntnisse hängen auch im Untersuchungsfeld von Religion und politischer Gewalt ganz wesentlich von Definitionen und den darin bewusst oder unbewusst enthaltenen Vorverständnissen ab. Will die Forschung – so hat sich gezeigt – bei Untersuchungen zur Radikalisierung in religiösen Kontexten nicht in eine Beliebigkeit der Bewertungen geraten (i.e. das „One man’s terrorist is another man’s freedom fighter“-Problem), muss sie die politische Ordnung, die die Aktivitäten religiöser Extremisten zu destabilisieren und zu zerstören suchen, nach der Legitimität dieser Ordnung bewerten. Konkret bedeutet dies, dass Forschungen zu religiöser Radikalisierung im Kontext liberaler westlicher Demokratien sich bewusst zugunsten der politisch-freiheitlichen Ordnung positionieren sollten. Die oben vorgeschlagene Definition beinhaltet dies.

In den theoretischen Debatten wurde erkennbar, dass Religion als Einflussfaktor für politische Gewaltausübung bzw. kriegerische Konflikte allgemein und Terrorismus im Speziellen sehr unterschiedlich bewertet wird.

Die Aussage, dass Religion ein ambivalenter Faktor ist, der friedens- wie konfliktförderlich wirken kann (Appleby 1999), trifft die Dinge nach wie vor am besten. Sie löst aber nicht die offene Frage, ob Religion in gewalttätigen Konflikten als ursächlich oder instrumentell angesehen werden muss (Werkner 2011).

Für die empirischen Forschung kann insgesamt eine deutliche Verbreiterung gerade auch in der jüngsten Zeit festgehalten werden. Insbesondere die Erforschung religiös konnotierter Radikalisierungsprozesse hat einen enormen Aufschwung erfahren und basiert auf einer großen Bandbreite von Theorien, Methoden und untersuchten Fällen. Der auffallendste Trend der Forschung besteht darin, nicht mehr allein nach dem *Warum* der Radikalisierung im individuellen Fall zu fragen, sondern die Frage nach dem *Wie* der Radikalisierung in Gruppenkontexten in den Vordergrund zu stellen. Ob man dies als Paradigmenwechsel bezeichnen will, mag dahingestellt bleiben. Wichtig und wohl bleibend ist aber, dass man Radikalisierung mehr als ein dynamisches Gruppengeschehen zu begreifen sucht. Methodisch eröffnet die Analyse sozialer Netzwerke hier neue Möglichkeiten. Hatten einzelne Pionierstudien die *Social Network Analysis* benutzt, um die Radikalisierung und den Erfolg der welthistorisch wirksamen Anschläge vom 11. September 2001 deskriptiv zu erhellen, so zeigen die jüngeren Studien, dass die Netzwerkanalyse prinzipiell auch mit einem analytisch-erklärenden Potential aufwarten kann. Die dazu eingesetzten statistischen Verfahren sind noch jungen Datums und die Zahl der Studien ist überschaubar. Hier liegt ein beachtliches Potential für die weitere Forschung.

Das empirisch und politisch vielleicht wichtigste Ergebnis der behandelten Forschungen scheint auf den ersten Blick sehr einfach und geradezu naheliegend zu sein, ist aber im Hinblick auf die öffentlichen Debatten zum Thema religiöser Radikalisierung von zentraler Bedeutung: Alle religiösen Traditionen können grundsätzlich anfällig für Radikalisierungsprozesse unter ihrer Anhängerschaft sein. Zahlreiche Beispiele aus dem christlichen, jüdischen, muslimischen und buddhistischen Kontext wurden angeführt. Das muss gerade auch im Blick auf den Islamdiskurs in westlichen Öffentlichkeiten betont werden. Der Befund entbindet aber nicht von der Aufgabe, Radikalisierungsprozessen speziell in muslimischen Kontexten nachzugehen, zumal die zu beklagenden Opferzahlen nachweislich hoch sind. Es gilt aber, bei der Untersuchung und Erklärung muslimischer Radikalisierung die theoretischen Ansätze so weit zu fassen, dass auch Radikalisierungsprozesse im Namen des Islams als ein Unterfall des allgemeinen Phänomens religiös-weltanschaulicher Radikalisierung in Erscheinung treten können. Darüber hinaus ist sogar damit zu rechnen, dass religiöse

Inhalte nur eine mögliche „inhaltliche Füllung“ unter anderen Füllungen darstellen, die jeweils Inhalte und Rationalisierungen für Radikalisierungsvorgänge bereitstellen, die letztlich auf allgemeine sozialpsychologische Mechanismen von Radikalisierung zurückgeführt werden können.

Kritisch kann angemerkt werden, dass bislang dem Aspekt der gruppenbezogenen Dynamik von Radikalisierung noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die verfügbaren Methoden, einschließlich der Netzwerkanalyse, verführen dazu, vor allem Strukturen und synchrone Zusammenhänge zu messen und zu analysieren. Der Gedanke, dass in dichten sozialen Netzwerken in einer Gruppe unter bestimmten Bedingungen eigendynamische Prozesse einsetzen (Worchel und Coutant 2001), die selbst in die Radikalisierung und dann ggf. in die Gewalt führen, ist weiterführend. Es könnte sein, dass eine Gruppe sich als Gruppe selbst radikalisiert. Selbstradikalisierung meint, dass Ursache und Wirkung in diesem Prozess sehr eng ineinander liegen können bzw. sollten. Außerdem sprechen die Ergebnisse von Asal et al. (2014) dafür, dass radikalisierte Gruppen keineswegs notwendig dem Cliques-Modell folgen müssen. Vielmehr bestehen potenziell und vielfach auch faktisch wichtige Einflüsse des Umfelds sowie anhaltende Austauschprozesse, denen Gewicht in Radikalisierungsverläufen von Gruppen und speziell beim Übergang zur terroristischen Gewaltanwendung zukommt. Der Einfluss etwa von Geistlichen und Predigern, von lokalen religiösen Gemeinschaften wie Kirchen- oder Moscheegemeinden, aber auch von staatlichen Autoritäten, die sich um den Kontakt bemühen, sollte in Radikalisierungsprozessen eine Rolle spielen. Diese Faktoren setzen genau wie die internen Gruppenprozesse als Erklärung jenseits der Ebene der individuellen Radikalisierung an.

Auffallend ist schließlich, dass in vielen Studien das „Wir“ der Gruppe ins Spiel gebracht wird, d.h. Fragen von Identität und Zugehörigkeitsgefühlen werden als wichtig angesehen. Die Hinweise auf die besondere Rolle und Identitätsbezügen und deren Veränderung in Radikalisierungsprozessen bleibt aber oft illustrativ und damit theoretisch wie empirisch wenig unterfüttert. Hier könnte und sollte die weitere Forschung vermehrt ansetzen. Jürgen Manemann etwa spricht vom fundamentalen Unterschied zwischen einem identitären Wir und einem demokratischen, plural verfassten Wir (2019). Es scheint ein Charakteristikum aller Formen von religiös-weltanschaulicher Radikalisierung zu sein, dass die Beteiligten ein identitäres Wir ausbilden: Die eigene Gruppenzugehörigkeit wird extrem überhöht, die Pluralität von Zugehörigkeiten abgelehnt und die Mitgliedschaft und die Mitglieder in anderen Gruppen aller Art abgewertet. Religion eignet sich als eine Quelle unter anderen für diese Art der Identitätsstiftung und

Verwendung von Gruppenzugehörigkeiten. Wenn das in der Breite für radikalisierte Gruppen stimmt – hierzu sind weitere empirische Studien nötig –, legt sich die Einbindung der Theorie Sozialer Identitäten in die Erklärung von Gruppenradikalisierung nahe (siehe in diesem Band der Beitrag von Liedhegener und Odermatt 2024). Das theoretische Verständnis von Dynamiken und wechselseitigen Verstärkungen von intensiverem *In-Group*-Verhalten und zunehmender *Out-Group*-Abwertung sind ein möglicher Schlüssel für Radikalisierungsprozesse in Netzwerken. Ein zentraler Mechanismus ist der Wunsch nach sozialer Anerkennung von Individuen und Gruppen: Umso größer der Wunsch nach kollektiver Selbstbestätigung für eine Gruppe und ihre Mitglieder, desto stärker treten Diskriminierung und Abwertung anderer in Erscheinung. Ein anderer ist der Opfer-Mechanismus: Wer sich selbst und seinesgleichen als Opfer fremder Umstände oder Mächte sieht, will die eigene Gruppe davon befreien, der Kampf für die eigene Sache wird als religiös-moralisch einwandfrei und geboten dargestellt, Gewalt so legitimiert und der eigene Tod für die größere Sache der *In-Group* wird zu einer realen Option.

Wie kann man solche wie die hier skizzierten Kaskaden der Radikalisierung und Gewaltbejahung unterbrechen und überwinden? Zunächst geht es darum, Radikalisierung und Terror direkt zu begegnen und sie mit den Mitteln des Rechtsstaats zu verfolgen. Ein besseres Verständnis von religiösen wie nichtreligiösen Radikalisierungsprozessen kann dabei helfen, terroristische Aktivitäten zu verhindern, Leben zu schützen und dadurch die Stabilität von Demokratien zu stärken. Aber auch präventive Maßnahmen sind wichtig. Für Religionen und deren Exponenten würde dies etwa bedeuten, ihre religiösen Traditionen daraufhin zu befragen, ob sie den Mitgliedern Potentiale für ein *plurales* Wir bieten und die Praxis der religiösen Gemeinschaft auf ein solches demokratisches Wir ausrichten. Das dürfte mit Aussicht auf Erfolg politisch aber nur in einem freiheitlich-demokratischen Kontext möglich sein. Zumindest in liberalen Demokratien sind Staat und Gesellschaft daher in einer Mitverantwortung für das Gelingen dieses religiösen pluralen Wir. Dies gilt insbesondere im ehemals vor allem christlichen Kontext Europas und Nordamerikas mit ihren heute zahlreichen, teils sehr verschiedenen religiösen Gemeinschaften.

8) Weitere Informationen zum Forschungsfeld

Institutionen/Forschungszentren

- *Counter Extremism Project (CEP)*: <https://www.counterextremism.com/>
- *George Washington University Program on Extremism (GWPoE)*: <https://extremism.gwu.edu/>
- *Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG)*, Universität Bielefeld: <https://www.uni-bielefeld.de/zwe/ikg/>
- *International Center for Counter-Terrorism (ICCT)*: <https://www.icct.nl/>
- *International Center for the Study of Radicalisation (ICSR)*: <https://icsr.info/>
- *Modus|zad – Zentrum für angewandte Deradikalisierungsforschung*: <https://modus-zad.de/>

Forschungsverbünde

- *Connecting Research on Extremism in North Rhine-Westphalia (CORE-NRW)* (mit ausführlichem Literaturverzeichnis zur Thematik): <https://core-nrw.de/>
- *Gesellschaftliche Ursachen und Wirkungen des radikalen Islam in Deutschland und Europa (RADIS)*: <https://www.radis-forschung.de/>
- *Monitoringsystem und Transferplattform Radikalisierung (MOTRA)*: <https://www.motra.info/>
- *Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam (RIRA)*: <https://projekt-rira.de/>
- *VOX-Pol Research Network on Online Extremism and Terrorism*: <https://voxpoleu.eu>

Journals

- *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*: <https://www.tandfonline.com/journals/rirt20>
- *CTC Sentinel*: <https://ctc.westpoint.edu/ctc-sentinel/>
- *Foreign Affairs*: <https://www.foreignaffairs.com/>
- *Perspectives on Terrorism*: <https://pt.icct.nl/>
- *Studies in Conflict & Terrorism*: <https://www.tandfonline.com/journals/uter20>
- *Terrorism and Political Violence*: <https://www.tandfonline.com/journals/ftpv20>

Weitere Links

- *Bundesarbeitsgemeinschaft Religiöser Extremismus*: <https://www.bag-relex.de/>
- *Infodienst Radikalisierungsprävention der Bundeszentrale für Politische Bildung*: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/>
- *Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)*: <https://kn-ix.de/>

9) Auswahlbibliographie

Asal, Victor H./Nagar, Na'ama/Rethemeyer, R. Karl (2014). Building terrorism from social ties. The dark side of social capital. Civil Wars 16 (4), 402–424. <https://doi.org/10.1080/13698249.2014.981942>.

Der Artikel untersucht, wie die terroristische Gruppierung *Jewish Underground* ihr Sozialkapital zur Rekrutierung von Mitgliedern, Klandestinität und Verhinderung von Verrat und Infiltration nutzte. Auf Basis öffentlich zugänglicher Quellen wie Interviews, Gerichtsurteilen und Presseberichten rekonstruieren die Autor:innen das soziale Netzwerk der Gruppe und werten dessen Eigenschaften mittels Netzwerkanalyse aus.

Everton, Sean F. (2018). Networks and religion. Ties that bind, loose, build-up, and tear down. Cambridge, Cambridge University Press.

Sean Everton beschäftigt sich in dieser Monografie mit dem bedeutenden Einfluss von sozialen Netzwerken auf religiöses Leben. Mit der vielschichtigen Anwendung von Sozialer Netzwerkanalyse (SNA) leistet er dabei methodische und empirische Pionierarbeit in der Religionssoziologie. Durch die Anwendung innovativer inferenzstatistischer Verfahren in der SNA veranschaulicht er in einem gesonderten Kapitel zu Gewalt die Effekte von Gruppendynamiken und apokalyptischen Glaubensinhalten auf die Radikalisierung der radikalreformatorisch-christlichen Täuferbewegung (Anabaptisten) in Münster im 16. Jahrhundert.

Saal, Johannes (2021). The dark social capital of religious radicals. Jihadi networks and mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998–2018. Wiesbaden, Springer VS.

Anhand einer umfangreichen Datenbank von mehr als 1.300 dschihadistischer Extremisten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz untersucht Johannes Saal in seiner Dissertation, wie dschihadistische Netzwerke *Dark*

Social Capital nutzen um verschiedene Ressourcen wie neue Mitglieder, Unterstützung, Wohltätigkeit und Gewalt zu mobilisieren.

Vergani, Matteo/Iqbal, Muhammad/Ilbahar, Ekin/Barton, Greg (2020). *The three Ps of radicalization: push, pull and personal. A systematic scoping review of the scientific evidence about radicalization into violent extremism. Studies in Conflict & Terrorism* 43 (10), 854. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1505686>.

Die Metastudie von Vergani und Kolleg:innen verschafft einen Überblick über die empirische Forschung zu Radikalisierung. Sie beinhaltet fast 150 Forschungsarbeiten, die nach der empirischen Evidenz für individuelle, gruppenspezifische und gesellschaftliche Ursachen von Radikalisierung untersucht werden.

Literaturverzeichnis

- Abay Gaspar, Hande/Daase, Christopher/Deitelhoff, Nicole/Junk, Julian/Sold, Manjama (2018). Was ist Radikalisierung? Präzisierung eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main, Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).
- Alberda, Daphne/Duits, Nils/van der Bos, Kees/Ayanian, Arin H./Zick, Andreas/Kempes, Maaïke (2021). The European Database of Terrorist Offenders (EDT). *Perspectives on Terrorism* 15 (2), 77–99.
- Appleby, Scott R. (1999). *The ambivalence of the sacred. Religion, violence, and reconciliation*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Asal, Victor H./Nagar, Na'ama/Rethemeyer, R. Karl (2014). Building terrorism from social ties. The dark side of social capital. *Civil Wars* 16 (4), 402–424.
- Baaken, Till/Schlegel, Linda (2017). Fishermen or swarm dynamics? Should we understand Jihadist online-Radicalization as a Top-Down or Bottom-Up Process? *Journal for Deradicalization* (13), 178–212.
- Baehr, Dirk (2019). *Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland*. Wiesbaden, Springer VS.
- Bartlett, Jamie/Miller, Carl (2012). The edge of violence. Towards telling the difference between violent and non-violent radicalization. *Terrorism and Political Violence* 24 (1), 1–21.
- Basedau, Matthias (2016). Ideen, Identitäten und Institutionen. Explikation eines multidimensionalen Religionsbegriffs in der Friedens- und Konfliktforschung. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.). *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*. Baden-Baden, Nomos, 235–265.
- Baumel, Judith Tydor (1999). Kahane in America: An exercise in right-wing urban terror. *Studies in Conflict and Terrorism*, 22 (4), 311–329.

- Böckler, Nils/Allwinn, Mirko/Metwaly, Carim/Wypych, Beatrice/Hoffmann, Jens/Zick, Andreas (2021). Islamist terrorists in Germany and their warning behaviors. A comparative assessment of attackers and other convicts using the TRAP-18. *Journal of Threat Assessment and Management* 7 (3–4), 157–172.
- Bromley, David G. (2011). Deciphering the NRM-violence connection. In: James R. Lewis (Hg.). *Violence and new religious movements*. Oxford, Oxford University Press, 15–30.
- Bromley, David G./Melton, Gordon J. (Hg.) (2002). *Cults, religion, and violence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Buhaug, Halvard/Cederman, Lars-Erik/Gleditsch, Kristian Skrede (2014). Square pegs in round holes: inequalities, grievances, and civil war. *International Studies Quarterly* 58 (2), 418–431.
- Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (2016). *Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind*. Fortschreibung 2016. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungshintergruendeSyrienIrakAusreisende.pdf> (abgerufen am 02.12.2021).
- Cavanaugh, William T. (2017). Religion, violence, nonsense, and power. In: James R. Lewis (Hg.). *The Cambridge companion to religion and terrorism*. New York, Cambridge University Press, 23–31.
- Croissant, Aurel/Wagschal, Uwe/Schwank, Nicolas/Trinn, Christoph (2009). *Kulturelle Konflikte seit 1945. Die kulturellen Dimensionen des globalen Konfliktgeschehens*. Baden-Baden, Nomos.
- Cunningham, Daniel/Everton, Sean/Murphy, Philip (2016). *Understanding dark networks. A strategic framework of the use of social network analysis*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Dalgaard-Nielsen, Anja (2010). Violent radicalization in Europe. What we know and what we do not know. *Studies in Conflict & Terrorism* 33 (9), 797–814.
- Dawson, Lorne L. (2019). Clarifying the explanatory context for developing theories of radicalization. Five basic considerations. *Journal for Deradicalization* (18), 146–184.
- Dawson, Lorne L. (2021a). Bringing religiosity back in. Critical reflection on the explanation of western homegrown religious terrorism (Part I). *Perspectives on Terrorism* 15 (1), 2–16.
- Dawson, Lorne L. (2021b). Bringing religiosity back in. Critical reflection on the explanation of western homegrown religious terrorism (Part II). *Perspectives on Terrorism* 15 (2), 1–21.
- Dawson, Lorne L./Amarasingam, Amarnath (2017). Talking to foreign fighters: Insights into the motivations for Hijrah to Syria and Iraq. *Studies in Conflict and Terrorism* 40 (3), 191–210.
- Della Porta, Donatella (2013). *Clandestine political violence*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Easson, Joseph J./Schmid, Alex P. (2011). 250-plus academic, governmental and inter-governmental definitions of terrorism. In: Alex P. Schmid (Hg.). *The routledge handbook of terrorism research*. London and New York, Routledge, 99–148.
- El-Mafaalani, Aladin (2014). Salafismus als jugendkulturelle Provokation. Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habitueller Übereinstimmung. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld, transcript, 355–362.
- Eser Davolio, Mirjam/Schneuwly Purdie, Mallory/Merz, Fabien/Saal, Johannes/Reither, Ayesha (2019). Aktualisierte Bestandesaufnahme und Entwicklungen dschiha-distischer Radikalisierung in der Schweiz. Aufdatierung einer explorativen Studie zu Prävention und Intervention. Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften. Zürich. Online verfügbar unter <https://www.zhaw.ch/storage/hochschule/medien/news/studie-radikalisierung-de.pdf> (abgerufen am 02.12.2021).
- Everton, Sean F. (2016). Social networks and religious violence. *Review of Religious Research* 58 (2), 191–217.
- Everton, Sean F. (2018). *Networks and religion. Ties that bind, loose, build-up, and tear down*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fish, M. Steven/Jensenius, Francesca R./Michel, Katherine E. (2010). Islam and large-scale political violence: Is there a connection? *Comparative Political Studies* 43 (11), 1327–1362.
- Gunning, Jeroen (2008). *Hamas in politics. Democracy, religion, violence*. New York, Columbia University Press.
- Hassan, Ghayda/Brouillette-Alarie, Sebastien/Alava, Seraphine/Frau-Meigs, Divina/Lavoie, Lysiane/Fetiu, Arber/Varela, Wynnpaul/Borokhovski, Evgueni/Venkatesh, Vivek/Rousseau, Cecile/Sieckelinc, Stijn (2018). Exposure to extremist online content could lead to violent radicalization: A systematic review of empirical evidence. *International Journal of Developmental Science* 12 (1–2), 1–18.
- Herath, Chamin/Whittaker, Joe (2021). Online radicalisation: Moving beyond a simple dichotomy. *Terrorism and Political Violence*, 1–22.
- Hoffman, Bruce (2006). *Inside terrorism*. New York, Columbia University Press.
- Horgan, John (2008). From profiles to pathways and roots to routes. Perspectives from psychology on radicalization into terrorism. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 618 (1), 80–94.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London, Simon & Schuster.
- Huntington, Samuel P. (2002). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 6. Aufl. München, Goldmann.
- Iannaccone, Laurence R. (1988). A formal model of church and sect. *American Journal of Sociology* 94, 241–268.
- Iannaccone, Laurence R. (2006). The market for martyrs. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (4).
- Institute for Economics and Peace (2023). *Global Terrorism Index 2023*. Sydney. Online verfügbar unter <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2023/03/GTI-2023-web-170423.pdf>.

- Jenkins, Brian (1995). Defense: Juror 'bias' in terror verdicts. CNN vom 01.10.1995. Online verfügbar unter http://edition.cnn.com/US/9510/terror_trial/update/.
- Juergensmeyer, Mark (2000). *Terror in the mind of god. The global rise of religious violence*. Berkeley, University of California Press.
- Kaplan, Morris (1971). Kahane gets 5-Year suspended sentence in bomb plot. New York Times vom 24.07.1971. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/1971/07/24/archives/kahane-gets-5year-suspended-sentence-in-bomb-plot.html>.
- Käsehage, Nina (2018). *Die gegenwärtige salafistische Szene in Deutschland. Prediger und Anhänger*. 2. Aufl. Münster, Lit Verlag.
- Kemmesies, Uwe (2020). Begriffe, theoretische Bezüge und praktische Implikationen. In: Brahim Ben Slama/Uwe Kemmesies (Hg.). *Handbuch Extremismusprävention. Gesamtgesellschaftlich, phänomenübergreifend*, 33–55.
- Kenney, Michael (2018). *The Islamic State in Britain. Radicalization and resilience in an activist network*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kepel, Gilles (2017). *Terror in France. The rise of Jihad in the West*. Princeton, Princeton University Press.
- Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg/Dziri, Bacem/Ceylan, Rauf/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian/Zick, Andreas (Hg.) (2018). „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- King, Michael/Taylor, Donald M. (2011). The radicalization of homegrown Jihadists. A review of theoretical models and social psychological evidence. *Terrorism and Political Violence* 23 (4), 602–622.
- Klausen, Jytte (2021). *Western jihadism. A thirty year history*. Oxford, Oxford University Press.
- Krebs, Valdis E. (2002). Mapping networks of terrorist cells. *Connections* 24 (3), 43–52.
- Kruglanski, Arie W./Gelfand, Michele J./Bélanger, Jocelyn J./Sheveland, Anna/Hetiarachchi, Malkanthi/Gunaratna, Rohan (2014). The psychology of radicalization and deradicalization: How significance quest impacts violent extremism. *Political Psychology* 35 (S1), 69–93.
- Laqueur, Walter (1987). *The age of terrorism*. Boston, Little Brown & Co.
- Lewis, Bernard (2003). *Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert*. Frankfurt am Main, Campus Verlag.
- Lewis, James R. (Hg.) (2011). *Violence and new religious movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Liedhegener, Antonius; Odermatt, Anastas (2024): Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Lofland, John/Stark, Rodney (1965). Becoming a world-saver. A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30 (6), 862–875.
- Malthaner, Stefan (2018). Spaces, ties, and agency. The formation of radical networks. *Perspectives on Terrorism* 12 (2), 32–43.

- Malthaner, Stefan/Waldmann, Peter (Hg.) (2012). *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*. Frankfurt am Main, Campus.
- Manemann, Jürgen (2015). *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* Bielefeld, transcript.
- Manemann, Jürgen (2019). *Demokratie und Emotion. Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet*. Bielefeld, transcript.
- McCauley, Clark/Moskalenko, Sophia (2008). Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism. *Terrorism and Political Violence* 20 (3), 415–433.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander/Kaderbhai, Nick (2017). Research perspectives on on-line radicalisation. A literature review 2006–2016. Vox-POL. Online verfügbar unter https://www.voxpol.eu/download/vox-pol_publication/Research_Perspectives_Lit_Review.pdf.
- Merari, Ariel (2010). *Driven to death. Psychological and social aspects of suicide terrorism*. Oxford, Oxford University Press.
- Moeller, Mika Josephine/Scheithauer, Herbert (2022). Developmental and biographical issues in radicalization pathways: A comparative case analysis of homegrown german convicts of islamist terrorism-related offenses. *Terrorism and Political Violence*, 1–20.
- Nash, Rebecca/Bouchard, Martin (2015). Travel broadens the network : Turning points in the network trajectory of an American jihadi. In: Martin Bouchard (Hg.). *Social networks, terrorism and counter-terrorism*. Routledge, 61–81.
- Nesser, Petter (2023). Introducing the Jihadi Plots in Europe Dataset (JPED). *Journal of Peace Research*, 1–13.
- Neumann, Peter R./Rogers, Brooke (2007). *Recruitment and mobilisation for the islamist militant movement in Europe*. International Center for the Study of Radicalisation. London. Online verfügbar unter https://icsr.info/wp-content/uploads/2008/10/1234516791ICSREUResearchReport_Proof1.pdf.
- Pape, Robert (2006). *Dying to win. The strategic logic of suicide terrorism*. New York, Random House Trade Paperbacks.
- Pearce, Susanne (2005). Religious rage. A quantitative analysis of the intensity of religious conflicts. *Terrorism and Political Violence* 17 (3), 333–352.
- Perliger, Arie/Pedahzur, Ami (2011). Social network analysis in the study of terrorism and political violence. *Political Science and Politics* 44 (1), 45–50.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2024): "Religion" in der Religionswissenschaft. Bedeutungen, Chancen und Grenzen eines mehrschichtigen Konzeptes. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Piazza, James A. (2009). Is islamist terrorism more dangerous? An empirical study of group ideology, organization, and goal structure. *Terrorism and Political Violence* 21 (1), 62–88.
- Pickel, Gert (2016). Mehrdimensional, aber nicht unfassbar. Religionsbestimmung in der Friedens- und Konfliktforschung. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.). *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*. Baden-Baden, Nomos, 179–209.

- Pickel, Susanne/Pickel, Gert (2023). Radikaler Islam vs. Radikaler Anti-Islam: Gesellschaftliche Polarisierung und wahrgenommene Bedrohungen als Triebfaktoren von Radikalisierungs- und Co-Radikalisierungsprozessen bei Jugendlichen und Post-Adoleszenten. In: Susanne Pickel/Gert Pickel/Oliver Decker et al. (Hg.). Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1–29.
- Pisoiu, Daniela (2015). Subcultural theory applied to Jihadi and right-wing radicalization in Germany. *Terrorism and Political Violence* 27 (1), 9–28.
- Pollack, Detlef (2016). Was ist Religion? Eine kritische Diskussion. In: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.). Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff. Baden-Baden, Nomos, 60–91.
- Rapoport, David C. (2006). The four waves of modern terrorism. In: David C. Rapoport (Hg.). *Terrorism: Critical concepts in political sciences*. London/New York, Routledge, 3–30.
- Reynolds, Sean C./Hafez, Mohammed M. (2019). Social network analysis of German foreign fighters in Syria and Iraq. *Terrorism and Political Violence* 31 (4), 661–686.
- Riesebrodt, Martin (2000). Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München, C.H. Beck.
- Roy, Olivier (2017). Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod. Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors. München, Siedler.
- Saal, Johannes (2021). The dark social capital of religious radicals. Jihadi networks and mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998–2018. Wiesbaden, Springer VS.
- Saal, Johannes/Liedhegener, Antonius (2023). Dark Social Capital und dschihadistische Radikalisierung in Deutschland. Eine Netzwerkanalyse. In: Susanne Pickel/Gert Pickel/Oliver Decker et al. (Hg.). Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 399–440.
- Sageman, Marc (2004). *Understanding terror networks*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Schmid, Alex P. (2011a). The definition of terrorism. In: Alex P. Schmid (Hg.). *The routledge handbook of terrorism research*. London and New York, Routledge, 39–157.
- Schmid, Alex P. (2011b). The literature on terrorism. In: Alex P. Schmid (Hg.). *The routledge handbook of terrorism research*. London and New York, Routledge, 457–474.
- Schuerman, Bart (2020). Research on terrorism, 2007–2016: A review of data, methods, and authorship. *Terrorism and Political Violence* 32 (5), 1011–1026.
- Sedgwick, Mark (2010). The concept of radicalization as a source of confusion. *Terrorism and Political Violence* 22 (4), 479–494.
- Silke, Andrew (2009). Contemporary terrorism studies: Issues in research. In: Richard Jackson/Marie Breen Smyth/Jeroen Gunning (Hg.). *Critical terrorism studies: A new research agenda*. New York, Routledge, 34–48.

- Snow, David A./Zurcher, Louis A./Ekland-Olsen, Sheldon (1980). Social networks and social movements. A microstructural approach to differential recruitment. *American Sociological Review* 45 (5), 787–801.
- Srowig, Fabian/Roth, Viktoria/Pisoiu, Daniela/Seewald, Katharina/Zick, Andreas (2018). Radikalisierung von Individuen. Ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze. Frankfurt am Main, Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1996). *A theory of religion*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000). *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley, University of California Press.
- Vergani, Matteo/Iqbal, Muhammad/Ilbahar, Ekin/Barton, Greg (2020). The three Ps of radicalization: push, pull and personal. A systematic scoping review of the scientific evidence about radicalization into violent extremism. *Studies in Conflict & Terrorism* 43 (10).
- Vicente, Álvaro (2021). Social ties and Jihadist participation: A mixed-methods approach to the differential recruitment of radicalized youth in Spain. *Terrorism and Political Violence*, 1–19.
- Vüllers, Johannes (2019). Religion als Brandbeschleuniger? Ergebnisse der empirischen Forschung zum Zusammenhang von Religion und Gewalt. In: Markus Thurnau (Hg.). *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam. Annäherung an ein ambivalentes Phänomen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 161–186.
- Vüllers, Johannes/Pfeiffer, Birte/Basedau, Matthias (2015). Measuring the Ambivalence of Religion. Introducing the Religion and Conflict in Developing Countries (RCDC) Dataset. *International Interactions* 41 (5).
- Wagschal, Uwe/Croissant, Aurel/Metz, Thomas/Trinn, Christoph/Schwank, Nicolas (2010). Kulturkonflikte in inner- und zwischenstaatlicher Perspektive. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17 (1), 7–39.
- Werkner, Ines-Jacqueline (2011). Krieg, politische Gewalt und Frieden. Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen. In: Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.). *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 305–324.
- Wessinger, Catherine (Hg.) (2000). *Millennialism, persecution, and violence. Historical cases*. Syracuse, N.Y, Syracuse University Press.
- Wiktorowicz, Quintan (Hg.) (2004). *Islamic activism. A social movement theory approach*. Bloomington, Indiana University Press.
- Worchel, Stephen/Coutant, Dawna (2001). It takes two to tango: relating group identity to individual identity within the framework of group development. In: Michael A. Hogg/R. Scott Tindale (Hg.). *Blackwell handbook of social psychology: group processes*. Oxford, UK, Blackwell Publishers Ltd, 461–481.
- Zelin, Aaron Y. (2020). *Your sons are at your service. Tunisia's missionaries of Jihad*. Columbia, Columbia University Press.

Zick, Andreas (2020). Dynamiken, Strukturen und Prozesse in extremistischen Gruppen. In: Brahim Ben Slama/Uwe Kemmesies (Hg.). Handbuch Extremismusprävention. Gesamtgesellschaftlich, phänomenübergreifend, 269–311.

Religion und politische Gewalt erforschen. Ein transdisziplinäres Gespräch

Antonius Liedhegener: Schaut man auf unsere beiden Beiträge, so liegt es auf der Hand, dass die Gemeinsamkeiten und Überschneidungen beachtlich sind. Das beginnt bei der Forschungsgeschichte. In der Terrorismusforschung, in der Vergleichenden Politikwissenschaft und in den Internationalen Beziehungen hat es gedauert, bis man die neue Wichtigkeit von Religion in den politischen Realitäten vor allem in der Welt nach dem Kalten Krieg zur Kenntnis genommen hat. Das ist heute deutlich anders. Beide Beiträge weisen nach, dass die Forschungen dazu mittlerweile stark ausgedehnt worden sind.

