

LIMINA
GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

NEUE NATIONALISMEN
und die Vision der *einen* Menschheit

LIMINA
GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2019 | 2:1

NEUE NATIONALISMEN
und die Vision der *einen* Menschheit

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät

Editorial Board

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga, Portugal)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Flensburg)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens Ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Wagner-Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Issue Editors

Christian Feichtinger
Andrea Taschl-Erber

Contributors

Hande Birkalan-Gedik (Frankfurt am Main)
Christian Feichtinger (Graz)
Franz Gmainer-Pranzl (Salzburg)
Peter G. Kirchschläger (Luzern)
Axel Bernd Kunze (Bamberg)
Rita Perintfalvi (Graz)
Kurt Remele (Graz)
Robert J. Schreiter (Chicago)
Andrea Taschl-Erber (Wien)
Margit Wasmaier-Sailer (Münster)

Cover image

© Ingrid Hable

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/.



Supported by:







VEREIN ZUR
FÖRDERUNG DER
THEOLOGIE AN DER
KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ

| Editorial

Christian Feichtinger und Andrea Taschl-Erber | 7
Editorial

Editorial | 12

| Items

Peter G. Kirchschläger | 17
Menschenrechte, Demokratie und Religionen

Robert J. Schreiter | 40
Globalization and Plural Theologies
Challenges to a Shared Vision of Humanity

Margit Wasmaier-Sailer | 65
Recht tun – Recht verlangen
Zum Umgang mit der Flüchtlingskrise in Deutschland

Axel Bernd Kunze | 83
Staat – Identität – Recht
Konfliktlinien in der aktuellen politikethischen Debatte

Hande Birkalan-Gedik | 109
Muslim | Martyr | Masculine
Reading the AKP's "New" Nationalism and the "Attempted Coup" on 15 July 2016 through Intersectional Feminist Lenses

Kurt Remele | 138
Christliche Kakistokratie
Zum folgenschweren Pakt des evangelikalen und fundamentalistischen Protestantismus der USA mit Donald Trump

Franz Gmainer-Pranzl | 161
„… mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden …“ (*Gaudium et spes* 1)
Das Konzept ‚Weltkirche‘ in einer zerrissenen Welt

| Open space

Rita Perintfalvi | 180
Widerstand gegen Rechtspopulismus im Namen der Zivilisation der Liebe
Eine theologisch-ethische Reflexion aus ungarischer Sicht

Imprint | 191

Editorial

DEUTSCH

Herzlich willkommen zur zweiten Ausgabe von LIMINA – Grazer theologische Perspektiven.

Das Schwerpunktthema dieser Ausgabe lautet „Neue Nationalismen und die Vision der *einen* Menschheit".

„Der Weltfriede ist notwendig. Der Weltfriede ist nicht das goldene Zeitalter. Der Weltfriede fordert von uns eine außerordentliche moralische Anstrengung."[1] Mit diesen drei Thesen begann Carl-Friedrich von Weizsäcker 1963 seine Rede über die ‚Bedingungen des Friedens', anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Die Vision einer friedlich geeinten Menschheit leuchtet sowohl in der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen als auch in den Grunddokumenten der Weltreligionen auf, doch ihre Leuchtkraft schwindet. Sie wird verdunkelt von nationalen Abgrenzungs- und Durchsetzungsbestrebungen, die mitten in die Europäische Union hineinreichen. Auf globaler Ebene verschärft sich die ökonomische, politische und militärische Rivalität der Großmächte und weiterer Machtbündnisse, alle mit ihren jeweiligen Interessenssphären. Auch Religionsgemeinschaften und Theologien sind in unterschiedlichem Maß und auf vielfältige Weise an diesen Entwicklungen beteiligt, teils in sie verstrickt, teils in kritischer Opposition gegen sie tätig.
Deshalb fragen wir in diesem Themenheft nach den politischen, religiösen und theologischen Optionen und Strategien, die sich gegenwärtig auftun; zwischen den Spannungspolen neuer Nationalismen einerseits und globaler, menschheitlich ausgerichteter Praxis und Politik andererseits. Welche Zukunft haben liberale Demokratien und transnational bzw. global orientierte Politiken in diesen Entwicklungen? Welche Optionen verfolgen

1 https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1963_v_weizsaecker.pdf [8.3.2019].