Elham Manea: Das ist erfreulich. Speziell in meinem Forschungsfeld zeigt sich, dass auch die theoretischen Bemühungen deutlich vorangekommen sind. Ich habe ja vorgeführt, wie diese Ausweitung vorstattengegangen ist. Auf einer ersten Ebene ist es darum gegangen, die allgemeinen Theorien der Internationalen Beziehungen, also den Realismus, den Institutionalismus und den Konstruktivismus, auf Religion zu beziehen bzw. religiöse Phänomene dort einzuordnen. Das ist mittlerweile Standard in meiner Disziplin. Die praktische Forschung ist damit gleichwohl nicht ganz glücklich geworden, denn als bloße Alternativen gedacht, wirken die drei Grundansätze etwas zu statistisch und unflexibel. Fanar Haddad und sein Team, das war ein logischer Schritt, haben versucht, sie daher zu kombinieren. Man stößt ja immer wieder auf Gemengelagen, speziell in den Ländern der MENA-Region. Will man diesen Gemengelagen gerecht werden, braucht es spezifischere Ansätze, spezifischere Erklärungsmuster, um die politische und religiöse Entwicklung zu verstehen. Mein eigener Beitrag dazu, den ich den kontextuellen Realismus nenne, ist entstanden aus meinen Forschungen zu den Bürgerkriegen in der MENA-Region nach den arabischen Aufständen und speziell zum Jemen. Warum die Dinge dort so schwierig sind, wie sie sind, erklärt sich nicht einfach aus Religion oder

* Universität Luzern

** Universität Zürich

dem Islam an sich. Das geschichtliche Ineinander der verschiedenen externen und internen Faktoren macht in der Summe den Zustand verständlich.

Johannes Saal: Von diesem Punkt aus könnte ich in verschiedene Richtungen weiterdenken. Ich möchte aber zunächst beim Thema der Theorie zur Rolle von Religion und politischer Gewalt bleiben. Unser Thema des religiösen Terrorismus und seine Erforschung kennt ebenfalls starke Theoriebezüge. Es überrascht nicht, dass wir zum Teil die gleichen Autor:innen zitieren. Der Primordialismus, den Samuel Huntington so prominent gemacht hat, ist auch in der Terrorismusforschung ein markanter, wenn auch vielfach abgelehnter Bezugspunkt. Seine trotz Kritik anhaltende Virulenz liegt meines Erachtens darin begründet, dass er mit aller Wucht die Frage nach der Ursächlichkeit von Religion bzw. dann vor allem der religiösen und theologischen Aussagen des Islam aufwirft. Die These des Instrumentalismus allein für sich genommen kann nicht wirklich überzeugen. Deine Ausführungen zum Jemen zeigen, dass dort das „Sektierertum“, also miteinander im Streit liegende Auffassung zum Inhalt der Lehre Mohammads, schon in vormoderner Zeit politikgestaltend war.

Elham Manea: Eure Einblicke in die theoretischen Grundlagen religiöser Gewalt, insbesondere im Zusammenhang mit dem Primordialismus, seinem Fortbestehen, seinem Einfluss und seinen Implikationen für das Verständnis der Kausalität von Religion, regen zum Nachdenken an. Als Antwort möchte ich die Anwendung des Ansatzes des Kontextuellen Realismus vertiefen. Es geht insbesondere um das Verständnis der historischen Dynamik und der Instrumentalisierung der sektiererischen Konflikte im Jemen durch die Eliten. Der Fall Jemen zeigt, dass religiöse Lehren allein keine ausreichende oder überzeugende Erklärung für Gewalt oder Instabilität liefern. Entscheidend für das Verständnis der Gewaltursachen sind vielmehr die Interaktion und das Zusammenspiel zwischen religiösen Lehren und sozialen Strukturen, insbesondere Stammesstrukturen, und geografischen Einflüssen. Topografie, wirtschaftliche Ressourcen, religiöse Lehren und ihre Ausnutzung durch politische Eliten spielen zusammen. So war beispielsweise der Grundsatz, dass das Recht, Imam zu sein, den Nachkommen des Propheten Muhammad vorbehalten sein sollte, nicht Teil des Zaydismus, wie er von seinem Gründer eingeführt wurde. Vielmehr wurde diese Bestimmung vom ersten zaidischen Imam, der den Zaydismus im Jemen einführte, in die Lehren des Zaydismus aufgenommen. Es versteht sich von selbst, dass er selbst diese Abstammung beanspruchte.

Im aktuellen Bürgerkrieg im Jemen erleben wir die Radikalisierung des zaidischen Islams, insbesondere in der Region Saada. Sie gipfelte im Auf-

stieg der Houthi-Milizen. Diese Radikalisierung lässt sich auf die Überlebenspolitik der politischen Eliten des Nordens zurückführen, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum zaidischen Islam strategisch den sunnitischen salafistischen Islam und die Ideologie der Muslimbruderschaft förderten, um so äußeren ideologischen Einflüssen entgegenzuwirken. Diese Manipulation der religiösen Dynamik, gepaart mit wirtschaftlicher und politischer Ausgrenzung, legte den Grundstein für konfessionelle Auseinandersetzungen, die Wiederbelebung der Zaydi, die Radikalisierung und schließlich das Entstehen der Houthi-Bewegung. Dies unterstreicht die Notwendigkeit, nuancierte, kontextspezifische Methoden, wie sie der kontextuelle Realismus vorsieht, anzuwenden, um die Feinheiten religiöser Gewalt und die ihr zugrunde liegenden Ursachen zu erhellen.

Antonius Liedhegener: Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Frage der theoretischen Erklärung. Die beiden zu erklärenden Phänomene sind ja nicht identisch. Auf der einen Seite geht es um Krieg und vor allem um religiös konnotierte Bürgerkriege, auf der anderen um dschihadistische Radikalisierung, vor allem unter jüngeren Männern. Unsere beiden Beiträge machen sichtbar, dass zur Erklärung die Rolle von Identität und Identitäten eine zentrale ist. In Deinem Beitrag, Elham, verwenden viele der angeführten Autor:innen das Konzept. In unserem Forschungsfeld ist dies zunehmend auch der Fall. Nicht immer ist aber klar, auf welche Forschungen und Vorarbeiten zu Identität dabei abgehoben wird. Stützt man sich aber, wie wir das tun, auf die *Social Identity Theory*, dann führt die Theoriedebatte nicht nur inhaltlich in eine etwas andere Richtung. Als ein sozialpsychologischer Ansatz zielt die *Social Identity Theory* auf stärker generalisierte bzw. generalisierbare Aussagen und Befunde. Die Grundidee ist, dass es bestimmte Gruppenmechanismen sind, die dazu führen, dass Menschen bereit sind, andere Menschen zu diskriminieren, zu demütigen, ihnen Gewalt anzutun und sie umzubringen. Die Abwertung und Entmenschlichung der Anderen auf Grund von sozialen Identitäten bzw. Kategorisierungen ist ein zentraler Schlüssel zum Verständnis politischer Gewalt. In diesem Sinne könnte Religion als soziale Identität sowohl ursächlich als auch instrumentell sein.

Elham Manea: In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal an die Forschungen zum osmanischen Erbe erinnern. Das religiöse Zugehörigkeiten als soziale Identitäten übersteigert werden, ist kein Naturgesetz. Vieles, was Religion an Gewalt mitverursacht, ist menschengemacht, historisch entstanden. Am heutigen Zustand der Welt hat – *nota bene* – die westliche Moderne des 19. und 20. Jahrhundert einen ganz erheblichen Anteil. Erst sie hat Zuschreibungen von Identitäten geschaffen, die

sich identitätspolitisch nahezu global einsetzen lassen. Dazu gehört auch eine Essentialisierung des Islams, die im Primordialismus grundlegend ist. Demgegenüber kann man nicht stark genug betonen, dass die Rolle von Religion allgemein und damit auch potenziell des Islams eine ambivalente ist, gerade auch wenn es um Krieg und Frieden geht.

Johannes Saal: In der Tat. In welche Richtung sich die Dinge entwickeln, hängt vielfach von den Umständen ab. Der Aufstieg der Sozialen Netzwerkanalyse in der Terrorismusforschung ist eine Reaktion auf diese Bedeutung der Umstände. Im Kontext der Persönlichkeits- wie der Push- und Pull-Faktoren sind die Mischungen vielfältig. Eindeutige Täterprofile, also eine Konfiguration individueller Merkmale, die zur Radikalisierung führen, sucht man im Fall des salafistischen Dschihadismus vergebens. Radikalisierung ist vielmehr, von den ganz wenigen *Lonely Wolves* einmal abgesehen, ein Gruppenprozess. An ihm sind Menschen mit unterschiedlichen Positionen, Fähigkeiten und Aufgaben in Beziehungsnetzwerken beteiligt. Bestimmte Prediger etwa besitzen im Gesamtnetzwerk des deutschsprachigen Dschihadismus eine hervorragende Position. Sie beeinflussen viele andere und waren in einigen Fällen nicht nur für eine Radikalisierung im Sinne islamistischer Vorstellungen, sondern auch für eine Radikalisierung auf der Handlungsebene verantwortlich, etwa wenn es um die Ausreise nach Syrien zum Islamischen Staat ging.

Elham Manea: Das überzeugt sicherlich, wenn es um Radikalisierung im Kontext liberaler Demokratien geht. Es ist auch gut denkbar, dass bei der Erklärung von religiösen oder doch religiös konnotierten Bürgerkriegen mit den Mitteln der Sozialen Netzwerkanalyse gewisse Fortschritte erzielt werden können. Mir ist es aber wichtig, auf die Vielschichtigkeit und Komplexität solcher gewalttätigen Konflikte einzugehen. Der Kontext ist entscheidend. Gesellschaftliche Faktoren, also Push-Faktoren, wie ihr sie nennt, setzen vielfach überhaupt erst die Handlungsbedingungen, in die die Akteure eingebunden sind. Es gibt, das lehrt das Beispiel des vom Bürgerkrieg zerrütteten Jemen, neben der Rolle islamischer Traditionen und Gruppen politische, ökonomische und gesellschaftliche Ursachen, die zum Teil weit zurückreichen. Die Folgen des ottomanischen und europäischen Kolonialismus bzw. Imperialismus haben den Jemen wie alle anderen Staaten der MENA-Region insbesondere hinsichtlich der Staatenbildung geprägt. Regionale externe Einflüsse wie Militärintervention der USA im Irak 2003 oder jetzt der Gaza-Krieg wirken weit über den jeweiligen Anlass bzw. Kontext hinaus.

Johannes Saal: In diesem Unterschied stecken auch Möglichkeiten für die Forschung. Obschon wir ja disziplinär auf den ersten Blick näher beieinanderliegen als die meisten anderen aufeinander bezogenen Beiträge [dieses Bandes/ A.L.] sind die Forschungsfelder doch auf ihre Art recht unterschiedlich, selbst was Teile der Grundlagenliteratur angeht. Bestimmte Fragen nach Zusammenhängen und Vergleiche drängen sich einfach auf, die weiterführend sein könnten: Welche Rolle spielen Bürgerkriege in der MENA-Region für religiöse Radikalisierung und Extremismus in Europa? Gibt es Unterschiede zwischen verschiedenen Formen des religiösen Extremismus⁴ und der Neigung oder Ausübung politischer Gewalt? Gibt es beim Einfluss der verschiedenen persönlichen, Pull- und Push-Faktoren regionale Unterschiede zwischen demokratischen Staaten und autokratischen und theokratischen MENA-Staaten und, wenn ja, warum ist das so?

Antonius Liedhegener: Im Vergleich der beiden Beiträge bzw. Forschungsfelder ist der Unterschied der Untersuchungsregion in der Sache sicher wichtig. Das schließt aber Berührungspunkte und Überschneidungen wie gesehen nicht aus. Die Frage der politischen Gewalt und der – wie wir gesehen haben vielschichtigen – Rolle des Islam stellt sich sehr ähnlich. Die Spannung zwischen sehr generellen theoretischen Erklärungen von Gewalt oder religiöser Gewalt und stärker empirisch hergeleiteten Erklärungen wird die Forschung auf absehbare Zeit begleiten. Man könnte und müsste für die weitere Forschung weitere theoretische Anschlüsse suchen und prüfen. In unserem Beitrag hatten wir die Möglichkeiten der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft etwa zur Erklärung von „Konversionen“ schon angesprochen. Generell könnten allgemeine Konflikttheorien, wie sie die Soziologie und die Politikwissenschaft bereithalten, herangezogen werden. Aber auch diese sind, wenn man etwa auf das Paradigma der Konflikteskalation nach Ted R. Gurr schaut, alles andere als unumstritten. Gleichwohl möchte man im Interesse der Zukunft sowohl in den liberalen Demokratien als auch in den Staaten der MENA-Region auch wissenschaftlich gerne mehr dazu sagen können, warum es zu Ausbrüchen politischer Gewalt kommt und wie man religiöse Radikalisierung, Bürgerkrieg und Krieg, wenn nicht ganz verhindern, vielleicht so doch deutlich reduzieren kann.

Elham Manea: Ein wichtiger Ansatz ist eine grundlegende Einsicht, die unsere beiden Forschungsfelder teilen: Religion ist eine ambivalente Größe, ein Faktor, der in verschiedenen Richtungen wirken kann. Sehr bewusst habe ich zu Beginn meines Beitrags diese Tatsache herausgestrichen: „Religion spendet vielen Menschen auf der ganzen Welt Sinn und Trost und hilft

ihnen mit Unsicherheiten umzugehen. Religion ist jedoch selten neutral und kann als mächtiges Instrument zur Mobilisierung eingesetzt werden, sowohl zum Guten als auch zum Bösen.“ Wenn ich auf den Islam in seinen vielen Spielarten schaue, scheint mir diese Dualität deutlicher als in jeder anderen Religion zum Ausdruck zu kommen. Einerseits vertritt der Islam Prinzipien des Friedens, der Nächstenliebe und der sozialen Gerechtigkeit, die bei seinen Anhängern großen Anklang finden und einen positiven Beitrag zu ihren Gemeinschaften leisten. Andererseits werden Interpretationen der islamischen Lehren zur Rechtfertigung von Gewalt, Unterdrückung und Extremismus herangezogen. Diese Komplexität unterstreicht, wie wichtig es ist, Religion differenziert zu betrachten und zu erkennen, dass sie sowohl positive als auch negative Auswirkungen auf Gesellschaft und Politik haben kann. Als Forschende müssen wir uns dieser Ambivalenz mit großer Sorgfalt nähern und die verschiedenen Erscheinungsformen religiöser Überzeugungen und ihre vielfältigen Auswirkungen auf Politik und Gewalt anerkennen.

*Identitätspolitik, Soziale Identitäten und Religion.
Aktuelle Entwicklungen*

Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit. Theoriedebatten

Abstract

Die öffentliche Debatte um «Religion und Identität» weist verschiedene Charakteristiken auf, die von einer Teilhaftigkeit von Religion an Identität bis hin zur kritischen Behauptung reichen, dass «Identitätspolitik» eine geradezu «pseudo-religiöse» Form angenommen habe. Der Beitrag geht diesen verschiedenen Zusammenhängen genealogisch nach und analysiert das diskursive Feld der drei Leitbegriffe «Religion», «Identität(spolitik)» und «Öffentlichkeit» im Hinblick auf ihre jeweilige Entstehungs- und Forschungsgeschichte. Dadurch wird eine für den linguistic turn charakteristische Tendenz deutlich, welche sich in verschiedenen Formatierungsformen von Identität äußern. Neben neueren kulturwissenschaftlichen und soziologischen Identitätskonzepten stellt die sprachwissenschaftlich-psychoanalytische Perspektive eine Möglichkeit dar, nicht nur Identität konzeptuell zu nuancieren, sondern «Identität» als Leitbegriff im öffentlich-diskursiven Zusammenspiel mit «Religion» zu überdenken und dadurch zur Analyse der Gesellschaftsordnung beizutragen.

1) Einleitung

Religion und Identität hängen zusammen. Für religiöse Menschen ist die Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition Teil ihrer Identität, ob sie dies nun öffentlich kundtun oder nicht. Nicht ohne Grund ist das erste Thema, auf das die Eidgenössische Migrationskommission EKM in ihrem Artikel zu «Identität» verweist, dasjenige der «Religion». Soweit sind die drei Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» in einer allgemein verständlichen Ordnung: das eine (Religion) ist Teil des anderen (Identität), ob dies nun sichtbar gemacht wird oder nicht (öffentlich). Diese Beschreibung weist vorerst noch auf keine Konflikte oder Herausforderungen hin, die aus dem Zusammenhang von Religion, Identität und Öffentlichkeit entstehen können.

In Europa haben die Religionsdebatten der vergangenen Jahrzehnte aber auch gezeigt, dass ein entspannter Umgang mit religiöser Diversität entweder sowieso eine Illusion war oder aber unter dem Eindruck von Migration, Rechtspopulismus und Terrorismus sowie dem Krieg gegen denselben zunehmend verloren ging. Viele europäische Staaten sind in jüngerer Ver-

* Universität Zürich

gangenheit durch u.a. religiös-zentrierte Identitätsdebatten geprägt, oder genauer: von islambezogenen Identitätsdebatten, in denen Minarette, Burkas oder Kopftücher zum Streitpunkt (insbesondere aber nicht nur rechter) politischer Debatten gemacht werden (vgl. Pickel 2020). Im Hinblick auf die religionsbezogenen politischen Debatten scheinen sich diesbezüglich Gemeinschaften wie die spätmodernen Nationalstaaten grundsätzlich gewandelt zu haben: Die Problematisierung von kollektiven Identitäten (vgl. dazu Emcke 2018) und der Bedeutung der Religion in diesem nationalen Gefüge wird im Zuge der auf Europa zentrierten sowie weltweiten Migration zunehmend zu einem immer auch prekären Thema gemacht – allerdings nur, wenn man der Illusion einer vorherigen homogenen nationalen Einheit verfällt. Denn die Kontinuität der innerkollektiven Heterogenität ist deutlich älter, wie die Philosophin Martha Nussbaum im Hinblick auf den Prozess nationaler Identitätskonstruktionen beschreibt: «In hohem Masse von der Romantik beeinflusst, haben diese Nationen geographische Abstammung, ethnolinguistische Volkszugehörigkeit sowie Religion als notwendige, zumindest aber zentrale Elemente der nationalen Identität benannt.» (Nussbaum, 2014, S. 26)

Auch wenn es sich somit nicht um neuen Wein handelt, so hat die Islamdebatte der letzten zwei Dekaden nichtsdestotrotz auf verschiedene Weise zur Identitätsbildung beigetragen. Dies beispielsweise in dem in der öffentlichen Debatte um Möglichkeiten gerungen wurde und wird, wie mit ‘fremder’ Religion umzugehen ist (und *vice versa* wer ‘man’ selbst dabei ist), wo die ‘Grenzen der Toleranz’ liegen und was allfällige «Leitkultur»-Aspekte (Bassam Tibi, Francis Fukuyama) sein könnten. Mit dem letztgenannten, problematischen Begriff der Leitkultur ist ein Begriff genannt, der in dieser Gemengelage von (nationaler) Identität, Religion und Integration seinen Ursprung hat und auf den ich weiter unten zurückkomme.

Doch gibt es neben diesem gerade beschriebenen Zusammenhang auch andere Möglichkeiten der Kombination der Themen Identität und Religion, welche die Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» in neue Konstellationen und Zusammenhänge bringen. Eine dieser Möglichkeiten besteht darin, den Aspekt der «Machtgeste des Identifiziertwerdens» als das Fortleben der «religiösen Geste des Benennens» zu betrachten, wie es Jörg Scheller tut (Scheller, 2021, 64). Schellers Vergleich auf die Bibel bezieht sich auf Genesis 2,19: «Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen.» Hier wird eine erste, ungewöhnliche Verbindung zwischen Religion, Identität und Öffentlichkeit bekundet, in dem Identitätspolitik und Identifizieren als religiöse Gesten bezeichnet – und damit auch kritisiert werden können. Wie dieser Vergleich zwischen

Identifiziert werden und einer religiösen Geste zu beurteilen ist, werde ich zum Schluss dieses Aufsatzes reflektieren.

Hier ist erst einmal folgendes Merkmal wichtig: Die Verquickung der Begriffsfelder Identität und Religion zeigt sich auch in einer an (gewissen Formen von) Identitätspolitik gerichteten Kritik, dass diese essentialisierend, vielleicht sogar «pseudo-religiös» sei und dabei ein manichäisches Weltbild – hier verstanden als eine dualistische gut-böse-Struktur – aufweise (vgl. die Analyse dieser Kritik bei Daub, 2023). Diese Benennung von Identität(spolitik) «als religiös» eröffnet nun eine Kritik an sämtlichen Identitätsdebatten und -politiken – die Benennung «als religiös» delegitimiert Identitätspolitik (über ein negatives Religionsverständnis), noch bevor geklärt werden kann, was darunter zu verstehen ist. Die Beschreibung von Identität, Identitätspolitik und Identifizieren «als religiös» oder «manichäisch» ist also selbst eine Strategie im zeitgenössischen Religionsdiskurs (vgl. Atwood 2019, 2022).

Die hier skizzierte gegenwärtige Debatte um Identitätspolitik zeigt Überschneidungen des Identitätsdiskurses mit dem Religionsdiskurs und deutet damit an, dass wir es in beiden Fällen mit einem Streit um die Rolle und den Stellenwert von Leitbegriffen zu tun haben.

Begriffe kreieren immer auch Ausschlüsse, denn sie ermöglichen das Bezeichnen von etwas. Leitbegriffe stiften in verschärfter, weil diskursordnender Form Ordnung in einem unübersichtlichen Diskurs, in einem sprachlichen Chaos, in dem es keine 'natürliche' Ordnung gibt, sondern nur die Ordnung, die wir uns in und durch unser Sprechen geben (und in einem zweiten Schritt vielleicht auf staatlicher Ebene in einer Verfassung oder Gesetz festhalten).

Diese Ordnung ist immer kontingent, wie etwa der Theologe Heinrich Schäfer festhält. Er betont, dass «die ethnischen und/oder religiösen Politiken unter strategischer Missachtung jener Grenzen zwischen Religion, Politik, Wirtschaft usw., von denen die Theorie funktionaler Differenzierung so kategorisch und normativ ausgeht [operieren].» (Schäfer, 2015, XI) Schäfer stellt – wie auch die hier vorgeschlagene Beobachtung der Themenfelder Religion und Identität – die «Berechtigung funktionaler Differenzierung zwar nicht in Frage», merkt allerdings eine Kritik dort an, wo «die wissenschaftliche Beobachtung (!) von eigengesetzlichen Dynamiken religiöser Praxis zur Verdinglichung des Gegenstands führt.» (XXIV).¹ Leitbegriffe

1 Auch an dieser zurückgenommen Kritik an differenzierungstheoretischen Perspektiven ist eine Kritik anzubringen: mit Luhmann, auf den sich Schäfer hier bezieht, kann die Problematik der Unterscheidung von «religiös – nicht-religiös» auf den Punkt gebracht

haben also eine zentrale Ordnungsfunktion im kontingenten Chaos unserer sprachlich verfassten Welt.

Allerdings haben Leitbegriffe als ordnungsstiftende Signifikanten immer auch eine Geschichte, eine Herkunft und illustrieren dabei das theoretische Problem, auf das sie jeweils die Antwort geben. Konkret: der Öffentlichkeitsbegriff versucht ein Problem (in der Frage der Gesellschaftsordnung) zu lösen, welches im 18. und 19. Jahrhundert mit zunehmender Schärfe auftrat und somit für die politischen Umbrüche und Neuordnungsversuche steht. Dies kann schon hier kurz illustriert werden, denn im Grimm Wörterbuch von 1889 stehen sechs Adjektive, die «öffentlich» beschreiben: *offenbar, aufrichtig, nicht geheim, zugänglich, nicht privat, das Gemeinwesen betreffend*.

Diese Synonyme für «öffentlich» verweisen auf die Möglichkeiten, die mit diesem Adjektiv entstehen: die Möglichkeit, etwas ans «Licht» zu ziehen und damit «aufzuklären». Michel Foucault hatte die entstehende Funktion des Öffentlichkeitsprinzips deutlich beschrieben:

„Bis zum 17. Jahrhundert kann das Böse in all seinen gemeinsten und unmenschlichsten Ausmaßen nur aufgehoben und bestraft werden, wenn es an die Öffentlichkeit gebracht wird. Allein das Licht der Öffentlichkeit, in dem das Geständnis gemacht und die Strafe ausgeführt wird, kann die Dunkelheit ausgleichen, aus der das Böse kommt.“ (Foucault 2022, 136.)

Heute reflektiert der gegenwärtige Identitätsstreit diese Metaphorik insofern, als es häufig darum geht, wessen Identität wie stark sichtbar ist und somit im Licht der Öffentlichkeit stehend sich repräsentiert sehen darf. Abgesehen davon sieht man anhand der Licht-Metapher und dem Hinweis auf das Böse, dass wir es beim Öffentlichkeitsbegriff mit einem allgemeinen, gesellschaftsübergreifenden normativen Prinzip zu tun haben – eben mit einem Leitbegriff.

Dieser Beitrag geht nun genau dieser (Haupt)Frage nach: welchen Stellenwert und welche Kontur haben diese Signifikanten, die drei Leitbegriff-

werden, dass (ganz im Sinne des re-entries) diese Unterscheidung auf jeder Seite der Unterscheidung vollzogen werden. Einfacher gesagt: sowohl religiös kann Nicht-Religion von Religion unterschieden werden als auch nicht-religiös. Die Codierung des Funktionssystems Religion (wenn es denn noch so eines geben soll) trägt also selbst die allererste Unterscheidung zwischen Beobachtbarkeit und Unbeobachtbarkeit in sich, die alle Codierungen mit sich führen, die allerdings nur im Religionssystem zweitcodiert wird (nämlich in der Codierung Immanenz-Transzendenz). Die religiöse Codierung widerspricht damit weniger der Differenzierungsthese der Gesellschaft als sie ihre differenzierten Unterscheidungsweisen auf einer grundlegenden Ebene über- oder unterläuft. Vgl. dazu Luhmanns *Die Religion der Gesellschaft*, insbesondere die Kapitel 2 und 9.

fe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» heute und wie hängen sie zusammen? Gibt es neben den Unterschieden vielleicht auch Ähnlichkeiten, etwa in der Theorieanlage? Anders gefragt: lösen die drei Signifikanten ein ähnliches oder vergleichbares Problem? Wieso werden heute Überschneidungen oder sogar Gleichheiten («Identitätspolitik ist eine religiöse Debatte») behauptet und mit welchem Interesse?

Zur Klärung dieser Frage benötigen wir einen genealogischen Blick zurück: Wie sind diese Leitbegriffe entstanden, welchen Ort im Diskurs nehmen sie gegenwärtig ein und wie sind sie zu ihren zentralen Positionen im politischen Diskurs der Gegenwart gekommen? Es geht dabei darum, das «Feld der Signifikanten» (2.) zu beschreiben. Damit wird auch die Frage beantwortet, welches theoretische Problem jeder von diesen Begriffen auf seine Weise löst und ob es diesbezüglich eine Vergleichbarkeit gibt. Mit anderen Worten: Was für ein theoretisches (und politisches) Problem löst der Religionsbegriff, welches der Identitätsbegriff? Wofür wird der Begriff der «Öffentlichkeit» benötigt, heute und in der Zeit, in der er erstmals aufkam? Dafür werde ich kurze historisch-genealogische Rückgriffe (2.2.) auf die jeweilige Entstehungsgeschichte werfen – also zweimal in die sogenannte Sattelzeit (ca. 1750–1850) und im Fall der Identität(spolitik) in die 1970er und 80er Jahre. Dabei werden die verzahnten Konzepte «Identität» und «Identitätspolitik» priorisiert, um sodann im Licht der beiden anderen Leitbegriffe einen Vergleich anzuvisieren. Die hier geschilderten Debatten bleiben geografisch in ihrer europäisch-amerikanischen Konstellation verortet.

2) Das Feld der Signifikanten

Der Hinweis, dass wir es bei allen drei Begriffen – «Religion», «Identität(spolitik)» und «Öffentlichkeit» – mit Leitbegriffen zu tun haben, wirft das Schlaglicht auf einen Aspekt dieser Debatte, der in diesem Beitrag immer wieder unterschiedlich beleuchtet wird: nämlich um die Tatsache, dass alle drei Begriffe «leere Signifikanten» (Laclau/Mouffe) sind, also diskursive Knotenpunkte. Oder einfacher gesagt: Begriffe, mit denen – wie schon erwähnt – eine diskursive Ordnung stabilisiert wird. Es ließe sich auch von Herrnsignifikanten (Lacan) oder von Referenzen (Legendre) sprechen – in sämtlichen Varianten wird auf die machtvolle Position hingewiesen, die ein Name wie die drei im Titel stehenden Begriffe darstellt. Mit meinem Beitrag möchte ich einerseits den Stellenwert und die Macht dieser drei

Leitbegriffe untersuchen und andererseits einige ihrer möglichen Zusammenhänge erläutern.

Wir haben es also mit drei leeren Signifikanten zu tun, die verwoben sind und gleichzeitig verschiedene Formen von Identitäten anzeigen und damit zum Framing beitragen: «Religion» als das dem demokratischen Rechtsstaat Äußerliche, «Identität» als eine Individuen und Gruppen zugeprochene Wesenszuschreibung und «Öffentlichkeit» als leerer Signifikant der Staatlichkeit, mit dem seine Diskursivität bezeichnet wird.

Die vorauszuschickende Hypothese ist, dass die drei Leitbegriffe ähnliche Lösungen für verschiedene theoretische Probleme beinhalten, die aber allesamt Ausschlüsse kreieren. Offenkundig gibt es viele Unterschiede historischer und thematischer Natur (die zu explizieren sind), gleichzeitig behandeln aber alle drei Begriffe einen Umgang mit Anderen, dem Eigenen und der Differenz dazwischen.

Eine solche Behauptung ist selbstverständlich begründungspflichtig und schon hier kurz (und durchaus nicht mehr als heuristisch, denn eine präzisere Bestimmung wird erst zum Ende des Beitrags formuliert) zu skizzieren: Während Religion und Identität beide diese Auseinandersetzung ins Zentrum setzen und eine Suche nach dem (eigenen oder anderen) Wesen bezeugen, stellt «Öffentlichkeit» vielmehr den Rahmen für diese Auseinandersetzung her – sie eröffnet ein «Kommunikationsforum» (Faulstich, 1999, 70), wo etwa über den Gehalt und die politisch-rechtliche Regulierbarkeit dieser Gehalte gestritten werden kann.

Mit der «Öffentlichkeit» wird also das Forum errichtet, wo etwas nicht-geheim, sondern präsent ist und somit der Sichtbarkeit aller zugeführt wird, als kommunikative Ausgangslage dessen, was im institutionalisierten Teil der Öffentlichkeit, dem Regierungssystem (Peters 2007), gesetzlich verankert und damit stabilisiert wird.

Demgegenüber stellt «Identität» den Leitbegriff für Wesenszuschreibungen und für das Gefühl der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen (vgl. Jenkins 2004) dar – näheres wird unter 2.1. detailliert besprochen.

«Religion» als dritter Leitbegriff dieses Artikels bezeichnet (um wiederum eine heuristische Einordnung vorauszuschicken) ein spezifisches Sinnstiftungssystem und damit eine Form, «Glauben» und dessen Praxis als Etwas von anderen Feldern (wie Politik oder Recht) Getrenntes zu beschreiben, das gleichzeitig auch von anderen Glaubenspraktiken verschieden sein kann (und was somit die Pluralität religiöser Glaubenssysteme semantisch in den Blick bringt). Es geht also in zweifacher Hinsicht um einen Ausschluss: um den Umgang mit anderen, differenten Glaubenspraktiken

sowie mit dem Anderen der Gesellschaftsordnung – mit allem, was «Nicht-Religion» ist (vgl. Atwood 2019).

Selbstverständlich sind all diese Leitbegriffe nicht nur auf unterschiedlichste Weise definiert worden, sondern haben auch je nach historischer Zeit einen anderen Stellenwert. Damit wird auch deutlich, dass es hier auch um die Geschichte und politische Nutzung von Begriffen geht, also um die Arbeit an den Worten. Hierbei kann Marx' Absatz in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* als leitend herbeigezogen werden. Marx zeigt dort anhand des Begriffs der Arbeit, dass Ideen zwar universell sind, aber als begriffliche Konzepte nur in spezifischen Situationen erscheinen (Marx, 2006, S. 38).

Ich werde im Folgenden zusammen mit dem genealogischen Blick den Forschungsstand zu den beiden Begriffen «Identität» und «Identitätspolitik» detailliert einführen und die spezifische Geschichte ihrer Entstehung beleuchten. Hinsichtlich «Religion» und «Öffentlichkeit» verweise ich lediglich auf bestimmte Aspekte ihrer Geschichte, ohne jedoch den Versuch einer Darstellung des Forschungsstands anzustreben – was über einen einzelnen Artikel sowieso weit hinausgehen würde. Es muss folglich bei einer oberflächlichen genealogischen Touchierung bleiben (2.2.). Danach werde ich für alle drei Leitbegriffe die Grundparameter ihrer Ordnung darzustellen versuchen (2.3.).

2.1) «Identitätspolitik»: Genealogie und Forschungsstand

Während der Begriff der Identität spätestens seit den 1950er Jahren zu einem in sozialwissenschaftlichen Kontexten zentralen Begriff wurde (vgl. Popp-Baier 2016), ist das Begriffskompositum Identitätspolitik neueren Datums. Seine Forschungsgeschichte ist allerdings nicht ohne Zusammenhang zum Identitätsbegriff aufzuzeigen, denn «Identitätspolitik» beruht auf einer vorgelagerten Idee von Identität. Aus diesem Grund wird im Folgenden immer wieder zwischen Identitätspolitik und Identität alterniert.

Hinter dem Begriff «Identitätspolitik» steht heute, wie der Literaturwissenschaftler Adrian Daub festhält, ein «geschichtliches Narrativ», demzufolge die Linke «irgendwann einmal» geschlossen auftrat, bis die Identitätspolitik in den USA auf den Plan trat und diese Geschlossenheit in eine Partikularität verschiedener, essentialistisch verstandener Identitäten aufsprenge und seither zur Zersplitterung der Gesellschaft beitrage (vgl. Daub 2023). Bis auf die Entstehung in den USA ist fast alles falsch an diesem Narrativ. Daub weist daraufhin, dass in den 1970er Jahren durchaus

partikularistische Tendenzen zunehmen. Einen ersten expliziten Kulminationspunkt von «Identitätspolitik» ist das *Combahee River Collective*: eine Vereinigung von afroamerikanischen lesbischen Frauen, die zwischen 1974 und 1980 eine intersektionale Politik anstrebten, weil sie sich weder in der Black Power Bewegung noch in der feministischen Bewegung repräsentiert sahen. Das *Combahee River Collective Statement* von 1977 ist sowohl Ursprungsmoment als auch Symbol für vieles, was an der Debatte über Identitätspolitik bis heute sowohl positiv herausgehoben wie auch bemängelt wird. Wie Jörg Scheller ausführt, waren sich die Autorinnen des Statements ihrer partikularistischen und teilweise essentialisierenden Aussagen bewusst und stellten diese als Etappe – in durchaus pathetischer Rhetorik – auf dem Weg zur Befreiung der gesamten Menschheit dar (vgl. Scheller, 2021, 83–85).

Allerdings pendelten diese Aktivistinnen und Denkerinnen sowohl in ihrer politischen Arbeit wie auch in der Reflexion immer zwischen Universalismus und Partikularismus, genauso wie zwischen Essentialismus und reflektiertem Konstruktivismus. Die Teilnehmenden waren sich selbstverständlich bewusst, dass *race* eine kulturelle Konstruktion ist, die allerdings auch praktisch-politische Konsequenzen hat. Francis Fukuyama beschrieb aus diesem Grunde Identitätspolitik als eine unvermeidliche Reaktion auf Ungerechtigkeit: «Die Übernahme der Identitätspolitik war sowohl verständlich als auch notwendig, denn die gelebten Erfahrungen von Identitätsgruppen unterscheiden sich und müssen oftmals auf spezifische Weise behandelt werden. [...] Eigentlich gibt es an der Identitätspolitik als solcher wenig zu bemängeln – sie stellt eine natürliche und unvermeidliche Reaktion auf Ungerechtigkeiten dar.» (Fukuyama, 2019, S. 141)

Die partikularistischen Tendenzen hatten, wie Daub verdeutlicht, ihren ersten Höhepunkt als emanzipatorische Bewegung in den 1980er Jahren schon hinter sich, als eine erste Welle der Kritik an Identität und Identitätspolitik aufkam. Diese Kritik stand einerseits unter dem Eindruck der theoretischen Unzulänglichkeit des Identitätsbegriff (formuliert etwa von Michel Foucault, Judith Butler oder Kimberley Crenshaw) sowie unter dem Eindruck, der Partikularismus zerfranse linke und emanzipatorische Politik (eine ausführliche Darstellung der Kritik an Identitätspolitik hat Silke van Dyk 2019 veröffentlicht). Dies führte dazu, dass «Identitätspolitik» schon Ende der 1970er Jahre kein ausschließlich positiver Begriff mehr war. Andererseits setzte in den 1980er Jahren auch eine von kulturkonservativer Seite vorgebrachte Kritik an Identitätspolitik ein, die ganz unterschiedliche Phänomene darunter verstand und von Autoren wie Philip Rieff, Christopher Lasch oder Allan Bloom vorgebracht wurde. Ihre gemeinsame Ansicht

war, dass «die Betonung des Identitären eine Gefahr für die US-amerikanische Gesellschaft dar[stelle].» (Daub, 2023). Diese Debatte hat seither den Weg über den Atlantik gefunden, so hat beispielsweise der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse (SPD) Identitätspolitik als demokratiefeindlich bezeichnet, da sie alle Nicht-Betroffenen vom Diskurs ausschließe (vgl. Chiofalo 2021).

Die damit schon vor fast einem halben Jahrhundert aufgemachten Potentiale und Kritiken innerhalb und am Identitätsbegriff sowie an «Identitätspolitik» sind auch heute noch maßgeblich und prägen unsere gegenwärtige Debatte. Nicht zuletzt in den 2010er Jahren, und, wie Karsten Schubert und Helge Schwiertz betonen, «in Folge des Erstarkens rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien [...] wird Identitätspolitik in einer breiteren Öffentlichkeit sowie den gesamten Sozialwissenschaften thematisiert und kritisiert» (Schubert und Schwiertz 2021, S. 567).

Die dabei als Grundmotiv sich durchziehende Kritik an teilweise auch strategischen partikularen Essentialismus (vgl. dazu Spivak 1987, S. 205) betonte und singularisierte einerseits diesen Aspekt über Gebühr, andererseits führte sie geradewegs zu einer (wiederum essentialistischen) Gegen Tendenz, nämlich zur Übersteuerung des Universalismus. Stellvertretend dafür ist etwa Francis Fukuyama, der sich in dieser Bewegung am Leitkulturbegriff von Bassam Tibi orientierte und statt eines partikularen Essentialismus eine nationale Leitkultur und damit eine hegemoniale, «zivilreligiöse» Nationalidentität betonte (vgl. Atwood 2018). Nicht zuletzt deswegen wird Fukuyamas Buch als Exempel für die liberale Kritik an einer essentialisierenden Identitätspolitik verwendet, welche eine Täter-Opfer-Umkehr vornehme (Schubert und Schwiertz 2021, S. 571).

Neben der liberalen und kommunitaristischen Kritik an Identitätspolitik gibt es auch eine Kritik, die in der Identitätspolitik eine Ablenkung von Fragen der Ökonomie sieht. Hierfür werden häufig Nancy Fraser (2017, 2016) oder Slavoj Žižek (1998) angefügt. Žižek selbst urteilt heute differenzierter über die Themen der *Critical Race* und *Gender Studies* (die in gewissen Gebieten der USA mittlerweile verboten worden sind und damit dem Begriff «Cancel Culture» eine ganz neue Dimension zufügen), dass dieser Vorwurf der Spaltung falsch ist. Er schreibt:

«Wirken die verbotenen Theorien tatsächlich spalterisch? Ja, aber nur in dem Sinne, dass sie gegen den offiziellen Hegemonialmythos Stellung beziehen, der an sich schon spalterisch ist: Er schließt einige Gruppen oder Standpunkte aus, in dem er ihnen eine untergeordnete Position zuweist.» (Žižek 2022, S. 133)

Für Identität und verschiedene identitätsbasierte Gruppen gilt daher, dass sie immer auch Ausschlüsse produzieren. Dies gilt genauso aber auch für Leitbegriffe und die damit möglich gewordene Diskursordnung. Wir wechseln somit die Ebene und wenden uns von potenziell Ausschlüsse kreierenden Identitätskonstruktionen und -politiken den Leitbegriffen und ihren diskursiven Ausschlüssen zu.

2.2) Leitbegriffe: Genealogie und Ordnungen

Judith Butler hat 1999 herausgearbeitet, dass Identitätskonstruktionen «notwendigerweise mit Ausschüssen einhergehen, weil sie sich in der Abgrenzung von einem konstitutiven Außen bilden, das die Identität zugleich ermöglicht und bedroht.» (Schubert/Schwiertz, S. 575; sie verweisen insbesondere auf Butler, 1999). Die Idee des konstitutiven Außen ist ein in der Wissenschaftsforschung entwickeltes Konzept, welches Susan Leigh Star und James Griesemer im Anschluss an Bruno Latour und Michel Callon als Beschreibung für Wissensherstellungsprozesse formuliert haben. Letztere spielen sich, so Star und Griesemer, zwischen den beiden Aktivitäten der «Standardisierung» und der Entwicklung von «Abgrenzungsobjekten» (*boundary objects*) (Star/Griesmer, 1989; Gieryn 1983, 1995) ab.

Die drei hier im Titel stehenden Begriffe – Religion, Identität und Öffentlichkeit – funktionieren immer auch als konstitutives Außen unterschiedlicher Konstellationen und verschiedener Genealogien, allerdings mit größeren Unterschieden. Im Folgenden werde ich kurz auf die beiden verbliebenen Leitbegriffe, Religion und Öffentlichkeit, eingehen und dabei einerseits das Begriffsfeld und einige genealogischen Spuren aufzeigen und andererseits die Eigenheit als konstitutives Außen, das Ausschlüsse fabriziert, konkretisieren.

2.2.1) Religion

Der Religionsbegriff ist in Religionswissenschaft, Theologie, Soziologie und angrenzenden Disziplinen ein tausendfach bestimmter Begriff, dessen Begriffsgeschichte in seiner neuzeitlichen Verwendung mindestens bis ins 18. Jahrhundert zurück geht. Der Theologe Ernst Feil situiert diesen Übergang von einem antik-christlichen Begriff der «Gottesverehrung» zum neuzeitlichen Religionsbegriff (als Gefühl, Liebe und Einigung mit Gott) und damit zu einer Kategorie der allgemeinen Beschreibung ungefähr in die Mitte des 18. Jahrhunderts (vgl. Feil Religio IV, S. 13; S. 68–83).

Anstatt eine (weitere) Definition vorzunehmen, welche die oben gemachte Eingrenzung zu fixieren versucht, gehe ich dieser Begriffsgeschichte nach, welche in einem historischen Zusammenhang mit der Entstehung weiterer neuzeitlicher Kollektivsingulare wie «Fortschritt», «Geschichte» oder eben auch «Identität» steht. Der Historiker Reinhart Koselleck hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich in Selbst- und Fremdbestimmungen die «Identität einer Person» und einer Gruppe artikuliert (Koselleck, 1989, 211). Dies gilt nicht nur für die konkreten Selbst- und Fremdbezeichnung (wie Arbeiter, Unternehmerin, Professorin, Student o.a.), sondern genauso für die Begriffe, mit denen diese Bezeichnungen allgemein übertragbar gemacht werden – «Stand», «Volk», «Nation», «Kirche», etc. Koselleck zeigte neben genannten systematischen Bezügen auch auf, dass viele dieser Kollektivsingulare in der von ihm Sattelzeit (1750–1850) genannten Phase entstanden sind, in der viele soziale, politische, religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Veränderungen zu liegen kommen.²

Häufig werden solche «Allgemeinbegriffe zur Singularität» hochstilisiert (Koselleck, 1989, 212), womit die Gruppe einen «exklusiven Anspruch auf Allgemeinheit» (ebd.) erhebt. Dies erinnert an mit Absolutheit vorgetragene Anspruchshaltungen, wie sie etwa von exklusivistischen Gemeinschaften (wie weißen Suprematisten oder gewissen Formen des religiösen Extremismus) vorgetragen werden. Koselleck zeigt auf, dass Selbstbestimmungen immer auch «Gegenbegriffe hervortreiben» (ebd.), welche die Ausgegrenzten diskriminieren. So wird dann etwa der Nichtkatholik zum Heiden oder Häretiker oder die nichtweiße Person gegenüber einer weißen zur «farbigen» Person (wie PoC lange bezeichnet wurden). Hier finden wir also eine begriffsgeschichtliche Parallele zur Idee des konstitutiven Außen: Immer werden Allgemein- und Leitbegriffe konstituiert, mit denen Identität und damit (die Illusion einer wesenhaften) Sicherheit hergestellt wird, die aber gleichzeitig auch ein konstitutives Außen, einen Gegenbegriff, benötigen. Der Identitätsbegriff, dessen Theoriegeschichte oben genauer nachgezeichnet wurde, wiederholt somit auf der Begriffsebene, was er selbst inhaltlich bezeichnet: mit Identität wird ein Wesen beschrieben (z.B. weiß, Amerikanerin, Fußballspielerin), während «Identität» als Leitbegriff diese Beschreibung überhaupt erst zur Verfügung stellt: Wesenszuschreibungen geschehen in dem Bereich, den wir «Identität» zu nennen gelernt haben.

2 Vgl. Koselleck hat das Konzept der Sattelzeit vor allem in den mit Otto Brunner und Werner Conze herausgegebenen *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (8 Bände) entwickelt. Vgl. bezüglich der gegenwärtigen Diskussion dazu den vierten Teil in: Hans Joas, Peter Vogt (Hrsg.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: Suhrkamp 2011.

Was hier für identitätsstiftende Begriffe und für die Kategorie «Identität» gilt, kann auch auf den Religionsdiskurs übertragen werden. Der Kategorie ‚Religion‘ kommt nämlich in der Analyse der Ordnungsdiskurse einer sich selbst mitunter als ‚säkular‘ verstehenden Gesellschaft unweigerlich die Position des konstitutiven Außen, des *boundary objects*, zu (Atwood 2019, S. 42). Recht und Politik – also Teile dessen, was unter «Öffentlichkeit» fungiert –, grenzen sich ideologisch seit beinahe zweitausend Jahren abendländischer Rechtsgeschichte von «Religion» ab (vgl. Legendre 2012): was mit der Zwei-Reiche-Lehre bei Augustinus begann und über die frühneuzeitliche politische Theorie bei Thomas Hobbes bis in die moderne Staatstheorie überführt wurde, dreht sich sehr wohl um das konstitutive Außen, eben Religion (oder «Kirche» und andere inhaltliche Füllmöglichkeiten für den Allgemeinbegriff «Religion»).

Gleichzeitig ist Religion auch Gegenstand des Rechts in dem, was wir als Religionsrecht kennen: etwa in den Überlegungen, welchen sozialen Formen das Grundrecht der Religionsfreiheit (als Glaubens-, Kultus- und Gewissensfreiheit) zukommt. Religion ist somit nicht nur ein spezifischer Grundbegriff, der wissenschaftlich thematisiert wird, sondern auch ein politisch-rechtlicher Leitbegriff, mit dem Grundrechte öffentlich (z.B. gerichtlich) verteilt oder negiert werden.

Auf diesen Aspekt komme ich zum Schluss wieder zurück und frage nach den alternativen Möglichkeiten, die in Kenntnis der hier grob aufgezeichneten Geschichte der Leitbegriffe «Religion» und «Identität» und ihrer Problematiken gleichwohl zu einem operativen, öffentlich tragfähigen Umgang führen könnten. Zuerst jedoch muss der gerade leichtfertig als Adjektiv verwendete Begriff der «Öffentlichkeit» genauer betrachtet werden, damit allfällige Fallstricke dieses dritten Leitbegriffs sichtbar gemacht werden.

2.2.2) Öffentlichkeit

Gegenüber der jahrhundertealten Geschichte des Religionsbegriffs steht der Öffentlichkeitsbegriff erst kürzer im Fokus «der Öffentlichkeit». Es ist ein Wort, das sich erst im 18. Jahrhundert zu etablieren begann (und somit wieder in die von Koselleck als Sattelzeit bezeichneten Zeit fallen). Wie der oben geworfene Blick auf das Grimm Wörterbuch zeigte, hat sich der allgemeine Kollektivsingular aus dem Adjektiv «öffentlich» gebildet, um damit ein «Begriff für ein Gemeinschaftsgefühl der bürgerlichen Gesellschaft zu werden» (Szyzka, 1999, 9). «Öffentlichkeit» umfasst somit mit dem Aspekt des Gemeinschaftsgefühls auch den Aspekt der kollektiven Identitätsbildung.

Neben der Begriffsgeschichte, wie sie hier mit Bezug auf das 18. Jahrhundert angesprochen ist, gibt es allerdings auch die Geschichte des Konzepts «Öffentlichkeit». Wiederum mit Marx' Hinweis auf die universelle Idee, die allerdings in spezifischen Situationen auftaucht, kann auf den Zusammenhang von Medien und Öffentlichkeit hingewiesen werden, die Werner Faulstich schon in den attischen Rednern und danach in den verschiedenen Medien des christlichen Mittelalters und ihren Teilöffentlichkeiten (Kirche, Universität, Kloster) ausweist (Faulstich, 1999, S. 68f). Nichtsdestotrotz ist dies noch nicht der Name «Öffentlichkeit», der hier im Zentrum steht. Dieser ist Teil der bürgerlichen Gesellschaft, die im 18. Jahrhundert entstand und, wie schon erwähnt, häufig mit einer Licht-Metaphorik einhergeht. Gleichzeitig war diese Konzeption häufig auch ambivalent. Stellvertretend für diese Ambivalenz äußerte sich Alexis de Tocqueville (1805–1859):

«In den demokratischen Völkern besitzt ... die Öffentlichkeit eine einzigartige Macht ... Sie bekehrt zu ihrem Glauben nicht durch Überzeugung, sie zwingt ihn auf und lässt ihn durch eine Art von gewaltigem geistigem Druck auf den Verstand jedes einzelnen in die Gemüter eindringen. In den Vereinigten Staaten übernimmt es die Mehrheit, den Menschen eine Masse fertiger Ansichten zu liefern, und sie enthebt sie dadurch der Aufgabe, sich selbst eine eigene zu bilden.» (Tocqueville, 1959, 22).

Bei Tocqueville zeigt sich also, wie auch im Begriff der «Öffentlichkeit» Ausschlüsse konstruiert werden, nämlich hier Ausschlüsse des Einzelnen durch die Mehrheit – der einzelne geht in der – religiösen, ethnischen, nationalen oder anders formierten – Mehrheit auf und benötigt keine «individuelle» Meinung (und «Identität», wie wir zuspitzen könnten). Gleichzeitig wird auch deutlich, dass sich in dem, was unter «Öffentlichkeit» zu verstehen ist, ein «Glaube» verbirgt, der die einzelnen nicht bekehrt, sondern sich ihnen aufzwingt – so zumindest die Kritik von Tocqueville. Was der genaue Beobachter der amerikanischen Demokratie hier beschreibt, ist bis heute Bestandteil einer Kritik am Politischen. Ob man seiner Kritik heute zustimmt oder nicht ist nicht die Frage. Deutlich wird an der Aussage aber, dass «Öffentlichkeit» nicht nur das medial vermittelte Kommunikationsforum als soziale Sphäre bezeichnet, sondern «zugleich ein Kollektiv, das [...] nicht nur die Zuhörer (Publica), sondern auch die Sprecher der Öffentlichkeit umfasst.» (Wessler/Wingert 2007, S. 21)

Ein Kollektiv, das Ausschlüsse kreiert: der Einzelne kann sich sowohl repräsentiert fühlen als auch ausgeschlossen werden – dabei schließt sich hier der Kreis zur Thematik von Identitätspolitik. Auf dem Forum der

Öffentlichkeit kann eine Gruppe oder ein Individuum sowohl sichtbar werden und damit den ersten Schritt hin zur Partizipation tun als auch in der Unsichtbarkeit zum Verschwinden gebracht werden.

Leitbegriffe kreieren also Ausschlüsse auf besonderer Weise. Besonders ist der Ausschluss dadurch, dass mit ihm das diskursive Gefüge unserer Gesellschaftsordnung konstituiert wird und schließlich im Rechtssystem naturalisiert wird. Die Signifikantenordnung wird also zur Rechtsordnung und hat damit konkrete Auswirkungen auf unser Leben. Denn letztlich – und darauf komme ich am Schluss zurück – muss im Rechtssystem entschieden werden, was nun religiös oder öffentlich ist, welche Aspekte einer (individuellen oder kollektiven) Identitätspraxis besonders geschützt werden und welche nicht. Bevor ich auf den Umgang mit Leitbegriffen im Rechtssystem zurückkomme, ist es wichtig, auf «Identität» zurückzukommen und neuere theoretische Umgangsweisen mit Identität und Identitätspolitik in einem konstruktivistischen Paradigma genauer unter die Lupe zu nehmen. Dies wiederum ermöglicht erst eine Antwort auf die komplexe Frage nach der Rolle von Leitbegriffen in politisch-rechtlichen Systemen der Gegenwart.

3) Formatierungen von Identität

Die bisherigen Ausführungen sowohl zum Forschungsstand der Identitätstheorie als auch zu den verschiedenen Genealogien zeigen eine grundsätzliche Tendenz in der Konzeption aller drei Signifikanten oder Leitbegriffe: die Abkehr von einem essentialistischen Verständnis und Hinwendung hin zur Betonung der Prozesshaftigkeit und zu einem diskursiven Aushandeln von «Religion», «Identität» und «Identitätspolitik» sowie «Öffentlichkeit». Eine Tendenz, die seit Beginn der Identitätsforschung immer wieder betont wird, gleichzeitig aber auch einfach die Motive des *linguistic turns* widerspiegelt.

Diese Tendenz soll nichtsdestotrotz im Folgenden anhand verschiedener Vorschläge konkretisiert werden. Zuerst wird einer soziologischen Pluralisierung von Identität bei verschiedenen Autor:innen der jüngeren Geschichte Aufmerksamkeit geschenkt (3.1.), die sich in der Debatte um eine mögliche konstruktivistische Identitätspolitik und um Identität als Netzwerk nochmals verschärft (3.2.). Als dritte Möglichkeit, Identität zu denken, wird eine psychoanalytisch geschulte Problematisierung von Identifizierungen in den Blick genommen.

Hauptfokus wird im Folgenden wieder auf der Identität(spolitik) liegen, allerdings spielen Religion und Öffentlichkeit sowohl die Rolle von ver-

gleichbaren Signifikanten als auch diejenige einer Präzisierung der Beobachtung.

3.1) *Die Pluralisierung und Konstruktion von Identität*

In den späten 1990er Jahren begann sich, wie schon angesprochen, eine Auseinandersetzung mit Identität zu etablieren, die gegen Identität als etwas Natürliches antrat und dagegen den Konstruktionsprozess in den Mittelpunkt stellte. Dies geschah parallel zu neuen Konflikten nach dem Ende des kalten Krieges, die rassistische, ethnistische und identitäre Anzeichen hatten und somit eine Epoche einläuteten, die wir bis heute auf keinen Fall verlassen haben.

Die Abkehr von substantialistischen Verständnissen sowohl von Identität als auch von Identitätspolitik haben ihren Ursprung in der Ablehnung der manchmal 'klassisch' genannten Identitätstheorien von William James sowie der symbolischen Interaktionisten um George H. Mead und Charles Cooley, die Identität in Auseinandersetzung mit einem Außen der Gesellschaft gebildet sehen. Das Subjekt hat in dieser Prägung der Identitätstheorie einen inneren Kern, mit dem es die Kluft zwischen Ich und Gesellschaft überbrückt. Die Kritik an dieser Identitätstheorie führt im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert zu verschiedenen Neuprägungen von Identität. Während eine sozialwissenschaftliche Perspektive in der Form der *Social Identity Theory* von Henri Tajfel und John Turner (Tajfel/Turner 1986) die Unterscheidungen von Mead und Cooley produktiv aufnimmt und in nuancierter Form weiterführt (siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener und Odermatt), nimmt eine eher kulturwissenschaftlich-konstruktivistisch geprägte Identitätstheoretisierung eine andere, auf Diskontinuität, Pluralität und eben Konstruktion gerichtete Perspektive an (vgl. Hall, 1994, S. 184). Eine Sichtweise, in der u.a. Ideen von Michel Foucault, Anthony Giddens, David Harvey und Ernesto Laclau wichtig geworden sind. Letzterer benutzt den Begriff der Zerstreuung, um die Auflösung eines strukturellen Machtzentrums zu bezeichnen. Stattdessen ging Laclau davon aus, dass es eine Vielfalt von Machtzentren gibt, die nun die Gesellschaftsordnung ermöglichen (Laclau 1990).

Grundlegend für diese konstruktivistische Perspektive war nicht zuletzt die Arbeit von Stuart Hall, der schon früh begonnen hat, Identitätspolitik im Kontext von Migration, Nation und Rassismus zu reflektieren. Er entwickelte dabei ein Konzept von «Identifikation als Konstruktion», wobei er Identifikation als offenen, kontingenten und kontextgebundenen Prozess

betrachtet. Hall fokussierte in seinen Forschungen auf die Erosion nationaler Identitäten und die Entstehung neuer Identitäten der Hybridität, die deren Platz einnahmen (Hall 1994, S. 209ff).

Im Kontext dieser konstruktivistischen Perspektive siedelten sich auch postkoloniale Ansätze an, die etwa bei Edward Said auf «multiple Identitäten» oder bei Homi Bhabhas auf «hybride Identität» fokussierten. Allen diesen Ansätzen ging es nicht darum, dass Identitäten nicht mehr in Bezug auf soziale Gruppen konstruiert würden. Im Gegenteil, der Bezug auf Referenzgruppen blieb nach wie vor eine wichtige Charakteristik. Stattdessen bestand ein Ziel darin, die Konstruktion von pluralen, hybriden und neuen Identitätsformationen jenseits aller essentialistischen Ideen eines festen Identitätskerns in den Blick zu bringen. Nichtsdestotrotz war dies eine Abkehr vom modernen Subjekt, wie es seit Descartes und John Locke die Philosophie dominierte. Stattdessen zeichnete sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Dezentrierung des Subjekts ab, die zunehmend verschärft wurde und im Konstruktivismus teilweise gar zu einer Auflösung des Subjekts führte.

Stellvertretend für die konstruktivistische Wende in der neueren Geschichte der Identitätstheorie ist der in deutschsprachigen Ländern wenig rezipierte Soziologe Jean-François Bayart, der schon 1996 auf die «Illusion der Identität» hinwies. Er brachte seine Perspektive auf Identität sehr deutlich zum Ausdruck: «Es gibt nicht so etwas wie natürliche Identitäten, die sich uns durch die Kraft der Dinge aufdrängen. [...] Es gibt nur auf Identität bezogene Strategien, vernünftigerweise durch identifizierbare Akteure angeführt [...]»³ (10)

Ähnlich äußerte sich erst vor kurzem der Sinologe und Philosoph François Jullien. Wie der Titel seines 2017 erschienenen Buches lautet, vertritt er die These, dass *es keine kulturelle Identität gibt*. Der französische Untertitel verweist schon auf die konzeptionelle Alternative, welche er der kulturellen Identität entgegensetzt: nämlich die kulturellen *Ressourcen*, die wir nutzen, ausbeuten und verteidigen können – und auch sollen. Anstelle von Identität betont er die Abstände zwischen unterschiedlichen kulturellen Formen und fokussiert auf Ressourcen und Fruchtbarkeit, die er als immer fokal, also lokal sowie «von so etwas wie einem „Herd“ (foyer) aus» (S. 54) sich entfaltend betrachtet und somit durch das Singuläre und Kreative bestimmt.

3 «Il n'ya pas d'identités naturelle qui s'imposerait à nous par la force des choses. [...] Il n'ya que des stratégies identitaires, rationnellement conduites par des acteurs identifiables [...]. » Bayart, *L'illusion identitaire*, s. 10. Übers. von DA.

Bei Bayart wie auch bei Jullien sieht man einen Einfluss der Kritik von Roland Barthes an jeglichen naturalisierenden Metaphern (Barthes, 1964, S. 113) wie der «Wurzeln» (Jullien, 2017, S. 67).

Eine andere, noch stärker auf die Fluidität von Identität fokussierte Position nahm der französische Soziologe Michel Maffesoli ein, der als expliziter Vertreter der Postmoderne eine am Dionysischen orientierte Alltagssoziologie betrieb, die Identität als fluid und neotribal – oder wie er schreibt: nomadisierend – beschrieb. Die postmodernen Menschen seien Wanderer – Nomaden – zwischen den verschiedenen sinnstiftenden Stämmen. Dabei setzt er gerade keinen Individualisierungstopos ins Zentrum der Identitätsdiskussion, sondern fokussiert auf die gemeinschaftliche Dimension als anthropologische Konstante. Allerdings auf eine, die in der Postmoderne nicht durch eine einzige oder einige wenige, sondern durch verschiedene und je nach Lebenslage und -alter wechselnde Gemeinschaften geprägt ist. Es lässt sich also von einer Wahl-Sozialität sprechen (*socialité élective*; Maffesoli 1988, 117f). Kein Wunder sind Jugendkulturen genauso wichtig für ihn wie Natur-, Sport-, Kultur-, Religions- und Subkulturbewegungen. Religion und Identität in der Postmoderne nehmen für Maffesoli somit (wieder) eine polytheistische Form an, die für ihn immer unter der Oberfläche des Christentums geschlummert habe. Das ist offenkundig kein konfliktfreies Gesellschaftsbild, sondern eines, welches Konflikte als Teil des kreativen Potenzials in einer Kultur der Differenz betrachtet.

Neben Bayart, Maffesoli und jüngst Jullien könnten viele weitere Autoren herbeigezogen werden, die auf ihre jeweils eigene Art den Pluralismus post- oder spätmoderner Identitätskonstruktionsweisen in den Blick bringen und dabei auf Strategien (Bayart) oder Ressourcen (Jullien) aufmerksam machen, mit denen eine plurale und konfligierende Gesellschaft aufwartet. Die genannten Identitätsbeschreibungen setzen zwar unterschiedliche Schwerpunkte, aber alle sind Teil einer konstruktivistischen Soziologie, die im Folgenden im Hinblick auf Identitätspolitik ausgeführt wird.

3.2) Netzwerke, konstruktivistische Identitätspolitik und die sakrale Absolutheit

Heinrich Schäfer schließt sein Buch *Identität als Netzwerk* mit der Schlussfolgerung, dass die «alte Idee des individuellen Kern-Selbst kein geeignetes Modell mehr zu sein[scheint], um die schnell sich wandelnden Überlagerungen von unterschiedlichem Wissen und von unterschiedlichen Dispositionen in Individuen zufriedenstellend zu erklären.“ (Schäfer 2015, 684)

Demgegenüber ermögliche es sein Netzwerk-Modell, welches er lose auf Bourdieu gründet, «vielschichtige Überlagerungen in Habitus und Identitäten einer Person darzustellen, ohne in essenzialistisches Vokabular abzugleiten.» (ebd.) Damit sei es möglich, ein Modell der «multiplen Identitäten» mit einem Fokus auf «zentrale Dispositionen», also häufig verwendeten Formen der Identitätsarbeit, zu verbinden. Wichtiger als die Frage, ob die Netzwerkidee den Anspruch auch einlösen kann, ist an dieser Stelle Schäfers Beschreibung der religiösen Identitätspolitik. Diese charakterisiert er mit Fokus auf verschiedene Länder Lateinamerikas aber durchaus mit einem allgemeinen Anspruch dadurch, dass religiöse Identitätspolitik «relative Urteile in absolute» verwandeln (Schäfer, 2020, 2). Religiöse Identitätspolitik setzt also einen absoluten Anspruch. Das ist – so Schäfer – die Eigenschaft, welche eine Identitätspolitik als ‘religiöse’ charakterisiert. Allerdings wäre zu fragen, ob dies nicht jede essentialisierende Identitätspolitik tut (und sei es auch aus strategischen Gründen)? Essentialisierende Identitätspolitik kann auch dadurch beschrieben werden, dass ein einzelner Aspekt möglicher Identitätskonstruktion herausgehoben und als besonders (schützens- oder zumindest beachtenswert) dargestellt wird. An diesem Punkt möchte ich auf den Religionsbegriff von Giorgio Agamben hinweisen, der eine Sakralisierung im Rückgriff auf den römischen Terminus *sacrare* (weihen) dadurch bestimmt, dass etwas dem «allgemeinen Gebrauch des Menschen» entzogen wird (Agamben, 2005, S. 71). Hier findet sich eine Verbindung von Religion und Identitätspolitik, die nicht auf die doch eher banale Behauptungen, Identitätspolitik sei «pseudo-religiös» oder das Identifizieren sei das Fortleben einer religiösen Geste, zurückgreift. Stattdessen lässt sich mit Agambens Sakralisierungsbegriff ein systematischer Vergleichspunkt zwischen der religiösen Praxis der Weihung und dem essentialistisch-identitätspolitischen Gestus der Absonderung aus dem allgemeinen menschlichen Gebrauch finden. Identifizieren oder Identifiziertwerden wären in dieser Perspektive nicht immer das Fortleben von Genesis 2,19, sondern nur dann, wenn dieses Identifizieren in einer singularisierend-absolutistischen Weise geschieht.