Kirchen, Religionsgemeinschaften und Theologien in diesen Spannungsfeldern? Aus christlich-theologischer Sicht scheinen transnationale und globale Solidarität die einzige Antwort auf die Renationalisierung der Politik zu sein. Gleichzeitig ist aber zu fragen, ob eine einseitige theologische Hinwendung zu supra- oder postnationalen Konzepten die faktisch ungebrochene Bedeutung des Nationalstaats verkennt und nicht mehr adäquat zu denken vermag. Gibt es eine kritisch-konstruktive Theologie des Staates, die diesen in seiner Leistungsfähigkeit und Relevanz zu würdigen weiß, ohne ihn nationalistisch zu verengen oder aber zu verwerfen?
All diese Spannungen erfordern nichts weniger als das Denken des Undenkbaren; in den Worten Weizsäckers:

> *„Seit die Menschheit besteht, hat es, soweit wir wissen, den Weltfrieden nicht gegeben; etwas Beispielloses wird von uns verlangt. Die Geschichte der Menschheit lehrt, dass das bisher Beispiellose oft eines Tages verwirklicht wird. Dies geschieht nicht ohne außerordentliche Anstrengung; und wenn der Friede menschenwürdig sein soll, muss die Anstrengung moralisch sein.“*[2]

„Die Geschichte der Menschheit lehrt, dass das bisher Beispiellose oft eines Tages verwirklicht wird.“

Auf die Verwirklichung prophetisch-visionärer universaler Utopien, die in den heiligen Schriften der jüdisch-christlichen Tradition grundgelegt sind, zielen etwa gerade die Grundideen der Vereinten Nationen: In Aufnahme biblischer Überlieferung trägt die Bronze-Skulptur des russischen Bildhauers Jewgeni Wiktorowitsch Wutschetitsch im Garten des UNO-Hauptgebäudes in New York, die einen Mann beim Umschmieden eines Schwertes zu einer Pflugschar darstellt, den Titel „We shall beat our swords into plowshares“ (1957; bekannt geworden als stilisiertes Symbol der Friedensbewegung der DDR, 1980).[3] In den biblischen Prophetenbüchern findet sich der Referenztext gleich doppelt:

> *„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg des Hauses des HERRN steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Nationen. Viele Völker gehen und sagen: Auf, wir ziehen hinauf zum Berg des HERRN und zum Haus des Gottes Jakobs. Er unterweise uns in seinen Wegen, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn vom Zion zieht Weisung (Tora) aus und das Wort des HERRN von Jerusalem. Er wird Recht schaffen zwischen den Nationen und viele Völker zurecht-*

2 Ebd.

3 Siehe die Abbildungen in Klaus Koenen, Art. Schwerter zu Pflugscharen, in: WiBiLex, online: https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/11412/ [8.3.2019].

weisen. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Lanzen zu Winzermessern. Sie erheben nicht das Schwert, Nation gegen Nation, und sie erlernen nicht mehr den Krieg.“ (Jes 2,2–4 [zitiert nach der ‚Einheitsübersetzung‘] // Mi 4,1–3)[4]

Ist die biblische Prophetie an das „Haus Jakob“ (Jes 2,5) adressiert, gelobt im UNO-Text das nunmehrige „Wir“, das sich mit den von Gott unterwiesenen Völkern identifiziert, die Umsetzung des Friedensbildes.
Der in den Schriften Israels in Entsprechung zur monotheistischen Entwicklung reflektierte universale Horizont (zur Sammlung der Völker siehe z. B. auch Jes 56,6–8 oder Jes 66,18–23) begegnet bei Paulus, der sich in Anknüpfung an die prophetische Tradition als von Gott berufener ‚Apostel der Völker‘ versteht, als radikal-inklusive Vision gegenüber klassischen zeitgenössischen Identitäts- und Abgrenzungsdiskursen:[5]

Es gibt nicht Jude, noch Grieche,
es gibt nicht Sklave, noch frei,
es gibt nicht männlich und weiblich;
denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. (Gal 3,28)

Nicht eine Aufhebung der Unterschiede, sondern der exkludierenden, Hierarchien generierenden Unterscheidung ist anvisiert.

In der Taufformel wird kollektive Identität jenseits ethnisch-kultureller, sozio-ökonomischer und geschlechtlicher Kategorien artikuliert. Freilich wird das Einheit stiftende Moment christuszentriert konzipiert, um die universale Gotteskindschaft von „Abrahams Nachkommen“ (Gal 3,29) zu formulieren. Die Situation der nicht an Jesus Glaubenden liegt hier außerhalb des Blickfelds.
Anvisiert ist dabei nicht eine Aufhebung der *Unterschiede*, sondern der exkludierenden, Hierarchien generierenden *Unterscheidung*, wenn alle in eine versöhnte Gemeinschaft des Heils, gegenseitiger Toleranz und des Friedens gerufen sind. In einer nachpaulinischen Fortschreibung der Formel wird dazu auch auf die Schöpfungstradition und das hier verankerte Motiv menschlicher Gottesbildlichkeit Bezug genommen, wenn vom „neuen Menschen“, erneuert nach dem „Bild“ des Schöpfers, als übergeordneter Identitätsbestimmung die Rede ist (Kol 3,10–11).[6] Leitbild für die heterogen zusammengesetzte, multikulturelle *ekklesia* ist weniger das „Volk“, sondern neben Familienmetaphern wird die antike Metaphorik des Körpers verwendet, um eine tragfähige gemeinsame Identität für Menschen