Doch muss Identitätspolitik immer den Aspekt der Absolutheit mit sich bringen, ist also die sakralisierende Dimension zwingend Teil von Identitätspolitik? Nicht unbedingt, denn in jüngster Zeit haben sich u.a. auch aus politikwissenschaftlicher Perspektive neue Arbeitsmöglichkeiten mit dem Begriff Identitätspolitik abgezeichnet. So plädieren Karsten Schubert und Helge Schwiertz für das Konzept einer «konstruktivistischen Identitätspolitik» und definieren diese als «kulturell-politische Konstruktion von Partikularität, die eine Aktualisierung des Demokratischen in konkreten

Situationen ermöglicht; sie steht somit nicht im Gegensatz zur Demokratie, sondern ist zentral für transformative, emanzipatorische Politiken und eine Demokratisierung der Demokratie.» (Schubert & Schwiertz 2021, 568) In dieser Bestimmung orientieren sie sich am Ursprungsort der Debatte, am *Combahee River Collective*, wobei die essentialisierende Strategie eine zu überwindende Phase des politischen Aktivismus darstellt. Mit Agamben umschrieben: nach der sakralisierenden Phase der Identitätspolitik kann in ihrer konstruktivistischen Konzeption eine profane Phase eingeläutet werden – denn das Gegenstück zur Sakralisierung, die Profanierung, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass in ihr eben «das Ding» dem «allgemeinen Gebrauch der Menschen zurückgegeben» wird (Agamben, 2005, S. 70).

Konstruktivistische Identifikationspolitik ist somit also auch eine, welche sich selbst nicht absolut setzt, oder zumindest immer auch die Möglichkeit einer profanierten Form offenlässt.

3.3) Identifikation – kein Signifikant beschreibt uns ganz

Neben diesen soziologischen Perspektiven lohnt sich ein dritter Blick auf eine andere Form der Theoretisierung von Identität, nämlich diejenige der sprachwissenschaftlich grundierten Psychoanalyse, wie sie von und im Anschluss an Jacques Lacan formuliert wurde. In diesem Kontext wird selten von Identität, dafür umso häufiger von Identifizierung gesprochen. Dabei bezeichnet diese «den Vorgang selbst, durch den das menschliche Subjekt sich konstituiert» (Laplanche und Pontalis 1989, S. 220; vgl. zu Lacans Verwendung auch Evans, 2017, S. 131). Sowohl bei Freud als auch bei Lacan und seinen Nachfolger:innen ist Identifizierung ein Schlüsselbegriff.

Alle Identifizierungen haben in dieser Perspektive ein gemeinsames Problem, welches Laurence Bataille auf eine sehr plastische Weise in eine kleine Geschichte gekleidet hat, die hier referiert werden soll: Simone klagt, dass sie mit Michel eine andere Persönlichkeit ist als mit Jean – je nachdem, mit welchem der Freunde sie gerade spricht. Als beide Freunde zusammen-treffen, wird sie mit der Unmöglichkeit konfrontiert, welche diese Situation für sie bedeutet – sie fühlt sich als Heuchlerin (Bataille, 2022, 145). Bataille zeigt das allgemeine an dieser Geschichte und erläutert gleichzeitig einen Kernsatz lacanianischer Psychoanalyse:

«Simone würde gerne einen Signifikanten finden, der sie vollkommen als Subjekt bedeuten könnte. Sie könnte dann „immer dieselbe sein mit jedermann“, unveränderliches Sein, definiert unabhängig von jedem

Kontext. Wenn sie mit Jean oder mit Michel allein ist, kann sie an ihr Sein glauben, kann sie vergessen, dass das Subjekt nur das ist, was durch einen Signifikanten für einen anderen Signifikanten repräsentiert wird. Indessen hört die Illusion auf, sowie Michel und Jean sich durch ihre Vermittlung begegnen.» (ebd.)

In ihrer Kommentierung des kleinen Textes macht Mai Wegener auf die Zuspitzung des bekannten Satzes von Lacan zum Subjekt, demzufolge dieses eben das ist, was ein Signifikant für einen anderen Signifikanten darstellt,⁴ aufmerksam, wenn Bataille nämlich ein «nur» vor diese Formulierung setzt (Wegener, 2022, 151): Wir sind «nur», was ein Signifikant für einen anderen Signifikanten darstellt. Diese Passage zeigt das ganze Drama, welches in der Identitätsdebatte aufscheint: auch wenn wir Heutigen der Identität und Persönlichkeit einen großen Wert beimessen – vielleicht, weil andere Leitbegriffe wie (die Zugehörigkeit zu) Nation, Religion, Geschlecht oder Ethnie ihre Kraft verlieren – ist das gleichwohl ein prekärer Wunsch, letztlich nichts anderes als eine Illusion. Wir finden nie *einen* Signifikanten, der uns ganz bedeutet. Alles, was wir finden, sind verschiedene Signifikanten (Jean, Michel, und alle anderen), denen gegenüber wir je einen Signifikanten (die Freundin von Jean, Michel und jeweils allen anderen) sind. Anstelle einer Singularisierung, die immer einen (sakralen) Exklusivismus und damit eine (potentiell gewalttätige) Exklusion mit sich bringt, könnten wir versuchen, zu lernen, mit dieser Brüchigkeit umzugehen. Die Brüchigkeit, die wir aus der Forschungsgeschichte sowohl hinsichtlich «Religion», aber auch «Identität» ersehen haben, die wir aber nur je einzeln zu ertragen lernen können. Was hier mit dieser Geschichte von Bataille bei einer individuellen Positionierungsmöglichkeit in der Identitätsdebatte stehen bleiben könnte, erhält sehr schnell eine sowohl für den Religionsdiskurs wie auch die politische Debatte über Religion, Identität und Rassismus gravierende Pointe, wenn wir der Erzählung weiterfolgen. Bataille fügt nämlich eine zweite Geschichte an, die unter dem Titel «...wen Du hasst» steht:

«Régine hat in ihrer Klasse ein Mädchen entdeckt, mit dem sie gerne spielen möchte. Sie nimmt ihren ganzen Mut zusammen und sagt zu ihm: «Spiel nicht mehr mit Micheline, sie ist böse.» – «Ich finde sie lieb», antwortet da die Erwählte. Ein paar Tage später: «Spiel nicht mehr mit Micheline, sie ist Jüdin.» Worauf die Erwählte nun offensichtlich nicht antworten kann: «Ich finde sie nicht jüdisch.» Was uns hier wich-

4 Vgl. dazu Jacques Lacan: *Von einem Anderen zum anderen*. Das Seminar, Buch XVI (1968–1969), Wien: Turia & Kant 2022, S. 18.

tig ist, ist nicht die Antwort der Auserwählten, sondern das, was Régine hat sagen wollen: «Ich bin es nicht, spiel also mit mir.» (146)

Mai Wegener zieht den folgenden Schluss aus dieser Geschichte: «Das Sein liegt auf der Seite der Anderen, die es ihr wegimmt.» (Wegener, 2022, 154) Hier liegt auf der subjektiven Ebene eine Parallele zu Kosellecks Gegenbegriffen sowie zum Konzept des konstitutiven Außen. In dieser zweiten Geschichte liegt ein Element, welches für die Identitätspolitik zentral ist: Das Sein ist dasjenige, was der andere hat – also etwa jüdisch-sein, schwarz-sein, weiß-sein, schwul- oder lesbisch-sein, hetero sein, etc. – auf jeden Fall das, was Ich nicht ist. Die verschiedenen Ansätze, mit denen die Kritik an der substantialistisch-essentialisierenden Identitätskonzeption formuliert wurden, zeichnen sich allgemein dadurch aus, dass sie eine Zersplitterung oder Zerstreung (Stuart Hall) des Subjekts in den Blick bringen. Diese Tendenz hat vieles für sich, birgt aber auch gewisse Nachteile: Einerseits kann dabei die Gebundenheit des Kollektivs aus dem Blick geraten, was in diesem Band Liedhegener und Odermatt anmerken und darauf reagieren. Andererseits stellt diese von manchen als «postmoderne Entwurzelungsbewegung» (Hammermeister, 2008, 117) bezeichnete Bewegung auch eine «Unfähigkeit» zur Schau, «den wahrhaft traumatischen Kern des modernen Subjekts anzuerkennen.» (Slavoj Žizek in einer Übers. von Kai Hammermeister, 2008, IX).

Die hier deshalb vorgeschlagene Ergänzung der Formatiertheit von Leitbegriffen wie Identität und Identitätspolitik durch einen lacanianisch-psychoanalytischen Zugriff, wie er mit Bataille vorgestellt wurde, hat den Vorteil, diesen traumatischen Aspekt des sprechenden Mangelwesens Mensch im Blick zu behalten. Die psychoanalytische Theorie versucht also, die Zersplitterung, diesen Riss, als Konstituens anzunehmen und einen Umgang damit zu finden. Anstatt also aus einem Signifikanten einen absoluten Namen – in Lacanscher Terminologie: die Namen-des-Vaters (Lacan 2013) – zu machen und damit die Illusion von Identität fortzuschreiben, könnte also eine Möglichkeit darin bestehen, die Unmöglichkeit, Identität aus einem einzigen Signifikanten zu schöpfen, anzunehmen. Kein Wunder, sprechen psychoanalytisch orientierte Autor:innen kaum vom Individuum (worin die Illusion der Einheit aufscheint), sondern vom Subjekt oder sogar vom Dividuum (vgl. Žizek, 2002, S. 197), worin das gesplante Subjekt aufscheint.

Was hier auf der Ebene der Subjektconstitution (der Identifizierung) beschrieben wird, ist genauso auch auf der Ebene der Theoriedebatte möglich (wenn diese Ebenen überhaupt zu unterscheiden sind – Lacan etwa macht

darauf aufmerksam, dass es «keine Metasprache» gibt⁵). Zurückgeführt auf die anfängliche Thematik der Leitbegriffe heißt das, dass es keinen Begriff gibt, an dem wir die Ordnung (und Identität) der Gesellschaft zentralperspektivisch aufhängen könnten. Sowohl «Identität» wie auch «Religion» können zu Leitbegriffen einer Gesellschaftstheorie gemacht werden, die absolut gesetzt werden können.

Was banal klingt, hat politische und schließlich auch rechtliche Konsequenzen, die im letzten Kapitel erläutert werden.

4) Signifikantenspiele – unmöglich und doch notwendig

Im letzten Kapitel geht es nun darum, die anfänglich vorangestellte Hypothese zu diskutieren und zu differenzieren. Diese lautete, dass die drei Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» ähnliche Lösungen für verschiedene theoretische Probleme beinhalten, die aber darin eine Gemeinsamkeit aufweisen, dass sie allesamt Ausschlüsse aus den jeweiligen Signifikantenfeldern kreieren. Gehen wir vor diesem Hintergrund die drei Leitbegriffe kurz einzeln durch:

«Identität» priorisiert einzelne Aspekte einer individuellen oder kollektiven Selbst- oder Fremdzuschreibung aus strategischen Gründen – und schließt andere dabei aus. «Religion» ermöglicht die Unterscheidung von spezifischen religiösen Traditionen wie auch die Abgrenzung gegenüber «Nicht-Religion», was in der modernen Gesellschaftsordnung eine konstitutive Unterscheidung darstellt. Am Feld «Religion» wird also entschieden, was zum einen Teil von unterscheidbaren religiösen Identitäten ist und zum anderen, was demgegenüber Nicht-Religion ist. Die «Öffentlichkeit» schließlich stellt sowohl das Forum für all diese Diskurse dar, als sie gleichzeitig auch den Ausschluss bestimmter «Dinge» wie z.B. das, was als «privat» oder «geheim» bezeichnet werden kann, ermöglicht. Dabei übernimmt «die Öffentlichkeit» eine übergeordnete Funktion gegenüber «Religion» und «Identität» gleichermaßen: «Die Öffentlichkeit» unterscheidet, a) was Religion und Identität ist und b) was 'gute' und 'schlechte' Religion oder Identität ist, wie ich sogleich mit einem letzten Beispiel zeigen möchte. Selbstverständlich sind alle diese Unterscheidungen Grund für politische Streitigkeiten, welche durch den Leitbegriff «Öffentlichkeit» und seine Variationen und Adjektive ermöglicht werden.

5 Vgl. u.a. Lacan im Seminar 16, S. 37. Auf diesen Punkt kommt Lacan immer wieder zu sprechen und meint damit, dass es keinen Ort gibt, von dem aus ich zentralperspektivisch sprechen könnte.

Was innerhalb der Identitätsdiskussion unter dem Stichwort der Essentialismuskritik zum Grundthema gemacht wurde, wurde mit Hilfe psychoanalytischer Theorieansätze auf die drei Signifikanten als Leitbegriffe übertragen werden: die Absolutsetzung eines Signifikanten in der diskursiven Ordnung bedeutet, sich einer Illusion anheimzugeben. Das mag angenehm sein, verunmöglicht aber gerade einen Umgang mit dem Begehren nach (religiöser und andersbezeichneter) Identität, genauso wie nach einem reflektierten Umgang mit unserer Gesellschaftsordnung.

Die im Lauf des Textes dazugekommene Frage nach dem rechtlichen Umgang mit Leitbegriffen setzt hier an und zeigt auf, dass es keineswegs 'nur' ein Theorieproblem ist, mit dem wir es hier zu tun haben. Denn, wie Lacan mehrfach betonte: es gibt keine Metasprache. Wir sind immer schon im Diskurs drin und dieser Diskurs hat rechtliche Konsequenzen, weil das Recht gerade auf der Naturalisierung des Sozialen beruht (vgl. Menke, 2018, 10). Diese abstrakte Debatte möchte ich mit einem konkreten Fall illustrieren:

Vor rund fünfzehn Jahren entstand in den USA die parodistische Bewegung der Pastafarians, die ihre Gottheit des «fliegenden Spaghettimonsters» erfanden. Der Grund für diese Bewegung waren Gerichtsentscheidungen, welche in einzelnen Bundesstaaten den auf der biblischen Schöpfungsgeschichte basierenden Kreationismus als gleichwertige Lehre neben der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie im Biologieunterricht zu lehren verpflichtete. Die Pastafarians stellten daraufhin die Forderung, dass ihre Lehre der Kreation durch das fliegende Spaghettimonster genauso berücksichtigt werden sollte. Die Parodie entwickelte sich allerdings rasant zu einer humanistisch-religionskritischen Bewegung, die sich auch in Europa etablieren konnte. In einzelnen Ländern wurden in den letzten Jahren Gerichtsverfahren angestrebt, in denen Mitglieder darum kämpften, dass sie sich mit einem ihrer Symbole – mit dem Spaghettisieb – als religiöse Kopfbedeckung auf den Identitätsausweisen abbilden lassen dürften (entsprechend etwa der muslimischen oder jüdischen Kopfbedeckung). Bisher wurden diese Prozesse in den allermeisten Ländern abschlägig entschieden, etwa mit dem gerichtlichen Hinweis darauf, dass hier keine Ernsthaftigkeit vorläge.

Anstelle aber jemandem ein Recht abzuspochen, etwa aufgrund einer vom Gericht nicht gesehenen Ernsthaftigkeit, könnte auf die Tatsache hingewiesen werden, dass jemand, der oder die sich mit einem Spaghettisieb auf dem Kopf abbilden lassen möchte, durchaus ein ernsthaftes Anliegen hat – und sei dies nur die Herausforderung des gängigen Religionsrechts –, so ernsthaft, dass er oder sie bereit ist, amtliche Identität in der Öffent-

lichkeit durch die (parodistische) Religionszugehörigkeit zu bezeugen. Im Wissen, dass dieses Sieb ihn oder sie nicht komplett abbildet (kein Signifikant füllt uns ganz aus) wäre doch dem Einzelnen die Illusion zugestehen, den Signifikanten selbst zu bestimmen genauso wie seine öffentliche Einordnung unter einen Leitbegriff – sei es Identität oder Religion.

Statt dass Leitbegriffe wie Religion in der Rechtsprechung essentialistisch und absolut gesetzt (denn nichts anderes ist die geforderte Ernsthaftigkeit) und damit sakralisiert werden, wäre also für profanierte, schwache Leitbegriffe zu plädieren, die immer auch die Differenz und Pluralität im Blick haben.

Dies ist auch das, was die neue Kritik der Rechte zu denken versucht. Während die modernen Rechte solche «auf Natürliches» sind (Menke, 2018, 388) und die Konturierung dieses Natürliches in der Selbstreflexion gleichzeitig vollzieht und verleugnet, ist das bürgerliche Recht positivistisch, wie Menke festhält. Anders gesagt: das bürgerliche Recht kommt fast nicht umhin, zu essentialisieren (und etwa Religion mit dem Kriterium der Ernsthaftigkeit zu begrenzen). Menkes «neues Recht der Gegenrechte» versucht, ein Recht zu begründen, in dem die Mächtigen, die urteilen, nicht berücksichtigt werden: «Alle Rechte sind Rechte des Ohnmächtigen» (385). Es zielt somit auf eine Rechtspraxis, in der Leitbegriffe zwar weiterhin naturalisiert werden und damit essentialistische Identität festgestellt wird (denn anders ist Rechtsprechung nicht möglich), diese Naturalisierung aber nicht einseitig vonseiten der (mächtigen) Rechtsprechenden durchgeführt wird, sondern der reflexive Prozess offengehalten wird. Ob diese Idee als ethisch-revolutionäre Zukunftsperspektive allerdings zu einer konkreten Umgestaltung führen kann, ist mehr als ungewiss. Die Gegenwart ist geprägt von denjenigen Signifikantenkonstruktionen, die das bürgerliche Recht beschreibt – also von der Naturalisierung des Sozialen. Im Zentrum jeder Rechtsprechung steht, dies zeigt auch das Beispiel der Pastafarians, der Umgang mit Leitbegriffen und ihre inhaltliche Füllung und Begrenzung. Anders gesagt: die «institutionelle Praxis» ist auf die Naturalisierung des Sozialen angewiesen, die sich selbst schafft. Gerichte kommen nicht umhin, Religion (und damit Teile von – wenn nicht sogar eine gesamte – Identitätskonzeption) zu bestimmen. Die «institutionelle Praxis» ist somit immer auf ein Bild (etwa der 'ernsthaften Religion') angewiesen, welches Resultat eines Klassifizierungsdiskurses ist, wie der Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre verschiedentlich gezeigt hat (u.a. 2011, 2012). Institutionen wie Staatsorgane und Gerichte kommen nicht ohne Referenzen (wie «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit») aus und setzen die vorhandenen Referenzsysteme (wie «Identität», «Religi-

on» und «Öffentlichkeit») gleichzeitig in eine Hierarchie. Die Institutionen setzen die «Rivalität der Referenzverfahren» (Legendre, 2012, 495) in eine Praxis um, etwa die Praxis der Rechtsprechung, die der Klassifizierung nachgeordnet ist (ebd., 499). Anders – wieder mit Legendre – gesagt: der Staat übernimmt die Rolle des «Interpreten» in dieser Klassifizierungsarbeit (Legendre, 2011, 21).

Anstatt also die klassisch religionssoziologische Interpretation einer Unterscheidung von Religion und Staat fortzuschreiben, wäre also auf die Prozeduren zu achten, mit denen Signifikanten naturalisiert und, mehr noch, absolutiert, werden. Denn in diesen Prozeduren wird selbst sakralisiert, abgetrennt und dem allgemeinen Gebrauch der Menschen entzogen. Das zeigt: Signifikantenspiele sind nicht harmlos. Sie sind gleichzeitig unmöglich wie notwendig. Diese Paradoxie anzunehmen bedeutet, das Trauma des sprechenden Wesens Mensch auszuhalten.

Auf die konkrete Religionspolitik übersetzt könnte dies bedeuten, dass staatliche Institutionen erstens eher einzelne Praktiken als ganze Identitäten oder Religionszugehörigkeiten schützen und zweitens sich bewusst sind, dass sie damit gleichzeitig auch eine (historisch kontingente) Klassifizierungs- und Interpretationsarbeit vornehmen. Auf diese Weise entsteht eine Form von «schwacher Identitätspolitik», die sich bewusst ist, dass kein Signifikant uns ganz bedeutet.⁶ Drittens müsste diese Einschränkung, diese konstatierte Schwäche, auf der Seite der souveränen Institutionen explizit gemacht werden, um vonseiten der Bürger:innen das Verständnis zu schaffen, dass unsere Institutionen uns immer nur unvollständig 'machen'. Mit anderen Worten: staatliche Institutionen naturalisieren uns alle, aber ohne absoluten Anspruch.

5) Résumé

Der Beitrag begann damit, Verhältnisse von «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» zu diskutieren und warf dabei zuerst einen Blick in die jeweilige Begriffs- und Diskursgeschichte. Dabei wurden neue Verhältnisbestimmungen insbesondere von Religion und Identität sichtbar, die sich unter dem Stichwort der Signifikantenordnung beschreiben ließen. Neben der konstruktivistischen Tendenz zur grundsätzlichen Formatiert-

6 Die hier bezeichnete «schwachen Identitätspolitik» lehnt sich philosophiegeschichtlich explizit an das schwache Denken, wie es Gianni Vattimo entwickelt hat, an. Vgl. dazu etwa Gianni Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart: Reclam 1990.

heit von «Identität (und Religion) zeigte die beigezogene psychoanalytisch-sprachwissenschaftliche Diskussion von Identität, wie eine Identifikation mit einem Signifikanten immer nur bruchstückhaft ist. Dies gilt sowohl für die individuelle Identifikation wie auch für unsere kollektive und öffentliche Institution von Referenzen wie «Religion» und «Identität» im Rahmen der Rechtsprechung. Damit wurde die politische Dimension dieser theoretischen Diskussion sichtbar. Mit anderen Worten: Die politische Frage nach den Grenzen der jeweiligen Signifikantenfelder oder Referenzen «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» ist kein theoretisches Luftschloss, sondern eine Frage mit lebenspraktischen Konsequenzen. Gerade in einer Zeit, in der Identitätsfragen mit einer Zunahme von neuen Formen der identitätsbasierten Essentialisierungen sowie mit einem wiedererstarrenden Rechtspopulismus zusammenfallen – welcher ja gerade darin besteht, Identität explizit zu essentialisieren und Abweichungen auszugrenzen –, gerade in einer solchen Zeit ist die Frage nach der Verrechtlichung von Religion, aber auch von Identität hochaktuell. Anstelle aber öffentlich (und letzten Endes auch rechtlich) Essentialismen zu replizieren, müssen wir nach Formen suchen, die nicht in diese Falle treten: Identifikation kann nie vollständig, sondern immer nur brüchig sein – ob dies nun unsere individuelle oder kollektive Selbstbeschreibung oder aber die Kategorien betrifft, mit denen wir ersteres klassifizieren. Dieser Beitrag hat versucht aufzuzeigen, dass diese beiden Ebenen immer miteinander verzahnt sind.

6) Auswahlbiographie

Jean-François Bayart (1996). L'illusion identitaire. Paris, Fayard.

Bayart argumentiert, dass jede Identität eine Konstruktion ist und dass der "Kampf um Identität" eine Illusion ist – anstatt Identität spricht er von identitätsformenden Strategien.

Hall, Stuart (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hrsg. von Ulrich Mehlem et al. Hamburg, Argument.

Hall beschäftigt sich mit dem Wandel und der Vielfalt von kulturellen Identitäten in der modernen Welt. Er unterscheidet zwischen dem essentialistischen und dem diskursiven Verständnis von kultureller Identität. Das essentialistische Konzept geht davon aus, dass kulturelle Identität eine feste und unveränderliche Essenz hat, die auf gemeinsamer Geschichte, Tradition und Herkunft beruht. Das diskursive Konzept hingegen sieht kulturelle Identität als ein offenes und dynamisches Ergebnis von Diskursen, Prakti-

ken und Positionierungen, die sich ständig verändern und neu verhandeln. Hall plädiert für ein diskursives Konzept, das die Widersprüche, Brüche und Differenzen innerhalb und zwischen kulturellen Identitäten anerkennt und reflektiert.

Jullien, François (2017). Es gibt keine kulturelle Identität. Berlin, Suhrkamp.

Das Wesen von Kultur ist Veränderung, folglich plädiert Jullien für andere Bezeichnungen, um die Vielfalt der kulturellen Bräuche und Traditionen zu verstehen: anstatt von Identität spricht er von *Abständen* um die Verschiedenartigkeit von Kultur zu beschreiben sowie von *Ressourcen* um kulturelle Potenziale und Traditionen zu bezeichnen.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015). Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung. Wiesbaden, Springer.

Schäfer führt die wissenschaftlichen Zugänge zu religiösen und zu anderen sozialen Bewegungen zusammen. Auf Bourdieus Feldbegriff aufbauend bietet er einen methodisch operationalisierbaren Identitätsbegriff an, der kollektive Akteure wie religiöse, ethnische oder politische Bewegungen in ihren sozialen Entstehungs- und Operationskontexten beschreibbar macht.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2005). Profanierungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Atwood, David (2018). Die Theatralität der Religion. Religionspolitische Symboldebatten als zivilreligiöse Schauspiele. In: Anne Kühler, Mirjam Olah (Hg.): *Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo? Bezüge von Recht und Religion im Wandel. Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Felix Hafner.* Zürich/St. Gallen, 107–140.

Atwood, David (2019). Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte. Würzburg: Ergon (Diskurs Religion). Open Access Publication: <https://doi.org/10.5771/9783956506130>

Barthes, Roland (1964). *Mythen des Alltags.* Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Bataille, Laurence (1988). *Der Nabel des Traums – Von einer Reise der Psychoanalyse,* übers. von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, Quadriga.

Bayart, Jean-François (1996). *L'illusion identitaire.* Paris, Fayard.

Chiofalo, Valentina (2021). Identitätspolitik – Feindbild oder emanzipatorisches Instrument?, *JuWissBlog* Nr. 27 / 2021 v. 09.03.2021, <https://www.juwiss.de/27-2021/>.

Daub, Adrian (2023). *Worüber wir reden, wenn wir «Identitätspolitik» sagen (und worüber nicht),* *Geschichte der Gegenwart*, April. <https://geschichtedergewenart.ch/worueber-wir-reden-wenn-wir-identitaetspolitik-sagen-und-worueber-nicht/>.

Emcke, Carolin (2018). *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen.* Frankfurt a.M., S. Fischer.

- Evans, Dylan (2017²). Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse. Wien/Berlin, Turia & Kant.
- Faulstich, Werner (1999). Der Öffentlichkeitsbegriff. Historisierung – Systematisierung – Empirisierung. In: Peter Szyszka (Hg.): Öffentlichkeit. Diskurs zu einem Schlüsselbegriff der Organisationskommunikation, Westdeutscher Verlag, 67–76.
- Feil, Ernst (2012). Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Foucault, Michel (2022²⁵). Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2016). Contradiction of capital and care. *New Left Review* 100, 99–117.
- Fraser, Nancy (2017). Vom Regen des progressive Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Heinrich Geiselberger (Hg.). Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Berlin, Suhrkamp, 77–90.
- Fukuyama, Francis (2019). Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet. Hamburg, Hoffmann & Campe.
- Gieryn, Thomas F. (1983). Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*, 46/6, 781–795.
- Gieryn, Thomas F. (1995). Boundaries of Science. In: A. I. Tauber (Hg.). Science and the Quest for Reality. Main Trends of the Modern World. London, Palgrave & Macmillan.
- Hall, Stuart (1994). Rassismus und kulturelle Identität. *Ausgewählte Schriften* 2, Hrsg. von Ulrich Mehlem et al. Hamburg, Argument.
- Hammermeister, Kai (2008). Jacques Lacan. München, C. H. Beck.
- Jenkins, Richard (2004). *Social Identity*. Oxon/New York, Routledge.
- Jullien, François (2017). Es gibt keine kulturelle Identität. Berlin, Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1989). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques (2013). *Namen-des-Vaters*. Wien/Berlin, Turia & Kant.
- Lacan, Jacques (2022). Von einem Anderen zum anderen. Das Seminar, Buch XVI (1968–1969). Wien/Berlin, Turia & Kant.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London/New York: Verso.
- Laplanche, Jean; Jean-Bertrand Pontalis (2022²²). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Legendre, Pierre (2011). *Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates*. Wien/Berlin, Turia & Kant.
- Legendre, Pierre (2012). *Das politische Begehren Gottes. Studien über die Montagen des Staats und des Rechts*. Wien/Berlin, Turia & Kant.
- Maffesoli, Michel (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Méridiens.

- Marx, Karl (2006). *Ökonomische Manuskripte (1957–1958)*, Band 1, Karl Marx und Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), 2. Abteilung, Band 1. Amsterdam, Akademie-Verlag.
- Menke, Christoph (2018): *Kritik der Rechte*, Berlin, Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha (2014). *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Darmstadt, wbg.
- Pickel, Gert (2020). Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik? *Ethik und Gesellschaft*, 1: <https://ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2020-art-4>.
- Popp-Baier, Ulrike (2016). «Identity», in: *Vocabulary for the Study of Religion*, Hrsg. Robert A. Segal, Kocku von Stuckrad. BRILL-online.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015). *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden, Springer.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (2020). Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika. In: *Ethik und Gesellschaft 1: Kritik der Identitätspolitik*. <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-5>.
- Scheller, Jörg (2021). *Identität im Zwielficht. Perspektiven für eine offene Gesellschaft*. München, Claudius.
- Schubert, Karsten; Helge Schwiertz (2021). Konstruktivistische Identitätspolitik. Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert. *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31, 565–593.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). In *Other worlds: essays in cultural politics*. New York, Routledge.
- Star, Susan Leigh; James R. Griesemer (1989). Institutional Ecology, Translation, and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. *Social Studies of Science* 19, 387–420.
- Tajfel, Henri; Turner, John C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour. In: Stephan Worchel/William Austin (Hg.). *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Chicago, Nelson-Hall, 7–24.
- Tocqueville, Alexis de (1959). *Über die Demokratie in Amerika. Werke und Briefe II*. Stuttgart: Reclam.
- van Dyk, Silke (2019). Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. *Politik und Zeitgeschichte* 69 (9–11), 25–32. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/286508/identitaetspolitik-gegen-ihre-kritik-gelesen/>.
- Wegener, Mai (2023). Zu Laurence Bataille: Es fehlt mir an Sein. *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse* 98, 148–155.
- Wessler, Hartmut; Lutz Winger (2007). Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung. In: Bernhard Peters. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Zizek, Slavoj (1998). *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien, Passagen.
- Zizek, Slavoj (2022). *Die Paradoxien der Mehrlust. Ein Leitfaden für die Nichtverwirrten*. Frankfurt a.M., S. Fischer.

Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde

Abstract

Der Beitrag führt in die Theorie sozialer Identitäten ein und zeigt auf, inwiefern Religion als soziale und kollektive Identität verstanden werden kann, beziehungsweise wie Religion auf solche Identitäten wirkt. Insgesamt stellt sich die Frage, inwieweit und bei wem auf welche Art und Weise Religion unter den gegenwärtigen Bedingungen der entfalteten Moderne einen Bestandteil persönlicher und kollektiver Identitätskonstruktion darstellt und welche Wirkungen davon ausgehen. Der Beitrag macht im ersten Kapitel auf einen sorgsam Umgang mit den Begrifflichkeiten aufmerksam und fragt nach der Differenz zwischen Identität allgemein und sozialer Identität im speziellen. In einem zweiten Schritt wird die Theorie Sozialer Identitäten eingeführt. Darauf aufbauend gibt der Beitrag einen Überblick über die wissenschaftlichen Debatten, in denen diese Theorie im Kontext gegenwärtiger Religionsforschung Anwendung findet, und erläutert die jeweiligen Befunde. Daran anschließend wird auf eine eigene Studie, den KONID Survey 2019, vertieft eingegangen. Abschließend werden zukünftige Forschungsmöglichkeiten präsentiert.

1) Einleitung

Die Online Zeitung *Republik* machte 2019 mit einer interessanten Karikatur auf einen Beitrag aufmerksam: Drei kleine, bunte, auf den ersten Blick durchaus lustig wirkende Figuren tragen farbige Plakate vor sich her. Bei näherem Hinsehen ist dann zu erkennen, dass sie nicht nur sehr grimmig dreinschauen, sondern sich die Plakate auch aggressiv entgegenhalten: "Überall Identitäten", so der Titel des Essays, welcher der Frage nachgeht, ob und wie Identitätspolitik die Gesellschaft zersetzt. Identität wird hier und andernorts ein neuer, konflikträchtiger Stellenwert zugeschrieben. Ob "Black Lives Matter"-Transparente, violette Fahnen der Maßnahmengegner:innen während der Covid-Pandemie oder farbenfrohe Symbole der LGBTQIA+-Bewegungen: spezifische kollektive Identitäten werden emotional aufgeladen, um Forderungen an Gesellschaft und Politik zu richten. In der sozialwissenschaftlichen Forschung wird dieses Phänomen unter dem Begriff der Identitätspolitik diskutiert (Cos und Snee 2001; Sen 2012

* Universität Luzern

[2006]; Fukuyama 2018; Auernheimer 2020, siehe dazu auch in diesem Band den Beitrag von Atwood 2024). Identitätspolitik meint, dass Menschen eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit emotional *und* politisch hoch aufladen und sie als für sich und ihresgleichen zentral und identitätsstiftend verstehen. Das allgemeinere sozialwissenschaftliche Konzept, das hier relevant wird, ist das der sozialen Identität. Es sind diese gruppenbasierten sozialen Identitäten, die im Rahmen von Identitätspolitik als je eigen und exklusiv reklamiert werden und dann als Grund und Legitimation herangezogen werden, um etwa weitreichende gesellschaftliche Veränderungen einzufordern. Aber auch im alltäglichen Miteinander können die unterschiedlichsten sozialen Identitäten Wirkungen entfalten und die Personen und deren Beziehungen zueinander prägen. Um diese sozialen Identitäten und die Rolle, die Religion dabei spielt, geht es in diesem Beitrag.

Religion, Identität und ihr Verhältnis zueinander und damit auch Vorstellungen von Eigenem und Fremdem sind vielfach erforschte und diskutierte Themen. Wenn wir das vielschichtige Phänomen Religion hier als eine soziale Identität unter mehreren möglichen betrachten, ergeben sich damit und auch mit Blick auf mögliche Wirkungen mannigfache Fragestellungen: Inwieweit und auf welche Art und Weise stellt Religion unter den Bedingungen der entfalteten Moderne einen Bestandteil persönlicher und kollektiver Identitätskonstruktion dar? Welche Rolle spielt Religion im Zusammenspiel der vielfältigen sozialen und kollektiven Identitäten in der Gegenwart? Welche Effekte resultieren davon auf die Durchlässigkeit oder Schließung von sozialen Gruppen in der Gesellschaft? Und welche Effekte besitzen religiöse soziale Identitäten etwa auf die politische Kultur in liberalen Demokratien?¹

Der Beitrag macht in einem ersten Kapitel auf einen sorgsamem Umgang mit den Begrifflichkeiten aufmerksam und fragt nach der Differenz zwischen Identität und sozialer Identität. In einem zweiten Schritt wird die Theorie Sozialer Identitäten eingeführt. Darauf aufbauend gibt der Beitrag einen Überblick über die wissenschaftlichen Debatten, in denen diese Theorie im Kontext gegenwärtiger Religionsforschung Anwendung findet und erläutert die jeweiligen Befunde. Daran anschließend wird auf eine eigene Studie spezifisch eingegangen. Abschließend werden zukünftige Forschungsmöglichkeiten aufgezeigt.

1 Siehe für Politik und Religion in diesem Band den Beitrag von Liedhegener 2024.

2) Soziale Identität als Teil der Identität eines Menschen

Soziale Identität muss begrifflich zunächst im übergeordneten Konzept von Identität allgemein verortet werden. Dabei ist vorab anzumerken, dass die Begrifflichkeiten und Konzepte von Identität in der Vergangenheit wie auch gegenwärtig sehr gerne und sehr variantenreich verwendet werden. Je nach Wissenschaftsbereich und Diskurs bedeutet der Begriff aber tatsächlich sehr Unterschiedliches (Teichert 2000; Zurawska 2007, 22f; Müller 2011, 19). So ist Identität in der Philosophie einerseits ein Begriff der Logik und andererseits ein Begriff, der auf das Engste mit dem der Person verbunden ist. Die Psychologie und die mit ihr verbundene Psychiatrie behandeln die Frage nach der Entstehung, Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der individuellen Identität von Menschen. In den Kultur- und Sozialwissenschaften steht die Frage im Vordergrund, ob und wie Identität kontextuell konstruiert wird und welche Einflüsse und Folgen sie auf der Einstellungs-, Handlungs-, Darstellungs- und Kommunikationsebene hat. Angesichts dieser vielfältigen Debatten um Identität ist es für die Forschung, insbesondere auch die empirischen Sozialforschung, umso wichtiger, festzustellen, wer welchen Identitätsbegriff wie und warum verwendet, um die entsprechenden Erkenntnisse zu verorten (Odermatt 2019).

Wissenschaftsgeschichtlich gehen die meisten der gegenwärtig verwendeten *sozialwissenschaftlichen* Begriffe von Identität auf drei Theorietraditionen zurück: auf die (1) Psychoanalyse, auf den (2) symbolischen Interaktionismus und auf die (3) kognitivistische Entwicklungspsychologie (Zurawska 2007, 27). Die (1) psychoanalytische Tradition im Anschluss an Erik Erikson (2013 (1973)) versteht Identität als Bewusstsein des Individuums von sich selbst und als Kompetenz zur Meisterung des Lebens (Abels 2010, 276). Diese Tradition ist bis heute vor allem für die Pädagogikforschung relevant. Der (2) symbolische Interaktionismus beruht auf den Arbeiten von William James (1909) zu Beginn des 20. Jahrhunderts und dann insbesondere denjenigen von George Herbert Mead (1973; 1980). Im Anschluss an Mead wird zwischen dem *I*, *Me* und *Self* in der Persönlichkeit eines Menschen unterschieden (Stryker 1976; Burke und Stets 2009). Alle drei tragen zur Identität eines Menschen bei, wobei dem *Self* die Aufgabe zukommt, die personale und die soziale Identität (moralisch) zu bewerten und zu vermitteln. Identität entsteht stets durch symbolische, d.h. bestimmte Bedeutungen vermittelnde Interaktion zwischen Menschen und ist damit *per se* ein soziales Geschehen. Mit der Idee, dass es – analytisch betrachtet – ein eigenständiges *Me*, d.h. ein spezielles Bewusstsein davon gibt, zu einer oder mehreren sozialen Gruppen zu gehören, ist der Grundstein gelegt für

eine Theorie sozialer Identitäten. Die (3) kognitivistische Entwicklungspsychologie nach Jean Piaget (1975; 1992) baut auf der psychoanalytischen Tradition und auf den begrifflichen Neuerungen des symbolischen Interaktionismus auf. Sie geht dabei sowohl von einem psychoanalytischen Modell im Sinne Eriksons aus, in welchem Entwicklung angelegt ist, als auch von der Unterscheidung der Identität in *I*, *Me* und *Self* aus dem symbolischen Interaktionismus. Dabei wird insbesondere der Frage nachgegangen, wie *I*, *Me* und *Self* entwicklungspsychologisch entstehen und wie sich auf Dauer eine aus Sicht des Individuums als stabil wahrgenommene personale Identität bildet und aufrechterhalten lässt. Stabile Identität meint die stetige (!) Herstellung und Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts zwischen Identitätsassimilation, d.h., der Stabilisierung von Identität durch Anpassung neuer Erfahrungen an die bestehende Identität, und Identitätsakkommodation, d.h. der Stabilisierung durch Anpassung der bestehenden Identität an neue Erfahrungen. Identitätsarbeit der einzelnen Individuen ist die Folge und meint diese stetige Herstellung und Aufrechterhaltung einer als stabil wahrgenommenen Identität.

In hochmodernen Gesellschaften scheint die Entstehung individueller wie sozialer Identitäten insgesamt vielschichtiger und komplexer geworden zu sein. In konstruktivistischer Perspektive werden Identitäten auf Individualebene heute zunehmend als vielfältige, multiple, stark individualisierte und fluide Muster aufgefasst (Eickelpasch und Rademacher 2004; Gilroy 2014). Die aus der Kritik an gar zu essentialistischen Vorstellungen konkreter kollektiver Identitäten hervorgegangene Idee der Auflösung solcher Identitäten schlechthin führte in der Folge zum Konzept „hybrider“ oder „multipler Identitäten“ (Hall 1994; Reckwitz 2020). Gegen die mittlerweile in den Kulturwissenschaften verbreitete Vorstellung einer weitgehenden Auflösung sind aber empirische Vorbehalte anzumelden (vgl. zur diesbezüglichen Debatte auch Woodward 2014, 11f). Untersuchungen zu Identitäten belegen, dass die Identität von Menschen auch in der Gegenwart keine fluide, gänzlich individualisierte Größe ist. Dies haben unter anderem die Forschungen von Heiner Keupp et al. gezeigt (2008, bes. 60; 154). Demnach entwickeln sich Identitäten nach wie vor auch durch den Bezug einer Person auf soziale Gruppen sowie im Kontext wechselseitiger Gruppenkommunikation. Das soziale Umfeld und damit auch die soziale Struktur und Gesellschaft besitzen auch gegenwärtig erhebliche Bedeutung. Im Ergebnis verbinden sich heute ältere Sozialisierungseffekte der Identitätsbildung in Familie, Freundeskreisen, Schule, Religionsgemeinschaften, Arbeit und Beruf etc. mit neueren, oftmals sehr speziellen Wahlidentifikationen entlang von persönlichen Vorlieben, Interessen und Orientierungen.

Dies führt zu vielschichtigen Identitätsbildungen (Mühler und Opp 2004). Mit der größeren Freiheit, die eigene Identität selbst mitbestimmen und aus dem Angebot kollektiver Identität auszuwählen zu können, verlieren die klassischen kollektiven Identitäten der industriellen Moderne (Nation, Schicht bzw. Klasse etc.) ihre ehemals wichtige, potenziell das Selbstverständnis eines Menschen stabilisierende und dominierende Rolle. Jegliche individuellen Identitätskonzepte, egal welcher Art und Herkunft, können sich heute in der Gesellschaft jederzeit in einer Minderheitenposition wiederfinden bzw. als Minderheit begreifen: „Identität steht heute immer neben anderen Identitäten. [...] Und genau das ist es, was uns verändert: die Erfahrung, dass unsere eigene Identität immer nur eine Option unter anderen ist.“ (Charim 2018, 47). Eine zunehmend aufwändigere Identitätsarbeit ist die unvermeidliche Folge.

Identität ist also eine komplexe Angelegenheit. Soziale Identität (*Me*) ist gemäß klassischer Identitätstheorie von personaler Identität (*I*) und der wertend vermittelnden Ich-Identität (*Self*) zu unterscheiden. Das Ziel einer stabilen bzw. als stabil wahrgenommenen personalen Identität verweist auf das Prozesshafte von Identität und die damit verbundene Identitätsarbeit, die geleistet sein will, Ressourcen bedingt und mit zunehmender Komplexität von Gesellschaft herausfordernder wird. Das gilt insbesondere für die soziale Identität von Menschen.

3) Die Social Identity Theory

Ein nicht weniger komplexes Phänomen sind soziale Identitäten an sich. Die Erforschung kollektiver sozialer Identitäten ist ein vor allem in der Soziologie, Sozialpsychologie und Politikwissenschaft gut eingeführter Forschungsgegenstand (Forschungsüberblick in Müller 2011; Petzold und Sökefeld 2012). Wenn es um die wissenschaftliche Erklärung von sozialen Identitäten einschließlich religiöser sozialer Identitäten und deren Auswirkungen auf Zivilgesellschaft, Politik und gesellschaftliche Integration geht, ragt die Theorie sozialer Identitäten (*Social Identity Theory*) heraus.

Die *Social Identity Theory* (SIT) wurde von Henri Tajfel und John Turner an der Universität Bristol entwickelt. Aufbauend auf eine längere experimentelle Phase gelangte die Theoriebildung in den 1980er Jahren zu einem ersten, bis heute prägenden Abschluss (Tajfel 1982; Tajfel und Turner 1986). Zwar hat der Ansatz seither Weiterentwicklungen erfahren (Abrams und Hogg 1999; Ellemers et al. 1999; Hogg 2006, 2016), im Kern geht es aber nach wie vor darum, die Ausbildung und Bedeutung sozialer

Identitäten, die Interaktion von Gruppen und insbesondere die Entstehung und Zuspitzung von Gruppenkonflikten innerhalb von Gesellschaften zu erklären.

Die grundlegende Definition sozialer Identität von Henri Tajfel lautet: "Social identity will be understood as that part of the individuals's self-concept which derives from their knowledge of their membership of a social group (or groups) together with the value and emotional significance attached to that membership." (Tajfel 1982, 2) Diese Definition schließt bewusst an die analytische Unterteilung von Identität gemäß James und Mead an (vgl. oben). Es geht bei sozialer Identität also nicht mehr um die ganze Breite der Frage nach der Identität und Identitätsbildung beim Menschen, sondern ausdrücklich um jenen Teil der Identität, der für die Einbindung in soziale Gruppen steht. Und dabei geht es nicht nur um das bloße Wissen, einer bestimmten oder auch mehreren Gruppen anzugehören, sondern auch und vor allem um die emotionale Bindung und den Wert, die einer solchen Gruppenmitgliedschaft vom einzelnen in seiner Identität insgesamt beigemessen wird.

Die SIT ist leistungsstark für die Erklärung von Mechanismen der sozialen Identitätskonstruktion und ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen. Auf individueller Ebene entstehen soziale Identitäten durch ein Zusammenspiel von Ich-Bewusstsein und Eigen- und Fremdbildern einer Person, die auf Gruppenzugehörigkeiten basieren. Dies führt zur Selbstidentifikation des Ichs mit einer oder in realiter meist mehreren unterschiedlichen Gruppen und zu Annahmen des Ichs über die eigene Wertschätzung sowie die erfahrene Anerkennung durch andere. Gleichzeitig kommt es dadurch auch zur Wahrnehmung von Diskriminierung durch andere sowie zur Bereitschaft eines Menschen, andere Gruppen ebenfalls zu bewerten und möglicherweise abzuwerten oder zu diskriminieren. Soziale Identitäten beruhen also auf einem wechselseitigen Prozess zwischen Individuum und Gruppe bzw. unterschiedlichen Individuen und verschiedenen Gruppen. In diesem Sinne ist die soziale Identität eine soziale Tatsache, die zur vergesellschafteten Existenzweise von Menschen dazugehört. Auch in komplexen Gesellschaften lässt sich die Existenz sozialer Identität daher nicht einfach negieren.²

Die SIT-Theorie war und ist insbesondere darin erfolgreich, Gruppenkonflikte durch spezifische Identitätsmechanismen zu erklären. Im Fokus stehen identitätsbezogene Mechanismen, die plausibel erklären, warum

2 Daher lässt sich auch „Identitätspolitik“ jeglicher Couleur nicht so einfach durch eine bloße Zurückweisung oder Negierung der geltend gemachten Gruppenzugehörigkeit und der mit ihr begründeten Forderungen überwinden.

Konflikte zwischen Gruppen entstehen und eskalieren können. Am Anfang der SIT standen die überraschenden Ergebnisse der psychologischen Minimal-Group-Experimente. Sie zeigten, dass Menschen unabhängig von der Art der Gruppe, um die es im konkreten Fall geht, dazu neigen, sich mit Mitgliedern einer ihnen rein zufällig zugewiesenen Gruppe (beispielsweise Gruppe "blau") zu identifizieren und damit einhergehend bereit sind, die eigene Gruppe mit anderen (beispielsweise "rot") zu vergleichen, positiver zu bewerten und vorzuziehen. Daraus resultiert die Bereitschaft, den Mitgliedern der eigenen Gruppe Vorteile zu verschaffen. Diese auf beliebige Gruppen bezogene Vorzugs- bzw. im Effekt dann auch Diskriminierungsbereitschaft von Individuen wird erklärt durch die Tatsache, dass Individuen stets nach einem positiven Selbstbild streben und sie dieses positive Selbstbild vor allem durch positiv bewertete Gruppenzugehörigkeiten erlangen, aufrechterhalten und weiter ausbauen können bzw. wollen.

Die Grundannahme, dass Menschen ein positives Selbstbild anstreben, hilft auch, Gruppenkonflikte zu erklären. Die Wahrnehmung der eigenen Gruppe, der *In-Group*, als überlegen gegenüber anderen *Out-Groups* fördert das positive Selbstbild der einzelnen Mitglieder. Wenn die Mitglieder einer *In-Group* nun eine relative Verschlechterung ihrer gesellschaftlichen Position wahrnehmen, suchen sie nach Möglichkeiten, ihr wahrgenommen verschlechtertes Selbstbild zu stabilisieren und wieder aufzuwerten. Dazu gibt es mehrere Möglichkeiten. Eine erste Option besteht darin, die betroffene Gruppe zu verlassen und die entsprechende Gruppenzugehörigkeit so abzustreifen. Dies ist jedoch nur möglich, wenn gleichzeitig reale Chancen bestehen, in eine statusmäßig höher gestellte Gruppe aufgenommen zu werden, oder wenn bereits andere soziale Identitäten von Gruppen mit höherem Status individuell verfügbar sind. Hegemoniale Gesellschaftsgruppen nutzen diesen Mechanismus als Instrument um Widerspruch und Protest zu kanalisieren und Minderheiten zu assimilieren: Sie bieten Individuen oder kleinen Gruppen Kooptation und damit die Möglichkeit eines wahrgenommenen Aufstiegs an, wenn sie dafür ihre ursprüngliche soziale Identität aufgeben oder zumindest deutlich zurückstellen.

Eine zweite Möglichkeit zur Stabilisierung der sozialen Identität liegt darin, neue Vergleichskriterien und andere, neue *Out-Groups* zu finden, die als unterlegen gelten, und es so erlauben, die eigene soziale Identität wieder als besser zu bewerten. In der Folge wird die eigene soziale Identität dann vermehrt über den Vergleich und vor allem die Abwertung anderer Gruppen definiert: Es entsteht eine Tendenz zur Abwertung der relevanten „Anderen“. Je stärker dieser *In-Group-Out-Group*-Mechanismus ausgeprägt

ist, desto konfliktreicher und möglicherweise auch menschenverachtender gestalten sich Gruppenkonflikte. Klassische Zwei-Gruppen-Konstellationen finden sich oft bei Konflikten wie Bürgerkriegen. Auch Kriegshandlungen, Terrorismus oder Völkermord nutzen diesen Mechanismus zur Legitimierung der Tötung Unschuldiger.³

In freiheitlichen, komplexen Gesellschaften ist die soziale Realität aber nicht von ein paar wenigen, sondern von einer Vielzahl sozialer Identitäten geprägt. Die Vielfalt der Identitäten erzeugt Gruppenkonstellationen in zahlreichen Schattierungen. Menschen haben mehrere, unterschiedliche Gruppenzugehörigkeiten, die sie nebeneinander und situativ angepasst bewerten und aktivieren. Beispielsweise ist ein Fan während eines Fußballspiels primär Fan seiner Mannschaft, fühlt sich als Teil von ihr (*In-Group*) und ist gegen die gegnerische Mannschaft und deren Fans, die entsprechende *Out-Group*, eingestellt. Aber nur die wenigsten Menschen sind in allen Lebenslagen zuerst und vor allem Fan ihres Vereins bzw. Gegner aller anderen Vereine und Fans. Vielmehr stehen in anderen Situationen andere soziale Zugehörigkeiten im Vordergrund und die Abgrenzungen erfolgen gänzlich unabhängig von der Kategorie des Fans. Soziale Identitäten weisen auch Hierarchien verschiedener Zugehörigkeiten auf: Mitglieder der Oberschicht oder Mehrheitsgesellschaft sind weniger durch Kategorisierungen in ihren Lebenschancen festgelegt als Minderheiten. Für letztere bedeutet die mit der Minderheitenrolle einhergehende soziale Identität oft schmerzhaft soziale Abgrenzung (Tajfel 1982, 5).⁴ Für Minderheiten bedeutet soziale Identität zumeist Festlegung von sozialen Grenzen und geringeren Lebenschancen. Häufig entstehen durch die Bewertung und Mischung unterschiedlicher sozialer Identitäten differente, vielfältige Profile sozialer Identität beim Einzelnen. Auf der Meso- und Makroebene sind diese Mischungen aber nicht völlig regellos und damit wohl auch nicht unbegrenzt. Vielmehr scheint es eine begrenzte Zahl bestimmter Konfigurationen sozialer Identitäten zu geben, die durch die jeweils vorherrschenden sozialen Identitäten und die ihnen zugeschriebene emotionale Bedeutung gebildet werden. Die Wirkungen dürften ambivalent sein: Einige Konfigurationen tragen eher zu Konflikten zwischen Gruppen und innerhalb Gesellschaften

3 Es ist kein Zufall, dass gerade Henri Tajfel diese Dynamik immer wieder betonte. Er selbst war als polnischer Jude dem Holocaust nur entkommen, weil er bei Kriegsausbruch in Frankreich war und die Nationalsozialisten ihn als „französischen Kriegsgefangenen“ statt als „Juden“ kategorisierten.

4 Überlagern sich mehrere soziale Identitäten, die gesellschaftlich alle ausgegrenzt werden, führt diese Intersektionalität bei den betroffenen Personen zu großen Herausforderungen und Belastungen in ihrer Identitätsarbeit.

bei, andere fördern prosoziale Normen, Einstellungen und Verhaltensweisen. Diese Vermutung lässt sich empirisch für Religion und ethnische Zugehörigkeiten spezifizieren und überprüfen (vgl. zur Konflikthaftigkeit und zum Beitrag sozialer Identitäten in Radikalisierungsprozessen auch in diesem Band den Beitrag von Saal und Liedhegener 2024).

Schließlich werden im Rahmen der SIT verschiedene Reaktionsweisen auf Diskriminierung entlang von Kategorien und Sozialzugehörigkeiten plausibel erklärbar und verständlich. Eine muslimische Frau kann beispielsweise versuchen, sich über gesellschaftliche Stereotype hinwegzusetzen, indem sie diese explizit ausblendet und in ihren Beziehungen mit anderen als für nicht relevant erklärt oder sich sogar persönlich von dieser Gruppe distanziert. Doch diese Strategie stößt an ihre Grenzen, wenn die gesellschaftliche Kategorisierung als „Muslima“ aufgrund bestimmter Merkmale (bspw. religiöse Symbole, Name, Aussehen etc.) automatisch und so stark erfolgt, dass die individuellen Bewertungen und Verhaltensweisen der Betroffenen schlicht machtlos werden.

In solchen Situationen werden die gesellschaftlichen Stereotype übermächtig. Wenn die von außen (!) zugeschriebene Gruppenzugehörigkeit über Rechte und Lebenschancen entscheidet, dann bedrohen diese Stereotype neben dem Selbstwertgefühl auch die soziale und unter Umständen auch physische Existenz. Bei starker gesellschaftlicher Diskriminierung, der man nicht auszuweichen vermag, reagieren Betroffene oftmals, indem sie ihre ursprünglich gesellschaftlich abgewertete soziale Identität demonstrativ übernehmen und sie für sich positiv umwerten. Man ist stolz darauf, genau zu dieser Gruppe zugehören, erhöht damit das Selbstwertgefühl und erkämpft mit Gleichgesinnten Anerkennung auf Basis dieser Gruppenidentität. Die Bürgerrechtsbewegung in den USA ist ein Beispiel für eine solche bewusst herbeigeführte Umwertung im Kampf um gesellschaftliche Anerkennung. Damit verweist die SIT schließlich auch auf die wichtige Bedeutung der Meso-Ebene: Hier ergeben sich zahlreiche Möglichkeiten für kollektives Handeln und zur Identifikation mit der Gruppe; Möglichkeiten, die ihrerseits strukturierend auf Konfigurationen und Mischverhältnisse sozialer Identitäten wirken können.

4) Unterschiedliche Forschungsstränge: Fragen und Befunde

Auffallend ist, dass in den referierten Forschungen zur Identität allgemein der Faktor Religion lange Zeit keine oder nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Das überrascht, denn sowohl die jüngeren Debatten um Reli-

gion, Politik und Zivilgesellschaft als auch die Auseinandersetzungen um die Säkularisierung, Pluralisierung bzw. Individualisierung von Religion verweisen auf die Frage einer zunehmenden gesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Bedeutung von religiösen Identitäten (Pickel 2013; Pollack et al. 2014; Liedhegener 2016b). Gegenwärtig wird die Bedeutung von Religion als soziale Identität in den Sozialwissenschaften in unterschiedlichen, oftmals voneinander getrennten Forschungsfeldern behandelt.

Modernisierungs- und Werteforschung

Wie oben schon anklung, sind die das 19. und frühen 20. Jahrhundert prägenden Großkollektive wie Nation, Staat, Arbeiterschaft oder Konfession als Referenzpunkt sozialer Identitäten heute gesellschaftlich deutlich weniger wichtig. Stattdessen scheinen es immer häufiger die sozialen Nahbereiche mit ihren kleineren sozialen Vergemeinschaftungsformen zu sein, die als identitätsstiftend wahrgenommen werden. Dies gilt zumindest alltagspraktisch. Solche identitätsstiftenden Vergemeinschaftungen beruhen in zivilen Gesellschaften überwiegend auf Freiwilligkeit, Selbstzuordnung und Selbstzuschreibung. Dies gilt vermehrt auch für Religion, Religionszugehörigkeit und religiöse Praxis. Hintergrund für diese Verschiebung von Identitätsbildungsprozessen von der Makro- zur Mesoebene sind gesellschaftliche Veränderungen wie die Demokratisierung oder die Zunahme von Selbstentfaltungswerten im Zuge des auf Modernisierungsprozessen beruhenden Wertewandels (Inglehart und Welzel 2005). In der Folge stellt sich auch die Frage, inwiefern die Verschiebung von identitätsstiftenden Vergemeinschaftungen weg von der Makro- hin zur Meso-Ebene einen Einfluss auf den sozialen Zusammenhalt und die gesellschaftliche Kohäsion hat.

Integrations- und Konfliktforschung

Die jüngeren Debatten um die soziale Integration von Menschen unterschiedlicher, insbesondere nicht-christlicher bzw. muslimischer Religion in der Schweiz sowie vielen anderen Ländern Europas finden in einem gesellschaftlichen Umfeld statt, in dem ältere Säkularisierungsprozesse innerhalb des Christentums mit einer neuen und zunehmenden religiös-weltanschaulichen Pluralisierung der Gesellschaft einhergehen (Liedhegener und Odermatt 2018). Diese Pluralisierung speist sich aus längerfristigen Individualisierungstendenzen sowie einer anhaltenden Zuwanderung (Baumann und Stolz 2007). Mit dieser religiösen Pluralisierung und Zuwanderung ist die alte Frage der Bedeutung von Religion für die kollektive Identitätsstiftung erneut virulent geworden. Dementsprechend ist es plausibel anzu-

nehmen, dass sich auf Religion beruhende kollektive Identitäten in der (Post-)Moderne nicht nur nicht auflösen werden, sondern vielleicht sogar wieder verstärken. Dafür spricht die Beobachtung, dass gerade die Frage der Religionszugehörigkeit als Marker kollektiver sozialer Identitäten in vielen westlichen Gesellschaften an Bedeutung gewonnen hat (Pollack et al. 2014) und so in einem spezifisch identitätsbezogenen Sinne eine „Rückkehr der Religionen“ oder eine „Wiederkehr der Götter“ stattfindet (Riesebrodt 2000; Graf 2004; Overbeck 2016).

In diesem Zusammenhang ist insbesondere die Frage nach der Wirkung von Religion auf die Integration pluraler Gesellschaften virulent und umstritten. So behaupten einige Forschungen: Religion ist ihrer Natur nach eine exklusive soziale Identität. Religiöse Identitäten könnten daher gesellschaftlich nur zu scharfen, konfliktbeladenen sozialen Grenzen führen (Huntington 1993; Huntington 1996; Ysseldyk et al. 2010; Vortkamp 2011; Koopmans 2015; Koopmans 2020). Diese oftmals unterstellte generelle Konflikthaftigkeit von Religion steht in einem Kontrast zu alltagspraktisch positiven Erfahrungen auf der Meso-Ebene einerseits und einer Tradition in der Forschung, die religiöse Identitäten positive Effekte und eine sozial integrierende Wirkung zuschreibt (Durkheim 1912; Böckenförde 1967; Putnam 2000). Vor allem die öffentliche Thematisierung beeinflusst aber den Zusammenhang von kollektiven religiösen Identitäten und Zivilgesellschaft auf der Makroebene maßgeblich. Eine Folge dieser medial wiedererstarkten öffentlichen Rolle von Religion und religiösen Identitäten ist die Herausbildung eines gesellschaftlichen Konsensus zu den Kennzeichen „guter“ bzw. sozial erwünschter Formen von Religion (Stolz et al. 2014, 151–171). Dies ist vor allem für religiöse Minderheiten eine wichtige Veränderung in ihrem sozialen Umfeld. Die jeweils vorherrschenden Vorstellungen von einer sozial erwünschten Form von Religion haben weitreichende Wirkungen auf die gesellschaftlichen Anforderungen für deren Akzeptanz sowie deren Binnendiskurse und öffentlichen Selbstdarstellung. Vor allem muslimische Minderheiten sehen sich mit den gesellschaftlichen Vorstellungen einer sozial erwünschten bzw. unerwünschten Religion konfrontiert (Behloul 2013; Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Migration und Integration 2016).

Zivilgesellschaftsforschung

In der Zivilgesellschaftsforschung wird danach gefragt, welche Bedeutung zivilgesellschaftliche Einbindungen und Tätigkeiten und die damit verbundenen sozialen Netzwerke für gegenwärtige Identitätskonstruktionen besitzen. Zugleich steht die Frage im Raum, welche sozialen Identitäten zu

welcher Art zivilgesellschaftlichem Engagement führen und damit auch die Demokratie als politische Ordnung unterstützen. Eine ganze Reihe neuerer Studien zu Zivilgesellschaft und Sozialkapitalausstattung demokratischer Gesellschaften macht auf die Dringlichkeit aufmerksam, sich mit der Problematik der Konfiguration sozialer und speziell religiöser sozialer Identitäten zu beschäftigen (Putnam und Campbell 2010; Horstmann 2013; Liedhegener und Werkner 2011; Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Migration und Integration 2016; Odermatt 2023).

Forschungen zu Religion und Zivilgesellschaft betonen im Gegensatz zur oben referierten Konfliktforschung, dass Religionen keineswegs zwingend konfliktiv sind. Vielmehr sei zu beobachten, dass Religionen zu „öffentlichen Religionen“ werden können (Casanova 1994), die positive Wirkungen in der Zivilgesellschaft entfalten (Putnam und Campbell 2010; Pickel und Gladkich 2011; Pickel und Gladkich 2012; Traunmüller 2009) und einen Beitrag zur Debatte und zur Gestaltung postsäkularer Gesellschaften leisten können (Habermas 2001). Religion kann zum Funktionieren der Zivilgesellschaft beitragen und damit den sozialen Zusammenhalt pluralisierter moderner Gesellschaften stärken. Das gilt auch für Deutschland und die Schweiz (Liedhegener 2016a; Liedhegener et al. 2023; Nolte 2009; Odermatt 2023).

Vorurteilsforschung

Die SIT hat betont, dass die subjektive, internalisierte und damit „gefühlte“ Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen das zentrale Element nicht nur in der Konstruktion individueller sozialer Identität ist, sondern auch für die Beziehungen zwischen Gruppen und deren potenzielle Konflikthaftigkeit. Gruppenbezogene Zuordnungen des „Wir“ und „Ihr“, des „Eigenen“ und des „Anderen“ und deren Bewertung erklären dann, wie und warum Vorurteile und Stereotypen entstehen und wie die damit verbundenen Abwertungsprozesse funktionieren (Pickel et al. 2020).

Die Vorurteilsforschung beschäftigt sich als Teilgebiet der Sozialpsychologie mit der Erforschung von Vorurteilen und Diskriminierung. Sie untersucht, wie Vorurteile entstehen und welche Auswirkungen sie haben, aber mitunter auch, wie sie vermindert werden können. Die Frage nach der Rolle von Religion und religiösen sozialen Identitäten in diesem Zusammenhang ist stets eine doppelte. Einerseits stellt sich die Frage, wie Religion und religiöse Vorstellungen zu Vorurteilsbildung beitragen bzw. diese vermindern (Laythe et al. 2002b; Laythe et al. 2002a; Mavor et al. 2011; Velasco González et al. 2008; Fulton et al. 1999; Küpper und Zick 2006). Andererseits stellt sich die Frage, inwiefern religiöse soziale Identitäten

als gesellschaftliche Marker für Vorurteile fungieren und die betroffenen Personen dementsprechend diskriminiert werden (Pickel et al. 2020; Fox und Topor 2021).