4 In Joël 4,10 wird die Friedensverheißung angesichts dissonanter Wirklichkeitserfahrungen auf sarkastische Weise gerade ins Gegenteil verkehrt.
5 Im Gefolge der ‚neuen Paulusperspektive‘ (Stichwort ‚Paul the Jew‘) geht es nicht darum, christlichen Universalismus einem sich ethnisch definierenden Judentum gegenüberzustellen.
6 In Kol 3,11 verbindet sich ein noch stärkerer Fokus auf die ethnisch-kulturelle Differenz mit einer – für die Paulusrezeption wie die christliche Entwicklung problematischen – Ausklammerung des Genderaspekts.

unterschiedlicher Herkunft zu etablieren, welche Ethnizität als primären *boundary marker* transzendiert. Wenn Christus als *corporate identity* verleihendes Haupt des ekklesialen Leibes figuriert wird, tritt zugleich eine herrschaftskritische Zielrichtung gegen die römische imperiale Ideologie mit ihrem ebenso universalistischen Anspruch zu Tage, wo der Kaiser die Funktion des Oberhauptes über den Reichskörper einnimmt.

Ethnischen Kategorisierungen und national(istisch)en Ansprüchen stehen universale Visionen gegenüber.

In biblischer Tradition, die in der Idee universaler Menschenrechte rezipiert ist, lässt sich Identität nicht ‚identitär' bestimmen. Ethnischen Kategorisierungen und national(istisch)en Ansprüchen stehen universale Visionen gegenüber, deren Utopie einer friedlich geeinten Menschheit je neue Anstrengungen aufgibt: Zu welcher Anstrengung ist die Theologie heute fähig?

Die neue Ausgabe von LIMINA will Teil dieser Anstrengungen sein. Eröffnet wird sie von *Peter G. Kirchschläger*, der die untrennbare Einheit von Demokratie und Menschenrechten aufzeigt und dann der Frage nachgeht, welche menschenrechtliche Verantwortung den Religionen zukommt.
Robert J. Schreiter versteht in seinem Beitrag Nationalismus und Populismus als Reaktionen auf die wachsende Ungleichheit im Zuge der Globalisierung. Diesen Herausforderungen stellt er den gegenwärtigen Diskurs um den Begriff der ‚Katholizität' als mögliche Antwort der Theologie gegenüber.
Selten sind unterschiedliche Weltsichten so aufeinandergeprallt wie seit 2015 in den Debatten um die Flüchtlingskrise. Auch die Menschenrechte stehen dabei auf dem Spiel. *Marianne Wasmaier-Sailer* fragt deshalb in ihrem Artikel, wie hier einer Aushöhlung des Menschenrechtsbewusstseins wirksam entgegengearbeitet werden kann.
Ebenso zeigen sich bei Fragen der Flucht und Migration deutliche Konfliktlinien innerhalb der christlichen Sozialethik. Gegen aktuelle zivilgesellschaftliche und individualistische Tendenzen der Sozialethik betont *Axel Bernd Kunze* die bleibende Bedeutung der Rechtsfunktion des Staates als Grundlage eines humanen Gemeinwesens.
Zwei Beiträge widmen sich konkreten Spannungsfeldern von Nationalismus, Religion und Theologie. *Hande Birkalan-Gedik* zeigt, dass die Idee des Nationalismus stets auch eine Gender-Komponente besitzt. In einer

Analyse der Diskurse und Praktiken der türkischen Regierungspartei AKP erhellt sie deren Verknüpfung von Nationalismus und religiöser Symbolik am Beispiel ihrer Rede vom Märtyrertum. *Kurt Remele* beleuchtet in seinem Artikel die Hintergründe für die Unterstützung von Donald Trump durch evangelikale und fundamentalistische Christinnen und Christen in den USA.
Im abschließenden Beitrag zeichnet *Franz Gmainer-Pranzl* auf der Grundlage der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ein klares Profil von Kirche als ‚Weltkirche', die durch die Haltung einer selbstkritischen Globalität ihre Universalität und Katholizität neu entdeckt und so wahrhaft ‚Kirche für die Welt' sein kann.
In der neu eröffneten Rubrik „Open Space" nimmt ein Erfahrungsbericht von *Rita Perintfalvi* Stellung zur Situation in Ungarn.