Einen nach wie vor zentralen Forschungsbeitrag zu diesem Feld haben die Arbeiten des US-amerikanischen Psychologen Gordon Allport geliefert (1954; 1966). Allport argumentiert, dass Vorurteile aus unterschiedlichen Gründen entstehen können, etwa aus frühen Erfahrungen und Lernprozessen in der Kindheit, aus der Übertragung von Vorurteilen durch Sozialisation, aber auch aus der Persönlichkeitsstruktur einer Person. Für Religion betont Allport, dass sie sowohl förderlich als auch hemmend und daher ambivalent auf Vorurteilsbildung wirke (Allport 1954, 456). Als zentral für die Art der Wirkung hat sich die inhaltliche Ausrichtung der jeweiligen religiösen Identität erwiesen: eine exklusivistisch-fundamentalistische Religiosität befördert die Vorurteilsbildung und eine universalistisch-offene Religiosität hemmt die Vorurteilsbildung, wobei die beiden Ausprägungen als Pole eines Kontinuums zu verstehen sind. Dass religiöse Identität ambivalent auf Vorurteilsbildung wirkt, konnte empirisch mehrfach bestätigt werden (Burch-Brown und Baker 2016; Evangelische Kirche in Deutschland 2022; Liedhegener et al. 2023), unter anderem auch im KONID-Projekt, dessen Ergebnisse im Folgenden vorgestellt werden.

5) Konfigurationen sozialer Identitäten und ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale

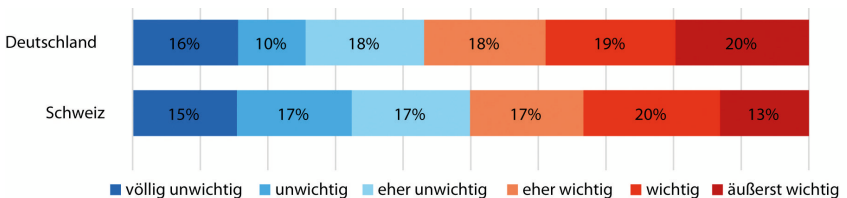
Das KONID-Projekt ist angetreten, um religiöse Identitäten im Kontext ihrer gesellschaftlichen Bezüge differenzierter und damit präziser als bisher zu erfassen und ihre zivilgesellschaftlichen Wirkungen zu bestimmen (Liedhegener 2016b; Liedhegener et al. 2019; Liedhegener et al. 2021). Das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderte Forschungsprojekt „Konfigurationen individueller und kollektiver religiöser Identitäten und ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale (KONID)“ hat die Bedeutung von religiösen Zugehörigkeiten und von Zuschreibungen auf religiöse Gruppen („die Katholiken“, „die Juden“, „die Muslime“ etc.) beim Einzelnen sowie in der Gesellschaft und ihren Gruppen beschrieben, die Effekte religiöser Identitäten im gesellschaftlichen Miteinander analysiert und Erklärungen für die gefundenen Zusammenhänge geliefert. Dazu wurden religiöse Identitäten mit anderen sozialen Identitäten, die Menschen wichtig sind bzw. anhand

derer sie in Gruppen eingeteilt werden, in Beziehung gesetzt und in einem Ländervergleich Deutschland – Schweiz untersucht.

Als Datenbasis diente der KONID Survey 2019. Er hat die Bedeutung von Religion für soziale Identitäten in einer multithematischen, ländervergleichenden Repräsentativbefragung der Bevölkerung in Deutschland und der Schweiz ab 16 Jahren unter besonderer Berücksichtigung muslimischer Minderheiten erhoben. In beiden Ländern wurden dazu von Frühjahr bis Sommer 2019 jeweils über 3.000 Menschen befragt. Der KONID Survey 2019 hat nicht weniger als 21 mögliche soziale Identitäten erfasst und in ihre gesellschaftlichen und religiösen Kontexte gestellt. Hierzu wurde ein neues Befragungsinstrument zur Messung sozialer Identitäten entwickelt. Erfragt wurde die Bedeutung sozialer Identitäten für den Einzelnen, die Anerkennung solcher Identitäten durch das Umfeld der Befragten, die Abgrenzungsbereitschaft der Befragten gegenüber anderen Gruppen und schließlich die Häufigkeit der Diskriminierung, welche die Befragten in Bezug auf ihre unterschiedlichen sozialen Identitäten erlebt haben. Zudem wurde die inhaltliche Ausrichtung von Religionszugehörigkeit und Religiosität erfasst, um Religion als soziale Identität in den größeren Kontext Religion einbetten zu können. Die zentralen Befunde werden im Folgenden zusammengefasst.

Religion ist auch in den komplexen Gesellschaften Deutschlands und der Schweiz für soziale Identitäten eine prägende und strukturierende Größe. Vielen Menschen ist ihre religiös-weltanschauliche Zugehörigkeit als soziale Identität von Bedeutung. In Deutschland bewerten insgesamt 57 Prozent der Bevölkerung die soziale Identität „Religion“ als eher wichtig, wichtig oder äußerst wichtig bzw. knapp 40 Prozent als wichtig oder äußerst wichtig. In der Schweiz bezeichnen 50 Prozent ihre religiöse Identität in dieser Weise als eher bis äußerst wichtig bzw. ein Drittel als wichtig oder äußerst wichtig (vgl. Abb. 1).

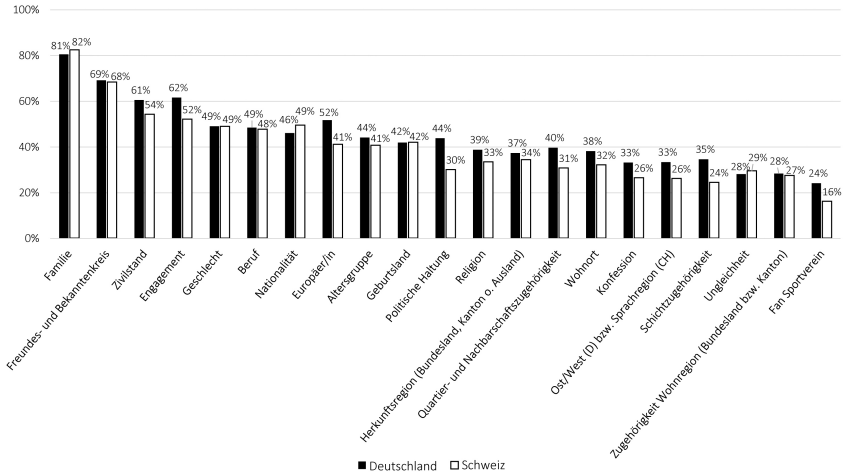
Abbildung 1: Die Wichtigkeit der sozialen Identität „Religionszugehörigkeit“



Quelle: KONID Survey D und CH 2019, Liedhegener et al. 2019, 5.

Im Vergleich der 21 erfragten sozialen Identitäten untereinander zeigt sich, dass die religiöse soziale Identität im hinteren Mittelfeld rangiert (vgl. Abb. 2).

Abbildung 2: Wichtigkeit sozialer Identitäten in Deutschland und der Schweiz

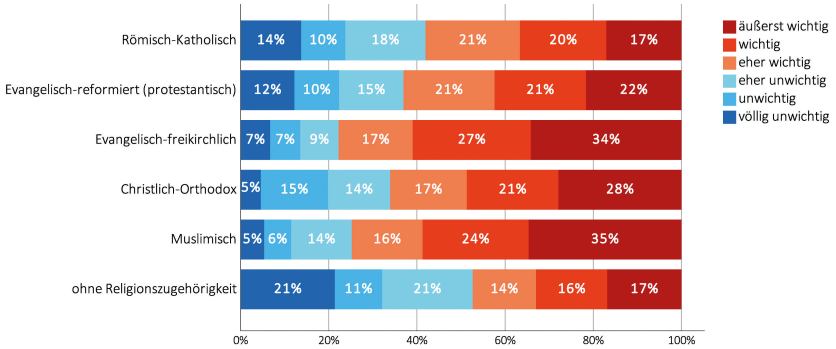


Anmerkung: Summierte Anteile „wichtig“ und „äußerst wichtig“.

Quelle: KONID-Survey D und CH 2019, Liedhegener et al. 2019, 17; Liedhegener et al. 2023, 9.

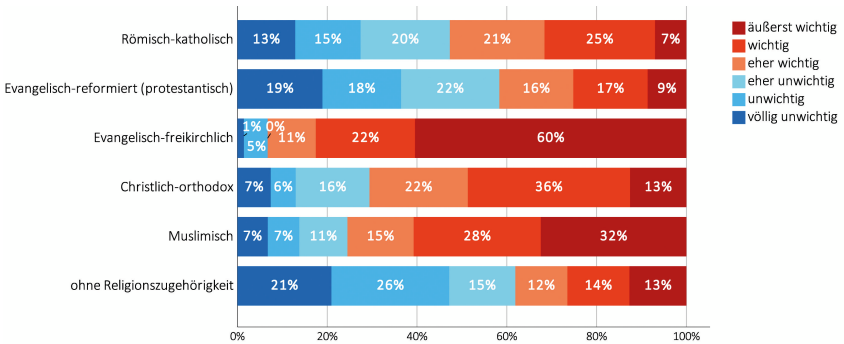
Generell sind sich beide Länder hinsichtlich der Wichtigkeit der unterschiedlichen sozialen Identitäten und ihrer Abstufungen ähnlich. Die Familienzugehörigkeit und die Zugehörigkeit zum Freundes- und Bekanntenkreis sind, wie zu erwarten, die mit Abstand wichtigsten sozialen Identitäten, gefolgt vom Zivilstand und dem freiwilligen bzw. ehrenamtlichen Engagement. Mit Fokus auf die soziale Identität Religion ist zu erkennen, dass in den beiden volks- bzw. landeskirchlichen Traditionen des Christentums die Identifikation ihrer Mitglieder mit Religion oft eine geringere Rolle spielt, während die eigene religiöse Identität speziell für Mitglieder der Freikirchen und für Muslime von zentraler Bedeutung ist: Die Zustimmung liegt jeweils nahe der 80 Prozentmarke (vgl. Abb. 3 und 4). Auch die Religionslosigkeit kann identitätsprägend sein: Immerhin ist für rund 40 Prozent jener, die keiner Religionsgemeinschaft (mehr) angehören, die Tatsache der Nicht-Zugehörigkeit als eigene soziale Identität ebenfalls wichtig.

Abbildung 3: Wichtigkeit soziale Identität Religion nach Religionszugehörigkeit in Deutschland



Quelle: KONID Survey D 2019, Liedhegener et al. 2019, 7.

Abbildung 4: Wichtigkeit soziale Identität Religion nach Religionszugehörigkeit in der Schweiz



Quelle: KONID Survey CH 2019, Liedhegener et al. 2019, 7.

Die oft gestellte Frage, ob Religion und religiös-weltanschauliche Identitäten die Gesellschaft eher trennen oder verbinden, lässt sich nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten.

Im Rahmen vertiefter statistischer Analysen (vgl. die Ergebnisse multipler linearer Regressionen in Tabelle 1 und 2) lässt sich für Deutschland und die Schweiz untersuchen, welche Faktoren förderlich bzw. hemmend auf Demokratieunterstützung wirken. Demokratieunterstützung meint die Befürwortung der Demokratie als Herrschaftsform und die damit verbun-

dene Ablehnung diktatorisch-autoritärer Herrschaftsmodelle (Lipset 1981; Pickel und Pickel 2006; Pickel und Pickel 2020; Liedhegener et al. 2023, 7).

Tabelle 1: Regressionsmodelle zur Erklärung von Demokratieunterstützung in Deutschland

Variable	Modell 1			Modell 2		
	B (SE)	β	p	B (SE)	β	p
Konstante	4.34 (.14)		.000	4.35 (.14)		.000
Wichtigkeit soziale Identität Religion	.00 (.01)	.00	.992	.01 (.01)	.01	.690
Religiös konservative Ausrichtung	-.05 (.02)	-.08	.004	-.03 (.02)	-.04	.068
Exkl.-fund. Ausrichtung	-.16 (.04)	-.14	.000	-.11 (.03)	-.09	.000
Religiöse Gemeinschaftsorientierung ^a	.21 (.04)	.15	.000	.15 (.04)	.10	.000
Relative Deprivation	-.12 (.03)	-.15	.000	-.06 (.02)	-.08	.008
Autoritarismus	-.11 (.02)	-.17	.000	-.03 (.02)	-.05	.204
Identitätsbasiertes Vertrauen	.03 (.01)	.08	.004	.02 (.01)	.06	.032
Links-rechts Orientierung (rechts)	-.03 (.01)	-.09	.010	-.00 (.01)	-.01	.855
Fehlende politische Wirkung	-.08 (.02)	-.12	.000	-.04 (.02)	-.07	.012
Wichtigkeit SI ^b Nahbereich	.08 (.02)	.11	.001	.08 (.02)	.10	.001
Diskriminierung aufgrund SI Nation	-.10 (.04)	-.09	.008	-.06 (.04)	-.06	.065
Diskriminierung aufgrund SI Religion	-.15 (.04)	-.10	.001	-.15 (.04)	-.10	.000
Grenzziehungen sozialer Nahbereich				-.02 (.02)	-.02	.446
Gruppenbasierte Vorurteile				-.31 (.03)	-.36	.000
R ²		.25			.33	
ΔR^2		.25			.33	

Anmerkung: Multiple lineare Regression mit robusten Standardfehlern (HC4). Imputation fehlender Fälle durch Mittelwertsubstitution. ^a = ‚Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft und mit ihr verbunden‘; Referenzkategorie = ‚keine religiöse Zugehörigkeit‘; zusätzlich kontrolliert für ‚keine Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft‘ und ‚Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft, aber nicht mit ihr verbunden‘. ^b = SI steht für Soziale Identität.

Quelle: KONID Survey 2019 D und CH, Liedhegener et al. 2023.

Tabelle 2: Regressionsmodelle zur Erklärung von Demokratieunterstützung in der Schweiz

Variable	Modell 1			Modell 2		
	B (SE)	β	p	B (SE)	β	p
Konstante	3.77 (.10)		.000	3.83 (.10)		.000
Wichtigkeit soziale Identität Religion	.02 (.01)	.06	.025	.02 (.01)	.06	.022
Religiös konservative Ausrichtung	-.04 (.01)	-.08	.003	-.03 (.01)	-.06	.025
Exkl.-fund. Ausrichtung	-.15 (.03)	-.16	.000	-.14 (.03)	-.15	.000
Religiöse Gemeinschaftsorientierung ^a	.04 (.03)	.04	.199	.05 (.03)	.05	.120
Relative Deprivation	-.01 (.02)	-.01	.538	-.00 (.02)	.00	.989
Autoritarismus	-.05 (.01)	-.10	.000	-.03 (.01)	-.05	.036
Identitätsbasiertes Vertrauen	.02 (.01)	.07	.001	.02 (.01)	.05	.013
Links-rechts Orientierung (rechts)	-.02 (.01)	-.08	.000	-.00 (.01)	-.01	.665
Fehlende politische Wirkung	-.04 (.01)	-.07	.005	-.02 (.01)	-.04	.089
Wichtigkeit SI ^b Nahbereich	.07 (.02)	.10	.000	.07 (.02)	.11	.000
Diskriminierung aufgrund SI Nation	-.05 (.02)	-.06	.015	-.05 (.02)	-.06	.005
Diskriminierung aufgrund SI Religion	-.02 (.03)	-.01	.583	-.01 (.03)	-.01	.734
Grenzziehungen sozialer Nahbereich				.01 (.01)	.01	.614
Gruppenbasierte Vorurteile				-.15 (.02)	-.19	.000
R ²		.12			.14	
ΔR^2		.11			.13	

Anmerkung: Multiple lineare Regression mit robusten Standardfehlern (HC4). Imputation fehlender Fälle durch Mittelwertsubstitution. ^a = ‚Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft und mit ihr verbunden‘; Referenzkategorie = ‚keine religiöse Zugehörigkeit‘; zusätzlich kontrolliert für ‚keine Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft‘ und ‚Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Gemeinschaft, aber nicht mit ihr verbunden‘. ^b = SI steht für Soziale Identität.

Quelle: KONID Survey 2019 D und CH, Liedhegener et al. 2023.

Dabei ist zu erkennen, dass sich Probleme und Konfliktzonen ganz allgemein nicht primär aufgrund von Schließung und Abgrenzung im sozialen Nahbereich ergeben. Vielmehr sind es die Schließungen kollektiver Identitäten auf Meso- und Makroebene.⁵ Geschlossene kollektive Identitäten, gerade auch religiöse, neigen hier zu Vorurteilen und gruppenbezogenen

5 Die Variable ‚Grenzziehungen im sozialen Nahbereich‘ hat sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz keinen Effekt auf die Demokratieunterstützung ($\beta_{DE} = -.02$, $p = .446$ / $\beta_{CH} = -.19$, $p = .614$). Demgegenüber wirken Gruppenbasierte Vorurteile und damit Abwertungen auf Meso- und Makroebene klar negativ auf Demokratieunterstützung ($\beta_{DE} = -.36$ / $\beta_{CH} = -.19$).

Abwertungen nach außen (Pickel et al. 2020). Solche negativen Effekte kollektiver Identitäten wirken dann gegen eine plurale Gesellschaft und ihre demokratische Verfasstheit. Hinsichtlich der Wirkung der religiösen Identität ist zu erkennen, dass die Wichtigkeit der sozialen Identität Religion an sich kaum (Schweiz) oder gar nicht (Deutschland) auf die Demokratieunterstützung wirkt. Wirkung zeigen vielmehr die religiöse Ausrichtung und die Gemeinschaftsorientierung.⁶ Religion und Weltanschauungen sind also in der Frage ihrer gesellschaftlichen Wirkung – konform zu den theoretischen Annahmen oben – zunächst einmal ambivalente Größen, denn verschiedene religiöse Identitäten haben spezifische, je unterschiedliche Wirkung. Eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung steht, wie von Allport (1954) postuliert, einer universalistisch-offenen gegenüber. Eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung wirkt gegen eine plurale Gesellschaft und ihre demokratische Verfasstheit. Eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung ist in den untersuchten beiden Ländern über alle Religionen hinweg bei kleinen Gruppen und quer durch die Gesellschaft anzutreffen. Die Ausprägung einer universalistisch-offenen religiösen Identität und eine religiöse Gemeinschaftsorientierung, d.h. eine aktive Verbindung zu einer lokalen religiösen Gemeinschaft, und damit eine gelebte Mitgliedschaft in religiösen Vergemeinschaftungen, die eine solche Religiosität pflegen, stützen Demokratie und den Grundkonsens pluraler Gesellschaften hingegen tendenziell. In Ländern wie Deutschland oder der Schweiz ist die Mehrheit jener, denen ihre religiöse Identität wichtig ist, über alle Religion hinweg universalistisch-offen ausgerichtet. Schließlich ist es wichtig zu sehen, dass Religion in dieser Form auch zu einem wichtigen allgemeinen Schutzmechanismus beiträgt, der in der Literatur als Kontakthypothese bekannt ist: Gegen die Abwertungen anderer Menschen schützen brückenbildende (*bridging*) oder statusübergreifende, verbindende (*linking*) Kontakte in andere gesellschaftliche Gruppen und Teilbereiche der Gesellschaft (Aldrich 2012; Gittel und Vidal 1998; Putnam 2000; Stepick und Rey 2011).

6 Die Variable ‚Wichtigkeit soziale Identität (SI) Religion‘ weist in Deutschland gar keinen Effekt auf ($p = .992$ bzw. $.690$) und in der Schweiz nur einen sehr schwachen ($\beta = .06 / p = .025$ bzw. $\beta = .06 / p = .022$). Demgegenüber steht ein klar negativer Effekt der Variable ‚Exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung‘ mit ($\beta_{DE} = -.14$ bzw. $-.09 / \beta_{CH} = -.16$ bzw. $-.15$).

6) Fazit mit Blick auf künftige Forschung

Soziale Identitäten sind ein komplexes Phänomen und in der gegenwärtigen (Post-)Moderne höchst vielfältig und vielschichtig. Religion spielt unbeschadet der anhaltenden Säkularisierung und Entkirchlichung für viele Personen auch in Deutschland und in der Schweiz eine wichtige Rolle im persönlichen Identitätsgefüge. Zudem wirkt die Art der religiösen sozialen Identität auf die Durchlässigkeit und Schließung verschiedener religiöser Vergemeinschaftungen. Wichtig ist festzuhalten, dass diese Durchlässigkeit und Schließung von Gruppen im Nahbereich, gesellschaftlich betrachtet, nicht zu größeren Konflikten führt. Im Gegensatz dazu stehen die Effekte einer Schließung von kollektiven Identitäten. Es sind geschlossene kollektive Identitäten, die zu Vorurteilen und Abwertungsprozessen anderer Menschen führen und so problematisch für eine plurale Gesellschaft und ihre demokratische Verfasstheit werden.

Ausgehend von diesen Befunden stellen sich mehrere Aufgaben für die weitere Forschung. Wie funktionieren die Schließungsmechanismen sowohl im sozialen Nahbereich als auch im gesellschaftlich-kollektiven Bereich genau? Unter *welchen* Bedingungen schließen sich *welche* Gruppen von ihrer Umwelt ab? Gibt es allgemeine Mechanismen, die am Werk sind, oder eher gruppenspezifische? Welche Rolle spielen etwa unterschiedliche Theologien und historische Erfahrungen und Entwicklungen innerhalb unterschiedlicher religiöser Traditionen? Und umgekehrt und gesellschaftlich mindestens ebenso relevant: Wie funktionieren Öffnungsmechanismen? Wie können Abwertungsprozesse aufgehalten und gestoppt werden, ohne zugleich die Gruppe an sich aufzulösen? Diese Fragen sind insbesondere dann zentral, wenn es um die Frage geht, welche säkularen wie religiösen Faktoren und Mechanismen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beitragen und welche ihn aber auch schwächen können. Angesichts von verbreiteten gesellschaftlichen Sorgen um ein Erstarken (rechts-)populistischer Kräfte und eine vermeintlich voranschreitende Polarisierung der Gesellschaft im Zuge der mehrschichtigen Polykrise der Gegenwart kann die sozialwissenschaftliche Religionsforschung durch ihre Antworten einen wichtigen Beitrag zur Klärung und Gestaltung der Gegenwartsaufgaben pluraler, freiheitlicher Gesellschaften liefern.

7) Auswahlbiographie

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In: Stephen Worchel (Hg.). Psychology of intergroup relations. 2. Aufl. Chicago, Nelson-Hall, 7–24.

Gute Zusammenfassung der Social Identity Theory durch ihre Begründer. Hebt vor allem die Mechanismen der Gruppenabwertung und damit die Entstehung von Diskriminierung hervor. Liefert aber auch Anhaltspunkte dafür, wie dem entgegengewirkt werden kann.

Allport, Gordon W. (1954). The nature of prejudice. Reading, MA, Adison-Wesley.

Grundlagenwerk hinsichtlich der Entstehung und Wirkung von Vorurteilen, aber auch Referenzwerk für die Kontakthypothese (Chapter 16). Die ambivalente Wirkung von Religion aufgrund unterschiedlicher Ausrichtung und den damit verbundenen hemmenden bzw. fördernden Effekten auf Vorurteile wird eingeführt (Chapter 28).

Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander/Jaeckel, Yvonne (2019). Wie Religion «uns» trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019. Luzern, Leipzig. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3560792>.

Forschungsbericht des KONID-Projekts mit zahlreichen empirischen Befunden und weiterführender Literatur. Der Datensatz der Umfrage kann demnächst sowohl bei FORS als auch bei GESIS für Sekundäranalysen heruntergeladen werden.

Pickel, Gert/Liedhegener, Antonius/Jaeckel, Yvonne/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander (2020). Religiöse Identitäten und Vorurteil in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 4 (2), 149–196. Online verfügbar unter <https://link.springer.com/article/10.1007/s41682-020-00055-9>.

Regressionsanalytische Studie zu den Zusammenhängen und gesellschaftlichen Wirkungen von Religion, religiöser Identität und Diskriminierung. Unter Kontrolle zahlreicher anderer Variablen zeigt sich insbesondere, dass der Ausrichtung der religiösen Identität eine eigenständige Wirkung zukommt.

Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert/Odermatt, Anastas/Jaeckel, Yvonne (2023). Herausgeforderter gesellschaftlicher Zusammenhalt. Soziale Identitäten, Religion und die Zukunft liberaler Demokratien. Verhandlungsband des 41. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bielefeld, 1–24. Online verfügbar unter https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2022/article/view/1602.

Regressionsanalytische Studie zur Wirkung von religiösen Identitäten und gruppenbasierten Vorurteilen auf Demokratie. Es wird gezeigt, dass die Ausrichtung der Religiosität eine ambivalente, aber einschlägige Wirkung besitzt und es vor allem gruppenbasierte Vorurteile auf Meso- und Makroebene sind, die Demokratie schädigen.

8) Forschungsstrukturen

Arbeitskreis quantitative Religionsforschung

Ziel des Arbeitskreises ist es, der Zersplitterung der quantitativ arbeitenden Religionsforschung in Deutschland (und damit bisweilen im deutschsprachigen Raum) entgegenzuwirken. Der Arbeitskreis bietet den häufig isoliert voneinander arbeitenden, quantitativ orientierten Religionsforschenden ein gemeinsames, interdisziplinäres Forum. Er veranstaltet Workshops und gibt eine Schriftenreihe heraus. www.uni-muenster.de/Soziologie/institut/arbeitsgruppen/aqr.shtml (22.06.2023)

Soziale Gruppen und religiöse Identitäten in der Zivilgesellschaft (RESIC)

Das Forschungsprojekt untersuchte von 2019 bis 2021 die Struktur und die Voraussetzungen sozialer Identitäten, den Einfluss religiöser Einwanderergemeinschaften auf individueller und organisatorischer Ebene sowie die allgemeinen kausalen Auswirkungen religiöser sozialer Identitäten in Zivilgesellschaft und Politik. Das Projekt nutzt einen interdisziplinären Mixed-Methods-Ansatz. Es erstreckt sich auf Deutschland und die Schweiz und kombiniert die repräsentativen Erhebungen des KONID Survey 2019, zwei qualitative, vertiefende Gemeindestudien über bosnische Muslime und kroatische Katholiken sowie zwei Sonderbefragungen von Mitgliedern dieser Migrantengemeinschaften im Rahmen des KONID Survey 2019. www.resic.info (22.06.2023)

Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ)

Das Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt wurde 2020 gegründet und erforscht unterschiedliche Aspekte, Herausforderungen und

Möglichkeiten gesellschaftlichen Zusammenhalts (Deitelhoff et al. 2020). Das dezentrale Forschungsinstitut zeichnet sich durch eine breite thematische, disziplinäre und methodische Pluralität sowie umfangreiche staatliche Förderung aus. www.fgz-risc.de (22.06.2023)

SWISSUbase / GESIS

Die SWISSUbase (Schweiz) bzw. GESIS (Deutschland) sind je nationale, disziplinübergreifende Forschungsdatendienste, die Dienstleistungen für die Archivierung, Veröffentlichung und Verbreitung von Forschungsdaten und Metadaten anbieten. In beiden Katalogen finden sich zahlreiche Datensätze, die zumeist für Sekundäranalysen im Rahmen von eigenen Forschungs- bzw. Qualifikationsarbeiten verfügbar sind. Einschlägige Datensätze hierfür sind jene des *International Social Survey Programme* (ISSP), der *European Values Study* (EVS) und des *European Social Survey* (ESS), aber auch jene des *Schweizerischen Freiwilligenmonitors* bzw. *Deutschen Freiwilligensurveys*. Auch der Datensatz des *KONID Survey 2019* ist dort demnächst abrufbar. www.swissubase.ch / www.gesis.org (22.06.2023)

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz (2010). *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt.* 2. Aufl. Wiesbaden, VS.
- Abrams, Dominic/Hogg, Michael A. (1999). *Social identity and social cognition.* Oxford/Malden, Blackwell.
- Aldrich, Daniel P. (2012). *Building resilience. Social capital in post-disaster recovery.* Chicago, Ill./London, University of Chicago Press.
- Allport, Gordon W. (1954). *The nature of prejudice.* Reading, MA, Adison-Wesley.
- Allport, Gordon Willard (1966). *The religious context of prejudice.* *Journal for the Scientific Study of Religion* 5, 447–457.
- Atwood, David (2024): *Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit. Theoriedebatten.* In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung.* Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (*Religion – Wirtschaft – Politik*, 24).
- Auernheimer, Georg (2020). *Identität und Identitätspolitik.* PapyRossa Verlag.
- Baumann, Martin/Stolz, Jörg (2007). *Religiöse Vielfalt in der Schweiz. Zahlen, Fakten, Trends.* In: Martin Baumann/Jörg Stolz (Hg.). *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Bielefeld, Transcript, 39–66.
- Behloul, Samuel M. (2013). *Introduction.* In: Samuel M. Behloul/Susanne Leuenberger/Andreas Tunger-Zanetti (Hg.). *Debating Islam. Negotiation, Religion, Europe, and the Self.* Bielefeld, transcript Verlag.

- Böckenförde, Ernst Wolfgang (1967). Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ernst Forsthoff (Hg.). *Säkularisation und Utopie*. *Erbacher Studien*. Stuttgart, *Erbacher Studien*, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, 75–94.
- Burch-Brown, Joanna/Baker, William (2016). Religion and reducing prejudice. *Group Processes & Intergroup Relations* 19 (6), 784–807. <https://doi.org/10.1177/1368430216629566>.
- Burke, Peter James/Stets, Jan E. (2009). *Identity theory*. Oxford/New York, NY, Oxford University Press.
- Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, University of Chicago Press.
- Charim, Isolde (2018). *Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*. Wien, Paul Zsolnay Verlag.
- Cos, Grant C./Snee, Brian J. (2021). “New York, New York”: Being and creating identity in the 2000 New York State senate race. *American Behavioral Scientist* 44 (12), 2014–2029. <https://doi.org/10.1177/00027640121958465>.
- Deitelhoff, Nicole/Groh-Samberg, Olaf/Middell, Matthias/Schmelzle, Cord (2020). Gesellschaftlicher Zusammenhalt – Umriss eines Forschungsprogrammes. In: Nicole Deitelhoff/Olaf Groh-Samberg/Matthias Middell (Hg.). *Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein interdisziplinärer Dialog*. Frankfurt a. M, Campus, 9–40.
- Durkheim, Émile (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan.
- Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia (2004). *Identität*. 4. Aufl. Bielefeld, transcript Verlag.
- Ellemers, Naomi/Doosje, Bertjan/Spaars, Russell (1999). *Social identity*. Oxford, Blackwell.
- Erikson, Erik H. (2013 (1973)). *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. 26. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2022). *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Fox, Jonathan/Topor, Lev (Hg.) (2021). *Why do people discriminate against Jews?* New York, NY, Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis (2018). *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment*. New York, Farrar Straus and Giroux.
- Fulton, Aubyn S./Gorsuch, Richard L./Maynard, Elizabeth A. (1999). Religious orientation, anti-homosexual sentiment, and fundamentalism among Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (1), 14–22.
- Gilroy, Paul (2014). *Diaspora and the detours of identity*. In: Kathryn Woodward (Hg.). *Identity and difference*. London, SAGE, 301–343.
- Gittel, Ross J./Vidal, Avis. (1998). *Community organizing. Building social capital as a development strategy*. Thousand Oaks, Calif./London, SAGE.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004). *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. 3. Aufl. München, C.H. Beck.

- Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio Jan Philipp Reemtsma. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hall, Stuart (1994). *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg, Argument-Verlag.
- Hogg, Michael A. (2006). Social identity theory. In: Peter James Burke (Hg.). *Contemporary social psychological theories*. Stanford, Stanford University Press, 111–136.
- Hogg, Michael A. (2016). Social identity theory. In: Shelley McKeown/Reeshma Haji/Neil Ferguson (Hg.). *Understanding peace and conflict through social identity theory. Contemporary global perspectives*. Cham, Springer International Publishing, 3–17.
- Horstmann, Martin (2013). Studie zu ehrenamtlichen Tätigkeiten. Befragung von Ehrenamtlichen in evangelischen Kirchengemeinden. Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover.
- Huntington, Samuel P. (1993). The clash of civilisation? *Foreign Affairs* 72 (3), 22–49.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon & Schuster.
- Inglehart, Ronald/Welzel, Christian (2005). *Modernization, cultural change, and democracy. The human development sequence*. Cambridge, UK/New York, Cambridge University Press.
- James, William (1909). *Psychologie*. Leipzig, Quelle & Meyer.
- Keupp, Heiner/Ahbe, Thomas/Gmür, Wolfgang/Höfer, Renate/Mitzscherlich, Beate/Kraus, Wolfgang/Straus, Florian (2008). *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Taschenbuch-Verl.
- Koopmans, Ruud (2015). Religiöser Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit: Muslime und Christen im europäischen Vergleich. In: Jörg Rössel/Jochen Roose (Hg.). *Empirische Kultursoziologie. Festschrift für Jürgen Gerhards zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden, Springer VS, 455–490.
- Koopmans, Ruud (2020). *Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt*. München, C. H. Beck.
- Küpper, Beate/Zick, Andreas (2006). Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.). *Deutsche Zustände. Folge 4*. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 179–188.
- Laythe, Brian/Finkel, Deborah/Bringle, Robert G./Kirkpatrick, Lee A. (2002a). Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two-component model. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (4), 623–635. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00142>.
- Laythe, Brian/Finkel, Deborah/Kirkpatrick, Lee A. (2002b). Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (1), 1–10. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00033>.
- Liedhegener, Antonius (2016a). Ein kleiner, aber feiner Unterschied. Religion, zivilgesellschaftliches Engagement und soziale Integration in der Schweiz. In: Edmund Arens/Martin Baumann/Antonius Liedhegener (Hg.). *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde*. Baden-Baden/Zürich, Nomos; Pano Verlag, 121–181.

- Liedhegener, Antonius (2016b). Religiöse Identitäten als Problem wechselseitiger Identifizierungen und Kategorisierungen. Aktuelle theoretische Konzepte und Fragen ihrer Operationalisierung in der empirischen Religionsforschung. In: Ines-Jacqueline Werkner/Oliver Hidalgo (Hg.). *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*. Wiesbaden, Springer VS, 65–82.
- Liedhegener, Antonius (2024): Politik und Religion in der empirischen Politikwissenschaft. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Liedhegener, Antonius/Odermatt, Anastas (2018). Religious affiliation as a baseline for religious diversity in contemporary Europe. Making sense of numbers, wordings, and cultural meanings. Working Paper 02/2018. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.5281/zenodo.1305212>.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert/Odermatt, Anastas/Jaekel, Yvonne (2023). Herausgeforderter gesellschaftlicher Zusammenhalt. Soziale Identitäten, Religion und die Zukunft liberaler Demokratien. Verhandlungsband des 41. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bielefeld, 1–24. Online verfügbar unter https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2022/article/view/1602.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander/Jaekel, Yvonne (2019). Wie Religion «uns» trennt – und verbindet. Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019. Luzern, Leipzig. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3560792>.
- Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander/Jaekel, Yvonne (2021). Polarisation and social cohesion: the ambivalent potential of religion in democratic societies. Findings of a representative survey on the social role of religious and social identities in Germany and Switzerland, 2019. Leipzig, Luzern. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.5281/zenodo.3994628>.
- Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines J. (Hg.) (2011). *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden, VS.
- Lipset, Seymour Martin (1981). *Political man. The social bases of politics*. Baltimore, Md., Johns Hopkins Univ. Press.
- Mavor, Kenneth I./Laythe, Brian/Louis, Winnifred R. (2011). Religion, Prejudice, and Authoritarianism: Is RWA a Boon or Bane to the Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (1), 22–43.
- Mead, Georg Herbert (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Mead, Georg Herbert (1980). Die soziale Identität. In: Hans Joas (Hg.). *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Mühler, Kurt/Opp, Karl-Dieter (2004). *Region und Nation. Zu den Ursachen und Wirkungen regionaler und überregionaler Identifikation*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Müller, Bernadette (2011). *Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung*. Wiesbaden, VS.

- Nolte, Paul (2009). Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat? Berlin, Berlin Univ. Press.
- Odermatt, Anastas (2019). Identität bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Spiegel quantitativer Migrations- und Religionspädagogikforschung. In: Christoph Novak/Astrid Mattes/Katharina Limacher (Hg.). *Prayer, Pop and Politics: Researching Religious Youth in Migration Society*. Vienna University Press, 73–100.
- Odermatt, Anastas (2023). Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen. Wiesbaden, Springer VS.
- Overbeck, Maximilian (2016). Die Rückkehr der Religion in die politische Öffentlichkeit? Eine computerlinguistische Exploration der deutschen Presse von 1946 -2012. In: Matthias Lemke/Gregor Wiedemann (Hg.). *Text Mining in den Sozialwissenschaften*. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 343–367.
- Petzold, Hilarion/Sökefeld, Martin (Hg.) (2012). Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Piaget, Jean (1975). *Gesammelte Werke*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Piaget, Jean (1992). *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Pickel, Gert (2013). *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*. Gütersloh, Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Pickel, Gert/Gladkich, Anja (2011). Säkularisierung, religiöse Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität? In: Antonius Liedhegener/Ines J. Werkner (Hg.). *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden, VS, 81–109.
- Pickel, Gert/Gladkich, Anja (2012). Religious social capital in Europe. Connections between religiosity and civil society. In: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.). *Transformations of religiosity. Religion and religiosity in Eastern Europe 1989 – 2010*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 69–94.
- Pickel, Gert/Liedhegener, Antonius/Jaekel, Yvonne/Odermatt, Anastas/Yendell, Alexander (2020). Religiöse Identitäten und Vorurteil in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4 (2), 149–196. Online verfügbar unter <https://link.springer.com/article/10.1007/s41682-020-00055-9>.
- Pickel, Susanne/Pickel, Gert (2006). *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pickel, Susanne/Pickel, Gert (2020). Politische Kultur und gesellschaftliche Integration. In: Gert Pickel/Oliver Decker/Steffen Kailitz et al. (Hg.). *Handbuch Integration*. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrich, Nils/Yendell, Alexander (Hg.) (2014). *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden, VS Verlag.

- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. New York, Simon & Schuster.
- Putnam, Robert D./Campbell, David E. (2010). *American grace. How religion divides and unites us*. New York [u.a.], Simon & Schuster.
- Reckwitz, Andreas (2020). *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Berlin, Suhrkamp.
- Riesebrodt, Martin (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München, Beck.
- Saal, Johannes; Liedhegener, Antonius (2024): Religion und politische Gewalt. Neue empirische Erkenntnisse zu religiöser Radikalisierung und Terrorismus. In: Antonius Liedhegener und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Migration und Integration (2016). *Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016*. Berlin. Online verfügbar unter https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2016/04/SVR_JG_2016-mit-Integrationsbarometer_WEB.pdf.
- Sen, Amartya (2012 [2006]). *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. 2. Aufl. München, C.H. Beck.
- Stepick, Alex/Rey, Terry (2011). *Civic social capital: a theory for the relationships between religion and civic engagement*. In: Martin Baumann/Frank Neubert (Hg.). *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich, Pano, 189–215.
- Stolz, Jörg/Könemann, Judith/Schneuwly Purie, Mallory/Englberger, Thomas/Krügler, Michael (2014). *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich, Theolog. Verl.
- Stryker, Sheldon (1976). *Die Theorie des Symbolischen Interaktionismus*. In: Manfred Auwärter/Edit Kirsch/Klaus Schröter (Hg.). *Seminar. Kommunikation, Interaktion, Identität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 257–274.
- Tajfel, Henri (1982). *Social psychology of intergroup relations*. *Annual Review of Psychology* 33 (1), 1–39. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.33.020182.000245>.
- Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986). *The social identity theory of intergroup behavior*. In: Stephen Worchel (Hg.). *Psychology of intergroup relations*. 2. Aufl. Chicago, Nelson-Hall, 7–24.
- Teichert, Dieter (2000). *Personen und Identitäten*. Berlin, De Gruyter.
- Traunmüller, Richard (2009). *Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals*. *Berliner Journal für Soziologie* 19 (3), 435–468. <https://doi.org/10.1007/s11609-009-0100-5>.
- Velasco González, Karina/Verkuyten, Maykel/Weesie, Jeroen/Poppe, Edwin (2008). *Prejudice towards Muslims in the Netherlands: testing integrated threat theory*. *The British Journal of Social Psychology* 47 (Pt 4), 667–685.
- Vortkamp, Wolfgang (2011). *Integration – ja, aber wie? Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte* (7/8), 86–91.
- Woodward, Kathryn (Hg.) (2014). *Identity and difference*. London, SAGE.

- Ysseldyk, Renate/Matheson, Kimberly/Anisman, Hymie (2010). Religiosity as identity: toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14 (1), 60–71.
- Zurawska, Wioleta (2007). Religiosität und Identität. Eine vergleichende Analyse bei Jugendlichen und deren Eltern in Polen und Deutschland. Dissertation. Köln, Universität zu Köln.

Identität und Identitätspolitik. Ein transdisziplinäres Gespräch

Anastas Odermatt: Starten wir mit den unterschiedlichen Perspektiven, die wir in unseren Beiträgen auf Identität und Identitätspolitik werfen, und wie wir uns unterscheiden. In unserem Beitrag nehmen wir eine sozialwissenschaftliche und -psychologische Perspektive ein und untersuchen aus diesem Blickwinkel soziale Identitäten. Dabei setzen wir theoretisch beim Symbolischen Interaktionismus an, gehen auf die Ebene des Individuums und fragen nach der Entwicklung und Wichtigkeit unterschiedlicher, in unserem Fall insbesondere auch religiöser sozialer Identitäten.

David Atwood: Ja, das wird gut sichtbar. In meinem Beitrag nehme ich eine kulturwissenschaftliche und psychoanalytische Perspektive ein. Dabei schaue ich auf die Diskursebene und versuche herauszufinden, wie Zuschreibungen von kulturellen Identitäten funktionieren. Das ist sicherlich ein anderer Blick. Zentral für Identität, gerade auch im religiösen Bereich, ist, dass Zuschreibungen wie zum Beispiel „Christ“ oder „Muslim“ diskursiv meist sehr exklusiv wirken. Das hat auch mit unserem Religionsrecht und mit der rechtlich zugrunde liegenden Körperschaftsstruktur zu tun. Der Körperschaftsstatus kommt aus dem römischen Recht und lässt sich nicht so schnell umstoßen. Wichtig ist hier die Erkenntnis, dass die meisten Religionszuschreibungen auf der Idee der Körperschaft aufbauen und religiöse Praxis oder Identität jenseits institutioneller Formen zwar denkbar, aber kaum rechtlich handhabbar ist. Das ist schon bemerkenswert. Mein zweites Argument ist, dass wir es bei Identitätskonstruktionen immer auch stark mit exkludierenden Zuschreibungen zu tun haben. Und es ist diese Abgrenzung, die wichtig ist: Ich bin nicht das, was die anderen sind (oder umgekehrt). Das ist das Zentrale. Durch die Abgrenzung schreiben wir uns selbst Identität zu. Gleichzeitig identifiziert uns kein Signifikant komplett – das ist das, was ich mit der einen Geschichte im Beitrag zeigen wollte. Gleichzeitig sind wir nie nur Frau oder Mann, nie nur Weiß oder Nicht-Weiß oder was auch immer. Also alle solche Einheiten und Kategori-

* Universität Zürich

** Universität Luzern

en erfassen uns nicht komplett. Wir sind immer mehr, was dann in der Identität der Person zusammengefasst werden muss. Eben: kein Signifikant erfasst uns komplett.

Antonius Liedhegener: Ich sehe den Punkt hinsichtlich des Körperschaftsstatus. Wir müssen uns tatsächlich bewusst sein, dass gerade nach dem konfessionellen Zeitalter insbesondere Religion in dieser Art und Weise funktionierte. Dieses römische Körperschaftsrecht war das einzige Recht, was zu Verfügung stand, und anwendbar war. Gemäß dem Westfälischen Frieden gehörte jemand einer entsprechenden Religion an und wenn nicht, musste diese Person – bzw. meist die ganze Familie – faktisch auswandern. Das war aber eigentlich keine Option, da dann das ganze Hab und Gut zurückgelassen werden musste. Für die allermeisten kam das dem Verlust der Lebensgrundlage gleich. Diese starke exklusive Aufladung der religiösen Zugehörigkeit hat dafür gesorgt, dass jede und jeder ganz genau wusste, wo sie oder er in dieser Frage hingehört. Rückblickend ist das ein Lehrstück zur Wirkung von Identitätspolitik. Der Konfessionalismus und seine massiven Folgen bis hin zu den Kulturkämpfen und Milieubildungen im 19. und 20. Jahrhundert zeigen, was passiert, wenn einzelne soziale Identitäten emotional so stark aufgeladen werden, dass es an ihnen kein Vorbeikommen gibt. Ob der Körperschaftsstatus heute noch *den* Stellenwert für die Religionsdefinition hat, wage ich zu bezweifeln. Die Tradition der Religionsfreiheit als Menschenrecht setzt jedenfalls anders an.

Anastas Odermatt: Es ist ja die stark exklusive und exkludierende Aufladung, die in der kulturwissenschaftlich psychoanalytischen Tradition kritisiert wurde: Ausgangspunkt ist das Argument, dass jegliche Identität bzw. jeglicher Signifikant uns nie komplett erfasst. Dieses Argument wird in dieser Tradition sehr stark gemacht. Dahinter steckt auch die Kritik an der essentialistischen Idee, dass bestimmte ethnische bzw. Volksidentitäten eine Person vollends ausmachen würden und diese auch nicht veränderbar seien. Dieser Kritik würde ich zustimmen. Gerade in unserer empirischen Forschung sehen wir, dass sich niemand mit nur einer sozialen Identität identifiziert, sondern es stets eine Mehrzahl von sozialen Identitäten sind, die für einen Menschen je nach Situation auch unterschiedlich stark wichtig sind. Und diese unterschiedlichen sozialen bzw. kulturellen Identitäten müssen auf Ebene des konkreten Individuums dann auch zusammengebracht werden. Hier ist intensive Identitätsarbeit gefordert, gerade in stark individualisierten Gesellschaften.

Ich frage mich aber, wie das mit dem Argument von der Auflösung des Subjekts zusammenpasst. Dieses Argument ist ja ebenfalls wichtig in der

kulturwissenschaftlich psychoanalytischen Tradition. Unser Einwand ist: Ein Individuum muss schon ein zumindest annähernd kohärentes Selbstbild besitzen. Wenn jemand sich selbst regelmäßig nicht mehr als Subjekt wahrnimmt und dann auch stark unterschiedliche Handlungsmuster aufweist, dann geht das eher in Richtung einer klinisch-krankhaften Persönlichkeit. Aus der Sicht der empirischen Forschung fällt es schwer, der Idee der Auflösung des Subjekts oder die Entstehung hybrider Persönlichkeiten in der Realität eine Bedeutung oder gar einen wünschenswerten Wert für die Gesellschaft zuzuschreiben.

David Atwood: Sprichst Du hier die These innerhalb der (insbesondere postkolonialen) Identitätsforschung an, der zufolge Identität fluide ist, wie es etwa Stuart Hall stark gemacht hat?

Anastas Odermatt: Ja, genau.

David Atwood: Das wäre für mich durchaus Teil der kulturwissenschaftlichen Identitätsdiskussion, allerdings ohne die psychoanalytische Perspektive, denn ich glaube, kein Psychoanalytiker würde von der Auflösung des Subjekts sprechen, es sei denn im klinischen Sinne etwa einer Schizophrenie oder anderen Psychose. Um aber dein Argument aufzunehmen: die von Hall und anderen Kulturtheoretiker:innen hervorgehobene Fluidisierung von Identität bringt m.E. schon einen wichtigen Punkt vor, nämlich die in der Spätmoderne nicht mehr vorhandene Zentrierung von Identität. Dabei müssen wir einerseits darauf achten, dass wir nicht davon ausgehen, in der Vor- oder Frühmoderne der Illusion von immer kohärenten und einheitlichen Identitäten aufzusitzen, andererseits meint De-zentrierung nicht, dass es keine kohärenten Selbstbilder mehr gibt. Das Argument beinhaltet eine sowohl theoretische als auch historische Aussage. Auf der theoretischen Ebene ist Identität kulturwissenschaftlich gedacht (wobei diese Formulierung selbst schon eine simplifizierende und essentialistische Identitätszuschreibung ist) eine Identifikationsarbeit, bei der Menschen immer im Austausch mit anderen stehen und entsprechend ihre Identität nuancieren. Historisch betrachtet könnte 'fluide Identität' vielleicht als eine durch den Verlust monopolisierender Sinnsysteme wie Kirchen oder Weltanschauungsgemeinschaften geschaffene Ambivalenz zwischen der Schließung (der eindeutigen Identifizierung) und der Differenz (je nach Adressaten) beschrieben werden.

Antonius Liedhegener: Ich möchte das gerne noch einmal aufgreifen. Also die Beobachtung, dass sich Menschen in unterschiedlichen Kontexten und Situationen unterschiedlich verhalten und entsprechende Identitätsar-

beit leisten. Die klassische Soziologie antwortet hier mit der Unterscheidung zwischen Rolle und Subjekt. Rollen führen dazu, dass Verhaltenserwartungen sowohl beim Subjekt als auch bei seinem Gegenüber vorhanden sind. Und durch diese Erwartungen werden das jeweilige Verhalten und entsprechende Ansichten mitbestimmt. Rollenerwartungen stabilisieren unseren Alltag bzw. das Soziale. Wir trennen aber auch zwischen Rolle und Subjekt bzw. Person. Rollen sind ja nicht lauter verschiedene, unverbundene Identitäten, die isoliert voneinander auftauchen, sondern es geht um ein und dieselbe Person in unterschiedlichen Kontexten. Gerhard Volker formuliert dieses Personsein in seinem Buch „Öffentlichkeit – die politische Form des Bewusstseins“ folgendermaßen: „ohne die Fähigkeit zum Rückzug in sich selbst, ohne die individuelle Differenz, ohne das Vertrauen auf den abweichenden eigenen Eindruck oder die Überzeugung vom Irrtum der anderen, könnte es kein Bewusstsein der Freiheit, keinen Eigensinn, kein gewolltes und behauptetes individuelles Dasein geben, von Religion, Kunst, Wissenschaft oder Technik, ganz zu schweigen. Kein politisches Amt ließe sich ausfüllen ohne den bewussten Einsatz der wahrgenommenen Rolle, die eine subjektive Sicht auf die politische Realität einschließt.“ Man könnte sagen, die Idee und die Erfahrung des Personseins ermöglicht erst unsere Form des Zusammenlebens. Das Selbstverständnis der Menschen und die politische Öffentlichkeit und die freiheitliche Demokratie gehören zusammen.

Anastas Odermatt: Kommen wir zur Frage, welche Gemeinsamkeiten wir bei unserem Umgang mit dem Thema Identität und Identitätspolitik ausmachen können. Mein Eindruck ist, dass es in beiden Beiträgen um die Frage geht, wie Ausschlüsse aufgrund von Identität funktionieren bzw. entstehen. Bei dir, David, geht es um die Signifikanten und deren Wirkung. Bei uns zeigen sich die Folgen anhand der Kategorisierungsmechanismen. Sie sind im Rahmen des Symbolischen Interaktionismus zentral. Insofern hängen Signifikanten und diese Kategorisierung in der Sache zusammen: Signifikanten bestimmen den Denkraum für mögliche Kategorien, die ein Individuum zu Verfügung hat, um andere zu kategorisieren. Trifft es das?

David Atwood: Das trifft es sehr gut. Alle Kategorien – sämtliche Klassifikationsbegriffe, die wir zur Verfügung haben, sind ja Signifikanten, ob wir diese nun auf der Ebene unserer je eigenen Identitätszuschreibung verwenden oder auf der Ebene wissenschaftlicher Forschungstätigkeit. In diesem Sinne wäre vielleicht Lacans Aussage zu verstehen, dass es keine Metasprache gibt. Wir sind immer verwickelt in die Kategorien, mit denen wir uns selbst beschreiben.

Anastas Odermatt: Eine weitere Gemeinsamkeit hätte ich im Umgang mit Identitätspolitik gesehen. Im Rahmen von Identitätspolitik wird nämlich eine bestimmte soziale bzw. kulturelle Identität häufig mittels Ausgrenzung emotional stark aufgeladen und so mit politischen Forderungen verknüpft, dass diese unhintergebar und nicht verhandelbar werden. Damit wird Kompromissfindung in einem liberalen demokratischen Diskursraum ausgeschlossen und dann faktisch auch in demokratischen Prozessen sehr schwer oder gar unmöglich.

David Atwood: Ja, hier hängen Diskurs und Politik genau so zusammen. Konkret zeigt es sich beispielsweise bei jeglicher Form von starker nationalistischer Identitätspolitik. Politiken, die in diese Richtung gehen, versuchen, eine bestimmte Identität essentialistisch aufzuladen, als einzig „wahr“ zu positionieren und damit zu bestimmen, wer jemand ist und wozu er oder sie gehört bzw. gehören kann. Das ist starke Identitätspolitik. Sie läuft der Vielfalt unserer Gesellschaft zuwider. Die Zivilgesellschaft könnte und sollte dem eine Form schwacher oder liberaler Identitätspolitik entgegenhalten. Eine schwache Identitätspolitik, mit der klar wird, dass nicht irgendein bestimmter Signifikant oder Leitbegriff uns alle zwingend komplett ausmacht. Aber trotzdem dürfen diese Signifikanten Wirkung haben und auch politisch stattfinden, etwa wenn Minderheiten ihr Recht erstreiten. In diesem Sinne ist Identitätspolitik nicht nur schlecht, es gibt auch plurale, emanzipatorische Identitätspolitik. Hier würde ich das von vielen frühen Identitätsforscher:innen und -aktivist:innen hochgehaltene Argument des strategischen, partikularistischen Essentialismus als eine emanzipatorische Geste betonen. Die gerade genannte ‚schwache Identitätspolitik‘ ist und war ja schon immer in einem gewissen Sinne partikularistisch, denn es ging häufig darum, unterdrückte Identitätsaspekte zu berücksichtigen. Dieses Eintreten für bestimmte partikuläre Identitäten kann natürlich auch wieder hegemonial von den Ansprüchen her sein, wie es gewisse heutige Tendenzen zum Teil aufweisen (etwa, wenn bestimmte Gruppen in eine sogenannte Opferkonkurrenz gebracht werden). Aber das muss nicht sein.

Antonius Liedhegener: Identitäten und Identitätspolitiken weisen offenkundig eine gewisse Ambivalenz auf. Es braucht sie, aber sie haben auch ihre negative Seite. Wenn man sich die Theorie anschaut, stellt sich die Frage, wann exkludierende Abgrenzungsmechanismen, wie wir sie im Rahmen von Identitätspolitik antreffen, dominieren und wann nicht. Wichtig ist sicherlich die Erfahrung der Selbstwirksamkeit und ein positives Selbstbild. Je weniger ein Mensch aus sich selbst heraus ein positives Selbstbild entwickelt, umso eher greifen die Gruppendynamiken des sozialen Mit-

und vor allem Gegeneinanders. Wer ein schwaches Selbstbild hat, sucht die Aufwertung der eigenen Person in Gruppen und Gruppenidentitäten. Das geht oft mit der Abwertung von *Out-groups* einher, insbesondere wenn die Gruppenzugehörigkeit als bedroht wahrgenommen wird. Ein Gegenmittel gegen schädliche Identitätspolitik wäre also – und das versuchen ja auch Demokratien, Bildungsinstitutionen und Teile der Politik – Menschen ein positives Selbstbild zu vermitteln, erfahrbar zu machen, dass sie eine Würde haben, dass sie ein selbstbestimmtes Individuum sind.

Anastas Odermatt: Das scheint mir ganz wichtig zu sein. Nämlich, dass ein positives Selbstbild, das jemand aus sich selbst heraus entwickelt zu weniger Abhängigkeiten von kollektiven Gruppenidentitäten als Abgrenzungsressource führt. Menschen mit einem positivem Selbstbild wären dann auch potenziell weniger anfällig für identitätspolitische Argumente.

Antonius Liedhegener: Identitätspolitische Strategien und Denkweisen, wie wir sie etwa in politischen Bewegungen mit völkisch-nationalistischem Hintergrund beobachten können, zielen ja auf Gruppenzugehörigkeitsargumente. Eine der europaweit agierenden Gruppe heißt beispielsweise nicht zufällig „Identitäre Bewegung“. Könnte eine kulturwissenschaftliche Perspektive nicht eine Hilfe sein, eine plurale – oder wie Du, David, es genannt hast – schwache Identitätspolitik zu konturieren und zu fördern. Oder ist das vielleicht nicht die Aufgabe von Wissenschaft?

David Atwood: Eine schöne Frage! Vermutlich hat die Wissenschaft die Aufgabe, analytisch auf die verschiedenen Möglichkeiten im Identitätstheater hinzuweisen und zu zeigen, wo die Grundwerte der Wissenschaft selbst tangiert werden, was ja heute im leider häufig falsch oder zu schnell vorgebrachten Vorwurf der 'Cancel Culture' anklingt. Insofern würde ich Dir zustimmen, dass Wissenschaft insofern Teil dieser liberalen Identitätspolitik ist, als sie denkerisch Möglichkeiten bereitstellen muss, ohne allerdings in eine Kathederprophetie zu verfallen.

Anastas Odermatt: Um dies anzugehen, könnte man gemeinsam schauen, was für Ressourcen zu einem positiven Selbstbild führen könnten, einerseits aus einer sozialwissenschaftlichen, andererseits aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive. Und eigentlich sollten wir dann vielleicht noch eine Psychologin und einen Psychoanalytiker an den Tisch holen.

David Atwood: Je mehr Mitdiskutierende, desto weniger blinde Flecken! Gerade wenn man auf die gesellschaftlichen Wirklichkeiten und ihre Veränderung abhebt, ist neben den verschiedenen Wissenschaftskulturen auch die Einbindung von Stakeholdern nicht zu vergessen. Im religiösen

Feld wäre so zu untersuchen und zu diskutieren, wie in der Schweiz das Miteinander verschiedener religiöser Gruppen untereinander sowie innerhalb dieser Gemeinschaften funktioniert. Welche internen und externen Abgrenzungen und Anschlüsse gibt es und welche Ressourcen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt lassen sich daraus ableiten? Das ist keine rein akademische Frage und wäre zudem auch Pionierarbeit.

Antonius Liedhegener: In einer solchen Transdisziplinarität steckt wohl ein echtes Potential. Es scheint, als brauchten wir dafür aber noch einiges an weiterer Vorarbeit, gerade auch wenn man die beteiligten Forschungsfelder mit einer gewissen Distanz betrachtet. Die bisherigen Kontakte und Anknüpfungspunkte sind doch eher noch spärlich. Unser Gespräch zeigt aber, dass dies sinnvoll und möglich ist. Generell wird Inter- und Transdisziplinarität vielfach gefordert und beschworen. Soziale Identitäten und Identitätspolitik sind Untersuchungsgegenstände, die sich aufdrängen, aus verschiedenen Perspektiven und im Verbund verschiedener Disziplinen und Forschungstraditionen untersucht zu werden.

Register und Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Autorinnen und Autoren

- Prof. Dr. Dorothea Alewell, Professur Personalwirtschaft, Fakultät für Betriebswirtschaft, Universität Hamburg, Betriebswirtin.
- Prof. Dr. David Atwood, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Zürich, Religionswissenschaftler und Historiker.
- Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Theologische Fakultät der Universität Basel, Systematische Theologie/Dogmatik mit Schwerpunkt auf Theologie der Religionen, Theologe.
- Prof. Dr. Katharina Glaab, Department for International Environment and Development Studies, Norwegian University of Life Sciences, Politikwissenschaftlerin.
- Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster, Theologin.
- Prof. Dr. Jens Köhrsen, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Basel und Universität Oslo, Soziologe.
- Prof. Dr. Antonius Liedhegener, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Luzern, Politikwissenschaftler und Zeithistoriker.
- Prof. Dr. Elham Manea, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Zürich, Politikwissenschaftlerin.
- Dr. Anastas Odermatt, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Luzern, Religionssoziologe.
- Prof. Dr. Daria Pezzoli-Olgiati, Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU), Religionswissenschaftlerin.
- Prof. Dr. Kerstin Radde-Antweiler, Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik/Zentrum für Medien-, Kommunikations- und Informationsforschung (ZeMKI), Universität Bremen, Religionswissenschaftlerin.
- Dr. Johannes Saal, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Universität Luzern, Religionssoziologe.
- Prof. Dr. Thomas Schlag, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich und Direktor der Universitären Forschungsschwerpunktes „Digital Religion(s). Interaction, Communication and Transformation in the Digital Society“, Theologe.
- Prof. Dr. Gotlind Ulshöfer, Professorin für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Diakoniewissenschaft und Ethik, Evangelische Hochschule Darmstadt, und apl. Professorin, Universität Tübingen, Theologin.

Register

- A**
- Abendmahl 93
 - Abgrenzung 19, 37, 50, 76, 83, 124, 174, 191, 312, 441, 447, 482, 494, 510, 520, 533
 - Abrahamische Ökumene 79–81
 - Abtreibung 39–41, 171
 - Achsenzeit der Menschheit 78
 - Agency 391
 - Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 196
 - Allport, Gordon (1897-1967) 131, 515, 521
 - Alltagspraktiken 391
 - Alternative 239, 290, 297, 328, 330, 465
 - Amt 346, 350, 377, 536
 - Amtsautorität 390
 - Andere 165, 180, 345, 407, 467, 478, 479, 492, 493, 509, 514
 - Anerkennung 26, 161, 170, 173, 177, 179, 189, 190, 197, 201, 220, 240, 241, 275, 372, 406, 453, 508, 511, 516
 - kleine bzw. öffentliche Anerkennung 202
 - rechtliche Anerkennung 197, 201, 241
 - Anthropologische Grundkonstante 55
 - Antike 19, 37, 38, 72, 292
 - Antiquitates Judaicae 81
 - antireligiöser Hass 168
 - Arbeitnehmerrechte 288
 - Arbeitsdefinition 25, 126
 - Arbeitszufriedenheit 314, 315
 - Armut 87, 106, 242, 286, 290
 - Artefakt 386, 390
 - Artificial Intelligence 347
 - Asien 106, 206, 244, 286, 401
 - Aufklärung 19, 72, 83, 180
 - Ausdifferenzierung 42, 51, 297, 346, 368
 - Aushandlung 49, 50, 363, 390
 - Authentizität 342, 346
 - Autorität 84, 197, 231, 257, 262, 341, 343, 346, 347, 351, 366, 371, 372, 374–377, 379, 386, 387, 389, 390, 392, 411, 419, 430, 439, 447, 452
 - religiöse Autorität 197, 341, 374–376, 430, 447
- B**
- Bankangestellte 293
 - Barth, Karl (1886-1968) 73, 75, 78
 - Bedeutungsprozess 51
 - Bekenntnis 23, 164, 166–168
 - Belonging, Behavior, Belief 131
 - Bewahrung der Schöpfung 232, 234, 237, 310
 - Bibel 44
 - Bildung 47, 49, 95, 98–100, 108, 136, 175, 177, 221, 238, 348, 350
 - Bildungspraxis 387
 - Blasphemie 168, 198
 - Bonhoeffer, Dietrich (1906-1945) 74, 75, 78, 292
 - Boundary Agents 29
 - Boundary Objects 28
 - Bourdieu, Pierre (1930-2002) 123, 240, 391, 490
 - Bruchlinienkonflikt 410
 - Bücherverbrennung 163, 167
 - Buddhismus 83, 98, 282, 311, 429, 430
 - Bürgerkrieg 399, 402, 403, 406, 418, 420, 422, 466, 468, 469
 - Buri, Fritz (1907-1995) 78
 - Business Ethics 296
- C**
- Calvinismus 289
 - Caritas 281, 288
 - Chicago School 292
 - Christentum 38, 71, 72, 76, 80–83, 109, 164, 165, 229, 232, 236, 244, 245, 311
 - Christliche Publizistik 337
 - Citizen Science Forschung 344
 - Comittment 314, 315
 - Computational Theology 337, 340
 - Coping 315
 - Corporate Social Responsibility 89, 100, 282
 - Cyprianus, Caecilius (ca. 200-158) 77
- D**
- Dachverband 202, 227, 228, 234–238, 241–243, 273
 - Dänemark 101, 162
 - Dark Networks 429, 431
 - Dark Social Capital 431, 444
 - dāt 83
 - Definition von Religionspolitik 193, 203, 219
 - Demokratiefähigkeit 165
 - Denkschrift 287, 288
 - Denkschule des Primordialismus 407

Deutschland 121, 131, 163, 165, 171, 174, 178,
194, 199–201, 204, 218, 219, 222, 223, 237,
287, 296, 312, 318, 375, 442, 444, 483,
514–522

Deutungsmacht 49, 351

Dezentralisierung 393

dhamma 83

dharma 83

Diakonie 281, 288, 306, 327, 348

Diakonienmanagement 289

diakonisch-christliche Profil 289

Dialog 22, 28, 77, 79, 80, 83, 85, 262, 347

Digitale (Praktische) Theologie 388

digitale Religion 354, 363, 367

digitale Technologie 343, 345

Digitale Theologie 337, 340, 343, 346, 354

Digital Humanities 337, 345

Digital Religion 24, 337–342, 345, 346, 348,
367

dīn 83

Diskriminierung 45, 169, 171, 313, 316, 320,
442, 453, 508, 511, 514, 516

Disputation 83

Diversität 16, 49, 189, 192, 208, 209, 312, 320,
473

Dschihadismus 431, 433, 434, 438, 468

Dupuis, Jacques (1923–2004) 78

Durkheim, Émile (1858–1917) 56, 404, 513

Dystopie 41–43, 54

E

ecological economic model 291

Ehe für alle 171

Einfluss 56, 87–89, 94, 96, 99–101, 103, 105,
107, 109, 119, 122, 124, 129, 132, 135, 136, 139,
141, 143, 145, 146, 161, 174, 199, 230, 236,
242, 243, 253, 254, 257–262, 264, 275, 276,
283, 297, 343, 370, 406–408, 413, 418, 419,
421, 423, 429–431, 436–439, 443, 447, 450,
452, 466, 469, 489, 512