Wir freuen uns, wenn Sie Ihr Interesse an LIMINA durch ausgiebige Lektüre stillen. Sie haben auch die Möglichkeit, sich über www.limina-graz.eu als Leserin bzw. Leser zu registrieren. Feedback ist jederzeit über die Adresse redaktion@limina-graz.eu willkommen.

tolle lege – nimm und lies

Christian Feichtinger und *Andrea Taschl-Erber*
Issue Editors, im Namen des gesamten Herausgeberteams

Editorial

ENGLISH

Welcome to the second issue of LIMINA – Theological Perspectives from Graz.

The subject of this edition is "New nationalisms and the vision of a shared humanity".

"World peace is necessary. World peace is not the golden age. World peace requires immense moral efforts on our part."[1] These are the three arguments Carl-Friedrich von Weizsäcker set out at the beginning of his speech on the "conditions of peace" at the Peace Prize of the German Book Trade in 1963. The vision of a peaceful shared humanity shines bright in the Universal Declaration of Human Rights as well as the fundamental documents of different world religions. However, its light is being gradually diminished by the shadows of national separatism and assertion of dominance which are cast far into the heart of the European Union. On a global scale, economic, political and military rivalries between the great powers and other powerful alliances, each pursuing their own interests, are intensifying. Religious bodies and theologies – in different capacities and to different extents – are also part of these developments, sometimes entangled in them and sometimes in critical opposition to them.

This is why this special issue investigates the political, religious and theological options and strategies currently emerging in the force field between new nationalisms on the one side and global humanitarian practices and politics on the other. What does the future hold for liberal democracies and transnational or global-oriented politics in the context of these developments? What solutions do churches, religious communities and theologies pursue in the face of these challenges? From a Christian-theological stand-

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

1 https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1963_v_weizsaecker.pdf [8.3.2019].

point, transnational and global solidarity seem to be the only answer to the current political renationalization. Yet, we need to consider whether a one-sided theological focus on supra- or post-national concepts fails to recognise the effectively unbroken ideal of the nation state and is no longer able to provide adequate solutions. The question is – Is there a critical and constructive theology of state that can recognise and acknowledge the state's power and relevance without nationalist constraints or dismissing it?
All these conflicting tensions demand of us to imagine the unimaginable; or in the words of Weizsäcker:

> *"Since the beginning of humanity there has been, as far as we know, no world peace; we are presented with the unprecedented. The history of humanity teaches us that the so far unprecedented can often become reality one day. This requires extraordinary efforts; and if peace is to be humane than these efforts must be moral."*[2]

"The history of humanity teaches us that the so far unprecedented can often become reality one day."

The realisation of prophetic-visionary utopias as envisioned in the holy scripts of the Jewish-Christian tradition lies at the basis of the fundamental idea of the United Nations: The bronze sculpture by the Russian artist Yevgeny Viktorovich Vuchetich in the garden of the UN headquarters in New York is a sculptural reference to Biblical lore, showing a man hammering a sword into a ploughshare and entitled "We shall beat our swords into plowshares" (1957; it became known as the stylistic symbol of the GDR peace movement, 1980).[3] The text reference appears twice in the prophetic books of the Bible:

> *"It shall come to pass in the latter days that the mountain of the house of the Lord shall be established as the highest of the mountains, and shall be lifted up above the hills; and all the nations shall flow to it, and many peoples shall come, and say: "Come, let us go up to the mountain of the Lord, to the house of the God of Jacob, that he may teach us his ways and that we may walk in his paths." For out of Zion shall go forth the law, and the word of the Lord from Jerusalem. He shall judge between the nations, and shall decide disputes for many peoples; and they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruning hooks; nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war anymore."* (Isa 2:2–4 [cited from the English Standard Version] // Mic 4:1–3)[4]

2 Ibid.
3 Cf. images in Klaus Koenen, art. Schwerter zu Pflugscharen, in: WiBiLex, online: https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/11412/ [8.3.2019]
4 In Joel 4:10, the promise of peace is sarcastically inverted to become the polar opposite through dissonant experiences of reality.

While the Biblical prophecy addresses the "house of Jacob" (Isa 2:5), the UN text now pledges that "we" – in reference to the peoples lead by God – pursue bringing about peace.
The universal horizon reflected within the development towards monotheism in the Scriptures of Israel (for the gathering of peoples see also, for example, Isa 56:6–8 or 66:18–23) reappears as a radically inclusive vision in the letters of Paul, who sees himself, following prophetic tradition, as the 'Apostle of the nations' called upon by God, in contrast to traditional contemporary discourses of identity and difference:[5]

"There is neither Jew nor Greek,
there is neither slave nor free,
there is no male and female;
for you are all one in Christ Jesus." (Gal 3:28)

The purpose is not to negate *differences* but to free people of exclusionary and hierarchical *differentiation*.

According to the baptismal formula, collective identity is defined irrespective of ethnic-cultural, socio-economic and gender categories. Of course, the moment of unity is conceptualised with Christ at the centre in order to articulate the universal adoption of "Abraham's offspring" (Gal 3:29) as children of God. People who do not believe in Jesus Christ are not part of the scope of discussion here.
The purpose is not to negate *differences* but to free people of exclusionary and hierarchical *differentiation* as *all* are called into a reconciled community of salvation, mutual tolerance and peace. Additionally, a post-Pauline relecture of the formula also refers to the creation tradition and the therein enshrined notion of humanity being the image of God in talking about the "new self" renewed after the "image" of the creator as the principle definition of identity (Col 3:10–11).[6] The heterogenous multi-cultural *ecclesia* is not represented by a concept of 'the people'. Instead it is described by using metaphors of family or ancient metaphors of the body to establish a sound shared identity for people of different backgrounds – a model that transcends ethnicity as a primary *boundary marker*. Referring to Christ as the head of the ecclesial body, giving it *corporate identity*, also reveals a critical stance opposing Roman imperia ideology with its equally universal claim, where the emperor embodies the head of the state.

5 The aim of the 'New Perspective on Paul' (keyword 'Paul the Jew') is not to contrast Christian universalism with ethnically defined Judaism.

6 In Col 3:11, the even more pronounced focus on ethnical-cultural differences goes hand in hand with the exclusion of gender aspects, which is problematic for the reception of Paul as well as Christian development.

In biblical tradition, which forms a basis for the idea of universal human rights, identity cannot be defined in an identitarian manner. Contrasting (also its own) ethnical categorisations and national(ist) agendas, the biblical tradition displays a universal vision of a peaceful and shared humanity, a utopia that demands ever new efforts: Which efforts can theology today make?

Contrasting (also its own) ethnical categorisations and national(ist) agendas, the biblical tradition displays a universal vision of a peaceful and shared humanity.

The new issue of LIMINA is part of this effort. The first article in this edition by *Peter G. Kirchschläger* illustrates the inextricable link between democracy and human rights before he investigates in how far religions carry responsibility for human rights.

Robert J. Schreiter argues that the source of nationalism and populism lies in the growing inequality caused by globalisation. He suggests that the current discourse on 'catholicity' could offer a theological answer to these challenges.

Seldom have different world views clashed as dramatically as in the debate about the refugee crisis since 2015, putting human rights on the line. In light of this, *Marianne Wasmaier-Sailer* tries to find a solution to counteract the erosion of human rights and raise awareness.

The questions surrounding refugees and migrants also reveal clear divisions within Christian social ethics. In the face of current tendencies driven by civil society and individualism, *Axel Bernd Kunze* reminds us of the legal authority of the state as the basis of a respectful human community.

Two articles examine the fields of tensions between nationalism, religion and theology. *Hande Birkalan-Gedik* demonstrates that nationalist ideals always contain a gender component. She analyses the discourses and practices of the AKP, the governing party in Turkey, and traces the link between nationalism and religious symbolism on the example of the AKP's discourses on martyrdom. *Kurt Remele* shines a light on why evangelical and fundamentalist Christians in the US support Donald Trump.

The final article of this issue by *Franz Gmainer-Pranzl* paints a clear picture of the church as a 'universal church' on the basis of the ecclesiology of the Second Vatican Council. A church that can rediscover its universality and catholicity by assuming a self-critical global approach and thus can become a true 'church of the world'.

In LIMINA's new section "Open Space", a personal report by *Rita Perintfalvi* deals with the situation in Hungary.

We hope you find our articles interesting and engaging and that LIMINA can be an enriching resource for you. Please register on www.limina-graz.eu for access to more material online. We always welcome feedback, please contact us at redaktion@limina-graz.eu if you have any comments or suggestions.

tolle lege – take up and read

Christian Feichtinger and *Andrea Taschl-Erber*
Issue editors, on behalf of the editorial team

Peter G. Kirchschläger

Menschenrechte, Demokratie und Religionen

DEUTSCH

ABSTRACT

Alle Menschen werden durch die Menschenrechte in ihrer Menschenwürde geschützt. Zu den essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz, die zum Überleben und zum Leben als Menschen notwendig sind und unter dem Schutz der Menschenrechte stehen, zählen auch die politischen Mitbestimmungsrechte. Demokratie und Menschenrechte gehen also Hand in Hand und bilden eine Einheit. Diese Beziehung zwischen Demokratie und Menschenrechten wird als Erstes vertieft betrachtet. Zweitens wird das Verhältnis von Menschenrechten und Religionen untersucht. Damit verbunden wird drittens der Frage nach einer Verantwortung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften für die Menschenrechte nachgegangen.

ENGLISH

Human rights guarantee human dignity for all people. The right to political participation is one of the essential elements of human existence that determine the survival and the life of people, and thus falls under the protection of human rights. Democracy and human rights are intertwined and form an inseparable unit. Firstly, this article provides a deeper understanding of the relationship between democracy and human rights. It then investigates the link between human rights and religions. Lastly, a question of which responsibility religious and ideological communities hold with regard to human rights will be posed.

| BIOGRAPHY

Peter G. Kirchschläger ist Ordinarius für Theologische Ethik und Leiter des Instituts für Sozialethik ISE an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Zudem ist er Research Fellow an der University of the Free State, Bloemfontein (Südafrika) und Gastdozent an der Leuphana Universität Lüneburg (Deutschland). Zuvor war er Visiting Fellow an der Yale University (USA), Mitglied des Direktoriums des Schweizerischen Kompetenzzentrums für Menschenrechte, Visiting Scholar an der University of Technology Sydney (Australien), Gastprofessor an der Faculty of Theology and Religious Studies an der Katholieke Universiteit Leuven (Belgien) und Fellow am Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, Universität Lund (Schweden).
E-Mail: peter.kirchschlaeger@unilu.ch

| KEY WORDS

Adaption; Demokratie; Menschenrechte; Nichtstaatliche AkteurInnen; Prinzip der Unteilbarkeit; Religionen; Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften; Universalität; Verantwortung

Einleitung

In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 steht im Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren." Das ist eine positive Nachricht für alle Menschen – jede und jeden Einzelnen von uns. Denn dies bedeutet, dass jedem Menschen Freiheit und in gleichem Masse Menschenwürde sowie die in den anderen 29 Artikeln festgehaltenen Menschenrechte zukommen. Das bleibt eine positive Nachricht, da allen Menschen diese Rechte immer und überall zustehen. Diese Universalität der Menschenrechte kennt auch keine Einschränkung insofern, als Menschen keine Bedingungen oder Voraussetzungen erfüllen müssen, um Trägerinnen und Träger von Menschenrechten zu sein. Menschen müssen beispielsweise nicht reich sein, um das Recht auf Meinungsfreiheit zu besitzen. Menschen haben das Recht auf Eigentum unabhängig von einem Schulabschluss. Menschen dürfen wählen und abstimmen, ohne dieses Recht auf politische Mitbestimmung von der Regierung oder vom Parlament erkaufen zu müssen. Alle Menschen haben als Menschen alle Menschenrechte – ohne Unterschiede.

Alle Menschen haben als Menschen alle Menschenrechte – ohne Unterschiede.

Das ist eine schlechte Nachricht für Diktatoren und totalitäre Systeme. Denn in erster Linie steht der Staat in der Pflicht, unsere Menschenrechte zu respektieren, zu schützen, durchzusetzen und zu realisieren. Er muss beispielsweise sicherstellen, dass unser Menschenrecht, an demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen teilnehmen zu können, geachtet wird. Menschenrechte bilden damit die Grundlage für Demokratie. Sie garantieren die freie öffentliche Debatte, die Meinungs-, Informations- und Medienfreiheit, die persönliche Freiheit und die demokratischen Rechte, ohne die Demokratie nicht funktionieren könnte.

Demokratie ohne Menschenrechte wäre nichts Anderes als ein Kampf zwischen Mehrheit und Minderheit.

Zudem wäre Demokratie ohne Menschenrechte nichts Anderes als ein Kampf zwischen Mehrheit und Minderheit. Dieser Mehrheits-Minderheits-Kampf würde auch das Risiko beinhalten, dass Minderheiten durch Mehrheiten diskriminiert werden. Denn es ist immer möglich und vorstellbar, dass Mehrheiten Mehrheitsentscheide erreichen, die Minderheiten in

ihren Menschenrechten verletzen. In diesem Sinne ist es notwendig, ein Verständnis von Demokratie zu überwinden, das demokratische Entscheidungsprozesse mit Mehrheitsentscheiden gleichsetzt. Demokratie und Menschenrechte gehen Hand in Hand und bilden eine Einheit.
Menschen werden also durch die Menschenrechte vor Machtmissbrauch von Staaten geschützt. Sie schützen uns beispielsweise davor, dass uns der Staat vorschreibt, was wir zu denken oder zu glauben haben. Damit dieser Schutz wirksam bleibt, braucht es neben den Gerichten im eigenen Land auch noch eine externe Instanz, welche die Menschenrechtsperformance des Staates überwacht. Denn es besteht immer die Möglichkeit, dass die eigenen gerichtlichen Instanzen ein Unrecht nicht sehen wollen oder können, das der eigene Staat begangen hat. (Dies kennt man ja auch aus anderen Bereichen des Lebens, dass man externe, unabhängige und neutrale Sichtweisen einholt und berücksichtigt.) *Demokratie und Menschenrechte* – in einem ersten Schritt liegt der Fokus der Auseinandersetzung auf diesem Verhältnis.
Ein zweiter Schritt ist der Bestimmung des Verhältnisses von *Menschenrechten und Religionen* gewidmet. Dies ist u. a. durch die Einladung an Religionen, Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen geprägt, die im Zuge des Vorbereitungsprozesses der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 (vgl. Gut 2008, 816–819) ausgesprochen wurde, einen begründeten Zugang zu den Menschenrechten aus ihrer jeweiligen Perspektive und aus ihrem spezifischen Kontext zu erschliessen. Denn die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 selbst hütet sich bewusst davor, einen unmittelbaren Regress auf ein bestimmtes religiöses oder weltanschauliches Bezugsystem zu nehmen, da sich dies mit der Universalität der Menschenrechte nicht vereinbaren liesse. Der Deklarationstext sollte sich gemäss Jacques Maritain abstützen

> *„not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action. No doubt, this is little enough, but it is the last resort to intellectual agreement“* (Maritain 1948, 2).

Um dieses Ziel zu erreichen, einigten sich die Verfasser darauf, einen pragmatischen Ansatz zu verfolgen und nach einer logisch stringenten und praxisorientierten Erklärung zu streben: „Yes, we agree about the rights but on condition that no one asks us why" (Maritain 1948, 1). Man einigte

sich darauf, die Begründung der Menschenrechte offen zu lassen und diese Aufgabe Religionen, Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen zu überlassen (vgl. Martin 2005, 827–845).
Diese Einladung prägt das Verhältnis von Religionen und Menschenrechten in gleichem Masse, als dies die Kritik tut, die sowohl von Religionen an den Menschenrechten als auch an Religionen aus menschenrechtlicher Perspektive erfolgt. Die brückenbildende Wirkung des Diskurses über eine moralische Begründung der Menschenrechte und die wechselseitige Kritik fliessen in das Konzept der „Adaption" ein, das schliesslich die Anknüpfung des dritten Schrittes eröffnet, welcher der Frage nach einer *Verantwortung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften* für die Menschenrechte nachgeht.

Demokratie und Menschenrechte

Hand in Hand

Menschenrechte und Demokratie gehen Hand in Hand: Erstens sind alle Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten, die auch politische Teilnahmerechte beinhalten, die demokratische Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse konstituieren. Zweitens sind Menschenrechte durch politischen Diskurs entstanden und bilden einen politischen Konsens. Drittens können Menschenrechte politisch begründet werden, auch wenn diese Begründung aus der Perspektive der moralischen Dimension der Menschenrechte hinsichtlich ihrer Geltung und Wirkung Grenzen kennt. Viertens bilden die Menschenrechte den Referenzrahmen für politisches Handeln und Entscheiden: Menschenrechte müssen in demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen sowie in der Umsetzung von politischen Programmen geachtet werden. Menschenrechte können so eine friedliche Koexistenz unter Achtung der Menschenrechte von Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und -vorstellungen ermöglichen, alle Menschen dazu befähigen und darin ermutigen, sich in den politischen Diskurs einzubringen, und Minderheiten vor menschenrechtsverletzenden Mehrheitsentscheidungen schützen.
Dem Verhältnis zwischen den die Demokratie schützenden Menschenrechten und allen anderen Menschenrechten liegt das den Menschenrechten inhärente *Prinzip der Unteilbarkeit* zugrunde. Das Prinzip der Unteilbarkeit besagt, dass der Katalog der Menschenrechte implizit zusammengehört,

d. h. dass die Menschenrechte unteilbar sind. Unteilbar bezieht sich dabei nicht auf ihre Beschaffenheit und darauf, dass man sie nicht unterteilen kann, sondern darauf, dass man alle Teile realisieren muss und nicht nur einen Teil. Daraus folgt, dass immer der optimale Schutz von allen Menschenrechten verfolgt werden muss. Diese Unteilbarkeit der Menschenrechte lässt sich zum einen mit den Menschenrechten an sich begründen, denn eine Trägerin bzw. ein Träger von Menschenrechten kann die Menschenrechte nicht nur selektiv haben, sondern ist Trägerin bzw. Träger von allen Menschenrechten. Zum anderen schützt jedes spezifische Menschenrecht ein essentielles Element bzw. einen essentiellen Bereich der menschlichen Existenz, das bzw. der nach menschenrechtlichem Schutz verlangt. Daraus folgt, dass ein spezifisches Menschenrecht erst dort an seine Grenzen stösst, wo es nicht mehr im Einklang mit anderen Menschenrechten oder mit den Menschenrechten von anderen Menschen steht.

Das Prinzip der Unteilbarkeit besagt, dass alle Menschenrechte zu realisieren sind und nicht nur ein Teil.

Dieses Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte erteilt der Rede von einem Konflikt zwischen einzelnen Menschenrechten eine Absage und propagiert ein Verständnis des Nebeneinanders aller Menschenrechte. Ein Nebeneinander der Menschenrechte meint erstens, dass der Inhalt der einzelnen spezifischen Menschenrechte durch die Menschenrechte an sich (z. B. dass allen Menschen dieses spezifische Recht zusteht) und durch die anderen spezifischen Menschenrechte geprägt wird (z. B. prägen die Menschenrechte aller Menschen den Inhalt der Bildung, die aufgrund des Rechts auf Bildung allen Menschen offenstehen muss). Zweitens definieren jeweils die Menschenrechte an sich und die anderen spezifischen Menschenrechte die Grenzen des jeweiligen spezifischen Menschenrechts (z. B. das Recht auf Nichtdiskriminierung das Recht auf Meinungsfreiheit).

Politische Auseinandersetzungen, die sich um Ungerechtigkeit und Verletzungen von elementaren Aspekten und Bereichen der menschlichen Existenz drehen, werden meist in der Sprache der Menschenrechte geführt.[1] Akteurinnen und Akteure von Reform- und Widerstandsbewegungen in Diktaturen und absolutistisch regierten Staaten wehren sich unter Bezugnahme auf die Menschenrechte und tragen so ihren Einsatz für Menschenwürde, mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit voran.

Menschenrechte bilden jedoch nicht „nur“ den Inhalt politischer Kämpfe für Menschenwürde, mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit. Sie be-

1 So standen etwa die Anfänge des „Arabischen Frühlings“ im Zeichen der Forderung nach einer Realisierung der Menschenrechte, wie u. a. Nelly Corbel in ihrem Vortrag am Workshop „Democracy and participation in the face of global changes. The role of citizenship and human rights education“ des *Networking European Citizenship Education* (28.–30. Juni 2012) in Madrid berichtet.

sitzen eine politische Dimension, die darüber hinausgeht: Sie erweisen sich als Ergebnis eines politischen Diskurses. Zudem laufen sie als politisches Argument auch Gefahr, für andere Zwecke instrumentalisiert zu werden. Des Weiteren ist Politik als solche unter ihren besonderen Schutz gestellt. Schliesslich stellen Menschenrechte stets eine politische Aufgabe dar und dienen Politik als rechtlicher und ethischer Referenzrahmen. Auf diese Aspekte des Verhältnisses von Politik und Menschenrechten soll im Folgenden eingegangen werden.

Menschenrechte in ihrer politischen Dimension

Menschenrechte weisen eine moralische, eine rechtliche, eine historische und eine politische Dimension auf. Menschenrechte in ihrer *moralischen Dimension* gehen auf eine Rechtfertigung aus einer unparteilichen Perspektive zurück und werden von der moralischen Gemeinschaft verliehen. Aus ihnen ergeht ein Netz gegenseitiger Verpflichtungen hinsichtlich schutzwürdiger Interessen und Bedürfnisse der Menschen. Als Rechte sind sie als „schwach" zu bezeichnen, da es ihnen an Einklagbarkeit mangelt, ihre Durchsetzung nur in Form von Appellen eingefordert werden kann und sich korrespondierende Sanktionen auf interne moralische Sanktionen – beispielsweise öffentliche Empörung – beschränken. Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension beinhalten auch die Begründung, warum Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind, und warum der Mensch gerade diese Menschenrechte besitzt.
Ihre Institutionalisierung erfahren die Menschenrechte in der *rechtlichen Dimension* der Menschenrechte, in erster Linie als legale „subjektive" Rechte eines positivierten Rechtssystems. „Legale Rechte sind mit individueller Klagebefugnis bewehrt, haben eine reale Durchsetzungschance, und als verfassungsmässige Grundrechte sind sie Rechte erster Ordnung, die andere Rechte (zweiter Ordnung) dominieren." (Lohmann 2005, 7) Sie formulieren subjektive Rechtsansprüche auf negative und positive Handlungen, rechtliche Freiheiten und Kompetenzen (Alexy 1994, 171–223).

> *„Verpflichtet sind zuerst der