Emisch

- Emische Ebene 37, 46
- Innensichten von Gläubigen 46

empirische Untersuchung 122, 124, 125, 217

Enzyklika 234, 264

Erfüllung 314, 315

Erziehung 167, 176, 241

Essentialismus 128, 480, 481, 534, 537

ethnische Zugehörigkeit 169, 410

ethnographisch 109

EU-Grundrechte-Charta 167, 176

Europäische Menschenrechtskonvention
(EMRK) 196

Europäische Religionsgeschichte 38, 50

Europäische Union 196, 199

Evangelikale 227

Evangelische Kirche in Deutschland
(EKD) 287

Evangelische Wirtschaftsethik 283

Evolution 95, 98

evolutionistisch 55, 57

Exklusivismus 79, 492

Exorzismen 105

Experiment 385–387

Extremismus 96, 429, 431–434, 437–439,
442–445, 447–449, 469, 470, 483

- Linksextremismus 198
- Rechtsextremismus 162
- religiös begründeter Extremismus 429,
431, 438

F

Fachkräftemangel 313

Faith 92, 102, 261, 262, 317

Faith-Avoidant 317

Faith-Based 317

Faith-Friendly 317

Faith-Neutral 317

Fake News 217, 347

Feldmodell 109

Feldtheorie 240, 241

Feuerbach, Ludwig (1804–1872) 72, 74

Film 51, 60

Finanzkrise 227, 293

Finnland 103

Formierung der Religionswissenschaft 54

Fotografie 50

Framing 478

Frankreich 103, 164, 192, 200, 436, 438, 510

Freiheit 161–164, 167–169, 173, 175, 177,
179–181, 190, 207, 288, 292, 319, 320, 347,
507, 536

Freud, Sigmund (1856–1939) 72, 491

Frieden 176, 404, 409, 423, 437, 468, 470, 534

Friedman, Milton (1912–2006) 292

Frühneuzeit 72

Frühromantik 72

Führungsfiguren 90, 231, 233, 234, 236, 239,
243, 244

Fundamentalismus 104, 412, 435

- Islamischer Fundamentalismus 412

Funktionalismus 56

G

Gastfreundschaft 83

Geltungsanspruch 76, 170, 387

Gemeinde 97, 143, 202, 227, 236, 237, 244,
258, 263, 265, 273, 373, 374, 390

- Lokale Gemeinde 227

genossenschaftlich 291

Georgien 204

Gerechtigkeit 83, 164, 263, 277, 288, 327, 328, 470
 Geschlecht 47, 136, 171, 173, 312, 441, 492
 Geschlechtergerechtigkeit 171
 Geschlechtergleichstellung 171, 173
 Gesundheit 40, 95, 286, 304, 315, 441
 Gewalt 22, 24, 42, 44, 45, 54, 119, 124, 172, 178, 180, 205, 207, 351, 400, 401, 403, 406, 408–411, 413, 422, 429–441, 446, 449, 450, 452, 453, 466, 467, 469, 470
 – innerislamische Gewalt 411
 – politische Gewalt 22, 24, 119, 399, 422, 424, 429–432, 434–437, 439–441, 450, 465–467, 469
 – sexualisierte Gewalt 178
 Gewissensfreiheit 47, 167, 484
 Gier 293
 Glauben 16, 46, 71–73, 75, 76, 80, 81, 105, 107, 128, 131, 164, 167, 217, 284–286, 288, 298, 310, 346, 409, 450, 478, 485
 Glaubens- und Bekenntnisfreiheit 167
 Glaubenspraxis 342
 Globaler Süden 236, 244, 401
 Gott 54, 72–75, 81, 83, 92, 97, 99, 132, 284, 289, 292, 311, 482
 Gottesdienst 38, 93, 101, 103, 105, 144, 237, 241, 342, 343, 346, 348, 352, 386, 387
 Gottesfrage 353
 Government restriction index (GRI) 203
 Greening 231, 235, 243
 Griechenland 78
 Grundgesetz 167, 200, 312
 Grundrechte 41, 47, 54, 162, 167, 175, 176, 181, 191, 194, 196–198, 207, 209, 219, 224, 484
 Grüner Güggel 237
 Gruppenidentität 416, 447, 538
 Gruppenkonflikt 508–510

H

Handlungslogik 240–243
 Handlungsmacht 390
 Hate speech 347
 Heilige 55, 105, 127, 260, 286, 311, 345, 406, 421
 Heiliger Geist 105
 Heiligkeit 40, 388, 390
 hermeneutisch 38, 61, 163, 164, 209, 222, 330, 337, 342, 343, 346, 350, 387
 Heterogenität 99, 165, 169, 179, 474
 Hick, John (1922–2012) 78
 Hinduismus 83, 98, 282
 – Hindu-Traditionen 83
 Homo oeconomicus 87, 91, 92, 104
 Homo religiosus 55, 57
 Huntington, Samuel (1927–2008) 123, 407, 411, 412, 435, 438, 466, 513

Huppenbauer, Markus (1958–2020) 8, 295

I

Ibn Ishāq, Muḥammad (ca. 704–767/68) 81
 Identifiziertwerden 475, 490
 Identifizierung 18, 436, 491, 493, 535
 Identität 7, 24, 27, 48, 60, 84, 85, 124, 169, 171, 220, 223, 281, 310, 342, 346, 347, 363, 404, 405, 407, 408, 413–418, 420, 421, 423, 441, 443, 452, 467, 473–480, 482–489, 491–497, 503–516, 518, 522, 533–537, 539
 – Identitätsarbeit 490, 506, 507, 510, 534, 536
 – Identitätsbildung 414, 474, 484, 506, 508
 – Identitätsdebatte 474, 475
 – Identitätskonstruktion 490, 503, 504, 508
 – Identitätskonzepte 507
 – Identitätspolitik 22, 27, 166, 168, 169, 177, 181, 198, 222, 223, 413, 415, 420, 423, 468, 473–475, 477, 479–481, 485–487, 489, 490, 493, 497, 503, 508, 533, 534, 536–539
 – Identität und Authentizität 342, 346
 – kollektive Identität 179, 448, 503, 506, 513, 520
 – sektiererische Identität 413–415, 420, 421
 – sexuelle Identität 169
 – soziale Identität 22, 131, 467, 503–505, 507–511, 513–518, 521, 522, 534
 Identitätspolitik 490, 538
 illiberal 198
 In-Group 453, 509, 510
 Individualisierung 85, 189, 192, 208, 367, 394, 512
 Individuell, kollektiv und korporativ 191
 Indonesien 227, 228, 236, 238, 239, 242, 244, 411
 Inklusivismus 79
 Innensichten 46
 Innerstaatlich 399–401, 410, 411, 440
 Innovation 60, 202, 338, 345, 370, 415
 Institution 50, 60, 85, 109, 178, 256, 287, 349, 389, 390, 498, 533
 Institutionalismus 414, 415, 465
 Instrumentalisierung 177, 208, 315, 466
 Instrumentalismus 407, 409, 414–416, 466
 Integration 16, 124, 147, 174, 195, 200, 209, 319, 355, 423, 474, 507, 512–514
 – gesellschaftliche Integration 195, 209
 Interaktion 38, 39, 42, 45, 59, 122, 138, 139, 343, 350, 373, 389, 418, 444, 466, 505, 508
 Interdisziplinarität 7, 8, 17, 20, 22, 24, 26, 27, 29, 39, 61, 119, 122, 124, 127, 147, 164, 209, 271, 305, 337, 338, 340, 353, 436, 437
 Internationale Beziehungen 123, 125, 271, 272, 399, 401, 404, 435, 436, 465

- Internationale Organisation 254–257, 261, 262, 264, 273–275
 Internet 7, 24, 338, 351, 367, 443
 Interreligiosität 71, 82–85, 282
 Intoleranz 171, 180, 447
 Islam 38, 80–83, 124, 200, 223, 232, 238, 282, 311, 400, 409–411, 413, 419, 420, 422, 429, 430, 435, 438–440, 466, 467, 469, 470
 Islamisierung 438, 439
 Islamwissenschaft 436
 Italien 169
- J**
- Jaspers, Karl (1883-1969) 78
 Jemen 413, 414, 417–420, 465, 466, 468
 Jesus Christus 72, 284, 286
 jihadistische Extremisten 430
 Josephus, Flavius (ca. 37 - ca. 100) 81
 Jubiläenbuch 81
 Judentum 38, 77, 80–83, 282, 311
 Jüdinnen und Juden 430
- K**
- Kahanismus 430
 Kalter Krieg 255, 399, 401, 402, 404, 405, 407, 410, 422, 423, 435
 Kampf der Kulturen 124, 399, 400, 407, 412, 422, 429, 430, 435
 Kapitalismus 89, 90, 96–98, 106, 109, 289, 414
 Kirche 7, 15, 48, 50, 74, 76–78, 84, 93–95, 108, 120, 123, 129, 131, 132, 135, 137, 138, 141, 143, 145, 146, 164, 178, 180, 191, 194, 198–201, 208, 222, 223, 228, 231, 237, 241, 257, 260, 273, 274, 277, 281, 287, 288, 296, 306, 311, 340, 342, 344, 346, 347, 349, 351, 370–375, 377, 385, 386, 446, 452, 483–485, 515, 535
 Klimagerechtigkeit 254, 259, 261–265
 Klimarahmenkonvention 253, 255, 259, 261, 264
 Klimaschutz 23, 227, 228, 231, 234, 235, 237, 242, 244, 276
 Klimawandel 16, 21–23, 227, 229, 231, 233–235, 238, 239, 242–244, 253, 259, 261–264, 271, 273, 275
 kognitivistische Entwicklungspsychologie 505
 Kolping, Adolph (1813-1865) 288
 Kommunikation 59, 60, 85, 125, 177, 221, 260, 275, 276, 341, 343, 346, 348, 349, 363, 369, 370, 372, 374, 378, 385, 387
 – digitale Kommunikationspraxis 340
 – Kommunikation des Evangeliums 346, 349, 387
 – Kommunikationsmedien 338, 367, 368, 393
 – Kommunikationssystem 56, 59
 – Kulturelles Kommunikationssystem 51
 – religiöse Kommunikation 349, 387
 kommunikativer Konstruktivismus 364, 388
 Komplexität 17, 26, 37–39, 42, 45, 46, 52, 61, 122, 221, 222, 412, 414, 416, 422, 439, 468, 470, 507
 Konflikt 16, 29, 47, 83, 121, 124, 161–163, 167, 168, 172, 176, 179, 194, 197, 199, 219, 220, 295, 308, 310, 316, 353, 399, 401–403, 405–412, 415, 416, 422–424, 431, 435, 437–440, 446, 449, 450, 466, 468, 473, 487, 489, 509, 510, 522
 – innerstaatlicher Konflikt 401
 Konfliktforschung 399, 435, 436, 512, 514
 Konfrontation 83, 401
 Konstruktionen von Religion 37, 47, 49, 52, 54
 Konstruktiver Realismus 415
 Konstruktivismus 364, 408, 409, 414, 415, 465, 480, 488
 Kontemplation 88, 98
 Kontextueller Realismus 416, 418
 Kontingenz- und Sinnproblem 432
 Konversion 105–107, 445
 Konvivenz 83
 Konzept 18, 23, 25, 37, 39, 48, 57–61, 79–85, 88, 89, 91, 92, 100, 104, 119, 121, 122, 130, 165, 275, 310, 365, 368, 369, 371, 378, 388, 400, 467, 477, 479, 482, 483, 487, 490, 493, 504–506
 Konzernverantwortungsinitiative 119–121, 130, 132–138, 141, 143–146
 Kooperation 28, 83, 85, 176, 261, 264, 354, 393, 424, 448
 kooperative Trennung 199, 200
 Körperschaften 143, 200
 korporative Freiheit 174
 Kosovo 401
 Krise 7, 16, 230, 410, 439
 Kritik 57, 71, 73, 74, 103, 104, 109, 164, 177–179, 196, 205, 253, 254, 264, 265, 345, 412, 415, 416, 433, 436, 466, 475, 479–481, 485, 487, 489, 493, 496, 506, 534
 Kritik der Digitalität 345
 Kultur der Digitalität 337, 343, 353–355, 363, 365, 386
 Künstliche Intelligenz 337, 378, 387
- L**
- laizistische 199, 309
 Lateinamerika 105, 236, 244, 286
 Laudato Si 234, 260
 Leadership 281, 283, 287, 293, 294
 Lebenswissenschaft 353
 Legitimation 387, 422, 434, 504

Leiblichkeit 388
 Leistung 43, 127, 314, 315
 Leitbegriff 83, 473, 475–479, 482–484, 486, 492, 494–496
 liberale Demokratie 16, 22, 23, 121, 127, 129, 179, 189, 190, 196, 197, 202, 204–208, 453, 469, 503, 504
 Lokale Ebenen 239
 Luther, Martin (1483-1546) 284

M

Macht 44, 54, 60, 119, 122, 124, 129, 139–141, 199, 257, 311, 329, 390, 391, 400, 404, 408, 415, 419, 420, 449, 485
 Makroebene 89, 92, 122, 131, 139, 234–236, 240, 367, 510, 513, 520
 Malta 206
 Management 17, 22, 23, 281–291, 293–298, 303–308, 310, 312, 313, 317, 319, 327, 328, 330–333
 Markt 91, 92, 96, 100–102, 229, 392, 446
 Markt der Religionen 446
 Marktmodell 91
 Marx, Karl (1818-1883) 72, 74, 123, 314, 375, 404, 479
 Maschine 350, 386, 388
 Materie 166, 192, 388
 materiell 50, 55, 59, 139, 236, 257, 415, 422
 mediale Kommunikation 343
 Mediatisierung 24, 42, 363–368, 370–377, 389, 391, 394
 Medien 37–39, 41–43, 45, 48, 50, 51, 59, 227, 337–339, 344, 348, 351, 363–376, 389, 391, 392, 394, 443, 485
 Medientechnologien 385
 Medizin 37, 48, 49
 Mehrheitsentscheid 176, 195, 198
 Mehrheitsregel 198, 207
 Meinungsfreiheit 162, 168, 181
 Menschen- und Gottesbild 343
 Menschenrechte 144, 166, 167, 169, 172, 173, 181, 196, 197, 206, 207, 221, 224, 534
 – Menschenrechtsverstoß 120, 207
 Menschenwürde 44, 176
 Mesoebene 89, 92, 96, 512
 Metaversum 347
 Migrantengemeinden 175
 Migration 16, 147, 176, 208, 442, 473, 487, 513, 514
 Mikro-, Meso- und Makro-Ebene 130
 Mikroebene 79, 89, 92, 234–236, 367
 millenaristische 446
 Minderheitenschutz 208
 Mission 83, 288, 309, 319, 408
 Mitarbeitende 293, 314
 Mittelalter 72

Mittelschicht 106, 107
 Mittlerer Osten 99, 244
 Mixed Methods 109
 Moderne 17, 24, 123, 124, 165, 169, 220, 467, 497, 503, 504, 507, 513, 522
 Modernisierung 404
 Mohammed 81, 419
 Multidisziplinarität 17, 18
 Musik 59, 60, 94, 205
 Mythos 51, 59, 60

N

Nachbarschaft 83
 Nachhaltigkeit 242, 257, 272, 276, 291
 Naher Osten 399, 401, 413, 418, 420, 421, 423, 436
 Naher Osten und Nordafrika (MENA) 16, 24, 399, 400, 413, 414, 416, 417, 423, 440, 465, 468, 469
 Narrative 50, 51, 223, 287, 353, 377
 nationale Ebene 89, 227, 228, 272, 277
 Neoklassisches Marktmodell 91
 Netzynamik 351
 Netzwerk 59, 60, 94, 108, 120, 124, 260, 263, 264, 338, 341, 365, 369, 374, 391, 444, 447–449, 451–453, 486, 489, 513
 – Netzwerkanalyse 447, 451, 452, 468
 – Netzwerktheorie 429, 431
 – soziale Netzwerke 447, 451
 neue osmanische Geschichtsschreibung 421
 neureligiöse Bewegung 436, 446
 NGO 23, 106, 238, 330, 331
 nicht-staatliche Gruppe 411
 Niederlande 131
 Nietzsche, Friedrich (1844-1900) 72
 Nordirland 435
 Normen 61, 147, 177, 196, 240, 256, 274, 282, 294–296, 433, 447, 448, 511
 Norwegen 103
 Nostra Aetate 77

O

oeku Kirchen für die Umwelt 237
 öffentliche Theologie 348
 Öffentlichkeit 8, 15, 16, 21, 49, 102, 123, 161, 164, 165, 168, 169, 173, 178, 200, 202, 218, 238, 241, 242, 261, 329, 347, 375, 387, 400, 414, 443, 473, 474, 476–479, 481, 482, 484–486, 494, 496, 497, 536
 Ökologie 257
 Ökologische Probleme 230
 Ökumenischer Rat der Kirchen 77
 Onlife-Kultur 342
 Online-Kommunikationen 348
 Online-Offline-Hybriden 341

Online-Religion 341, 342, 367
 Ordnung 43, 72, 197, 290, 404, 405, 433, 450, 473, 475, 477, 479, 494, 514
 Organisation 16, 20, 23, 37, 62, 89, 92, 95, 96, 101, 104, 109, 120, 127, 131, 138, 141, 147, 173, 178, 180, 196, 228, 231, 233, 237–240, 254–257, 259, 261–264, 271, 273, 274, 276, 285, 303–308, 310, 311, 317, 318, 327–332, 364, 366–376, 379, 390, 393, 401, 403, 406, 440, 446
 Orientierung 22, 51, 59, 87, 93, 94, 123, 128, 133, 161, 163, 179, 201, 209, 286, 288, 291, 296, 320, 330, 331
 – Religiöse Orientierung 60
 Orientierungswissen 284, 285
 Osmanisches Erbe 420
 Österreich 443
 Out-Group 453, 509, 510
 Outcomes 140, 222, 313–315

P

Pakt für bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen 166
 Panikkar, Raimon (1918–2010) 78
 Papst Franziskus 234, 260, 377
 Partei 120, 138, 222, 223, 403
 Partikularismus 480
 Partizipation 104, 169, 254, 255, 258–260, 368, 393, 486
 Partnerschaft 83
 Person 47, 94, 95, 106, 131, 132, 167, 172, 316, 321, 333, 386, 389, 405, 435, 445, 483, 490, 505, 506, 508, 515, 534, 536, 538
 Perspektive auf Religion 46, 60
 Pew Research Center 15, 101, 202, 203
 Pfadabhängigkeit 19, 99, 138, 189, 192, 200, 221
 Pfingstbewegung 87, 100, 105–107, 109, 445
 Philosophie 282, 488, 505
 plurales Angebot 176
 Pluralisierung 15, 23, 177, 487, 512
 Pluralismus 79, 146, 170, 190, 319, 489
 pluralistisch 42, 61, 161, 165, 283, 440, 452, 453, 488
 Polen 311, 371, 373
 Policy 129, 130, 140, 141, 146, 147, 198, 220, 277
 Policy-Forschung 141, 220
 Politics 129, 130, 139, 146, 147, 220, 276
 Politik 7, 16–18, 21, 25, 26, 29, 37–40, 42, 45, 48, 49, 100, 108, 119, 121–129, 131, 139, 140, 145–147, 161–164, 166, 167, 175, 189–191, 193, 198–200, 203, 218–220, 229, 233, 241, 253–258, 274, 347, 366, 400, 405, 415–417, 419, 423, 470, 475, 478, 480, 484, 503, 504, 507, 512, 537, 538

Politikwissenschaft 22, 25, 26, 90, 119, 121–129, 131, 139, 145, 147, 189, 192, 193, 199, 217, 218, 220, 223, 272, 337, 399–401, 404–406, 422, 465, 469, 507
 politische Kultur 503, 504
 politisch relevante Elite 417
 Polity 129, 130, 139, 146, 147
 Populäre Kultur als Konzept 43
 Populismus 198
 Post- und Transhumanismus 337
 Praktische Theologie 125, 337, 340
 Präsenz 77, 169, 170, 221, 255, 256, 348, 349, 372, 388, 407
 Prediger 421, 452, 468
 Process tracing 141
 Propaganda 177, 378, 443, 445
 Prosperity Gospel 89, 236, 244, 285, 297
 Protestantismusthese 89, 96, 98, 105, 109
 Pseudo-Methodius 81
 Psychoanalyse 491, 505
 Psychologie 282, 337, 505

Q

qualitativ 27, 109, 260, 318, 319, 363, 365, 368, 375
 quantitativ 27, 199, 235, 259, 260, 318, 319, 363, 365, 368, 374, 429, 431

R

Radikalisierung 24, 174, 353, 420, 429, 431–434, 436–439, 441–446, 448–453, 466–469
 Radikalität 433, 438, 439
 Raiffeisen, Friedrich Wilhelm (1818–1888) 291
 RAS-Datensatz 204
 Rational Choice 91, 104, 445, 446
 Realität des Göttlichen 388
 Recht 37–39, 41, 47–49, 80, 83, 120, 136, 137, 145, 161–163, 166–170, 173–177, 179, 192, 196, 197, 203, 206, 217, 239, 337, 419, 466, 478, 484, 495, 496, 533, 534, 537
 – Schweizerisches Bundesstaatsrecht 76
 Rechtsstaat 175, 196, 478
 Reflexion 38, 58, 61, 73, 77, 218, 289, 344, 347, 348, 352, 353, 388, 480
 regionale und internationale Ebene 418
 Regulierung religiöser Vielfalt 21
 Relevanz 16, 18, 20, 22, 23, 45, 82, 165, 231, 235, 238, 242, 243, 256, 258, 303, 307, 308, 329, 352, 353, 378, 390
 religio 38, 166, 339, 350, 387, 482
 Religions-and-state-Datensatz 202
 Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft 197, 207

- Religions- und Weltanschauungsfreiheit 165, 166, 169, 173, 197, 206
- Religionsbegriff 71, 75, 84, 126, 128, 297, 477, 482, 490
- Religionsdefinition 22, 54, 56–59, 61, 127, 128, 228, 429, 431, 432, 438, 534
- substantielle Religionsdefinition 128
- Religionsfreiheit 41, 48, 161–166, 168, 169, 171–181, 189–191, 193–198, 201–209, 217, 219–221, 317, 484, 534
- kollektive Religionsfreiheit 201
 - korporative Religionsfreiheit 201
 - negative Religionsfreiheit 167
 - positive Religionsfreiheit 167, 168, 173
 - Religionsausübungsfreiheit 167, 180
 - sozialwissenschaftliche Messung von Verstößen gegen die Religionsfreiheit 207
- Religiösgemeinschaft 23, 84, 85, 124, 128, 131–133, 141, 143, 146, 174, 178, 180, 189–193, 195, 197, 202, 222, 228, 231, 241, 243, 244, 277, 281, 340, 446, 506
- Religionskritik 71–75
- Religionskritiker 438
 - Theologische Religionskritik 71, 73, 75
- Religionsökonomie 22, 87–91, 96, 100, 108
- Religionspädagogik 339, 350, 387
- Religionsphänomenologie 55, 56
- Religionspolitik 22, 23, 41, 102, 124, 129, 161–164, 166, 167, 169, 175, 179, 181, 189–209, 217–224, 265, 497
- Neue Religionspolitik 199, 200
 - Religionspolitik in liberalen Demokratien 22, 23, 189, 197, 204, 207, 208
- Religionssoziologie 128, 436, 469
- Religionsverfassungsrecht 189, 191, 209
- Religionswechsel 203
- Religionswissenschaft 22, 25, 26, 37, 39, 54, 56, 57, 62, 78, 90, 125, 126, 240, 273, 387, 436, 469, 482
- Religionszugehörigkeit 77, 131–135, 137, 146, 237, 310, 312, 316, 371, 441, 496, 512, 513, 516, 518
- religiöse Minderheit 191, 195, 203, 206, 207, 243, 513
- religiöse Minderheiten 166, 167, 173
- religiöse NROs 255
- religiöse Radikalisierung 429, 432, 444, 450, 451
- religiöser Ereignisakt 388
- religiöse Ritualpraktiken 348
- religiöser Markt 446
- Religiöser Wettbewerb 109
- religiöse und weltanschauliche Diversität 192
- Religiosität 46, 73, 76, 85, 93, 100, 101, 103, 131, 134, 136, 146, 297, 303, 308, 311, 313–317, 319, 320, 327, 328, 439, 515, 516, 521
- Resilienz 44, 45, 287, 315
- Ressourcen 17, 24, 44, 77, 107, 143, 177, 179, 229, 231, 232, 239, 241, 243, 257, 262, 276, 291, 307, 313, 315, 319, 329, 352, 402, 408, 409, 419, 448, 466, 488, 489, 507, 538, 539
- Ressourcenausstattung 240
- Ringparabel 80
- Ritual 50, 59, 79, 95, 236, 346, 348, 391
- Roboter 350, 385, 386, 388, 389, 392
- Robotik 347, 387
- Robot Theology 388
- Russland 203
- S**
- säkulare Gesellschaft 208
- Säkularisierung 16, 74, 121–124, 138, 165, 189, 192, 202, 208, 366, 512, 522
- Säkularisierungstheorie 404
- Säkularisierungsthese 253–256
- Säkularismus 75, 168, 271
- Säkularität 75, 424
- Salomon, Robert C. (1942–2007) 294
- Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 72, 73, 78
- Schuldübernahme 292
- Schweden 103, 162, 177
- Schweiz 48, 120, 121, 124, 130–132, 135, 138, 143, 190, 195, 201, 218, 222, 227, 228, 236, 238, 241, 242, 436, 442, 443, 512, 514, 516–518, 520–522, 539
- Seelsorge 197, 242, 342, 345, 348, 387
- Segens 81, 89, 97, 236, 286, 350, 385, 389, 390
- Segenswort 385
- Sekten 446
- Sektierertum 399, 400, 413, 414, 420, 466
- Selbstbestimmungsrecht 178, 180
- Shareholder-Value Ansatz 304
- shareholder values 304
- Shinto 84
- Sicherheitsstudien 436
- Sievekink, Amalie (1794–1859) 288
- Signifikant 476–478, 486, 487, 491–493, 495–498, 536, 537
- Simulation 385
- Sinn 79, 127, 285, 315, 341–345, 348, 351, 354, 364, 387, 390, 393, 399, 469
- Sinndimension 284
- Smith, Adam (1723–1790) 91
- Smith, Wilfred Cantwell (1916–2000) 78
- SNA 447–449
- Social-Media 349, 371
- Social Capital 431, 444
- Social Network Analysis (SNA) 447–449, 451
- Sozial- und Gesundheitswesen 176
- soziale Plattform 341
- Sozialkapital 449
- Sozialkapitaltheorie 19, 448

- Sozialmarkt 289
 Sozialstaat 147
 Soziologie 25, 90, 125, 139, 164, 282, 314, 337, 469, 482, 489, 507, 536
 Spiritualität 46, 104, 282–287, 297, 298, 303, 307, 308, 310–317, 319, 320, 327, 328
 Spirituelle Ganzheitlichkeit 286
 Sri Lanka 77
 Staat 19, 43, 48, 102, 121, 123, 124, 141, 143, 161, 163–165, 167, 168, 175, 176, 179, 189–197, 199–201, 203, 206, 207, 221, 222, 224, 241, 400, 401, 412, 417, 419, 453, 468, 497, 512
 Staat-Religionen-Verhältnis 19, 189, 190, 192, 199
 Staatsbildung 417, 418, 421, 423
 Staatskirchenrecht 189, 191, 202
 Staat und Religionen 124, 141, 196, 224
 Stakeholder 20, 209, 293, 304, 308, 329–331
 Stakeholder-Ansatz 304, 329–331
 starke Bindung 443, 445
 Sterbehilfe 348
 Stereotyp 316, 317, 320, 511
 Streit 39, 80, 83, 170, 466, 475
 strikte Laizismus 195
 strukturalistisch 56
 Subsaharisches Afrika 105, 236, 244
 Subsidiaritätsprinzip 176
 Subversion 54
 Summenindex zur staatlichen Regulierung von Religion 205
 symbolischer Interaktionismus 505
 Symbolsystem 45, 46, 50, 56, 57, 59, 60, 364
- T**
- Tanz 59
 Taoismus 84, 98
 Techniknutzung 385
 Technologie 344, 345, 385, 387, 391
 Terrorismus 24, 96, 423, 429–432, 434, 436, 437, 439, 440, 450, 466, 473, 510
 Terroristen 119, 402, 430
 The Handmaid's Tale 38, 41–45, 53, 54
 Theologie 22, 24–26, 71–76, 78–80, 125, 144, 164, 232, 282, 283, 287, 298, 328, 330, 331, 337–340, 342–349, 351–354, 387, 482, 522
 – Evangelische Theologie 71, 73, 75
 – Komparative Theologie 79
 – Systematische Theologie 337
 – Theologie der Religionen 71, 78, 80
 Theologie der Religionen
 – Pluralistische Theologie der Religionen 78–80
 theologische Anthropologie 347
 Theologische Ethik 337
 Theorie Sozialer Identitäten 453, 503, 504, 507
- Tillich, Paul (1886-1965) 78
 Toleranz 170, 320
 Transdisziplinarität 7, 8, 15, 17–19, 22, 25–29, 61, 119, 122, 147, 209, 220, 223, 224, 305, 337, 355
 Transformation 392
 Transhumanismus 337, 347
 Transzendenzbezug 76, 127, 432
 Transzendenzverfahren 51, 145
 Travelling Concepts 58
 Türkei 201, 411
 Turner, John C. (1947-2011) 487, 507
- U**
- Ukraine 378
 Umwelt 140, 147, 228–230, 233, 235–237, 244, 254, 257, 260, 273, 310, 522
 UN-Menschenrechtserklärung 196
 UN-Menschenrechtspakt 196
 Ungarn 169
 Ungleichheit 89, 262, 442
 – Soziale Ungleichheit 89, 262
 United Nations Environment Programme (UNEP) 262
 Universalismus 480, 481
 Unsichtbare Hand 91
 Unternehmensdiakonie 289
 Unterscheidung von Polity, Policy und Politics 129
 Unterschicht 106
 USA 15, 40, 41, 51, 99, 101, 102, 123, 126, 171, 190, 192, 195, 196, 202, 204, 227, 236, 244, 286, 296, 430, 436, 468, 479, 481, 495, 511
- V**
- Vatikanstadt 347
 Verantwortung 21, 75, 132, 176, 263, 281, 282, 284, 288, 290–295, 298, 329, 331, 343, 347
 Vereinte Nationen 166, 253–256, 258, 259, 262–265, 402
 Vergemeinschaftungsformen 343, 512
 Vergleich 25, 37, 46, 49, 57, 79, 135, 207, 244, 332, 350, 388, 389, 406, 441, 442, 447, 469, 474, 477, 509
 Verleiblichung 346
 Verzweckung 315
 vir religiosus 57
- W**
- Wahrheiten 354
 Wahrheitsanspruch 79, 170
 Wall of Separation 195
 Weber, Max (1864-1920) 89, 96–98, 289, 290, 404

Well-Being 315
 weltanschauliche Neutralität 168
 weltanschauliche und religiöse Pluralität 161, 163
 Weltbild 59, 60, 176, 229, 230, 232, 233, 235, 243, 433, 438, 445, 475
 Weltreligionen 83, 128, 320
 Werte 61, 96, 99, 106, 107, 136, 137, 147, 176, 179, 203, 230, 232–234, 282, 295–297, 327, 331, 332, 365
 Wertvorstellungen 99, 229
 Westeuropa 143, 244, 289, 442
 White, Lynn Jr. (1907-1987) 229
 Wichern, Johann Hinrich (1808-1881) 288
 Wirtschaft 7, 17, 18, 21, 25, 29, 38, 87–90, 96, 100, 108, 124, 147, 193, 229, 283, 285, 289, 290, 295, 330, 475
 Wirtschaftliches Handeln 87, 96, 109
 wirtschaftspolitisch 283
 Wirtschaftswissenschaft 88–92
 Wohlstand 91, 97, 99, 109, 236, 286
 Work-Life-Balance 312, 320

Workplace Spirituality 310, 311, 314–316, 319

Z

Zentralisierung 393
 Zivilgesellschaft 17, 40, 147, 260, 507, 512–514, 537
 Zugehörigkeit 25, 46–48, 84, 135, 169, 312, 410, 414, 421, 424, 438, 441, 443, 467, 473, 478, 492, 514, 516, 517, 519, 520, 534
 Zugehörigkeits- und Abgrenzungsprozesse 46
 Zungenrede 105
 Zusammenhalt 124, 147, 169, 174, 208, 512, 514, 522, 539
 – gesellschaftlicher Zusammenhalt 124
 – sozialer Zusammenhalt 21
 Zusammenstoß der Zivilisationen 409
 Zuwanderung 16, 166, 512
 Zweites Vatikanisches Konzil 77
 zwischenstaatlich 399–402, 436, 440

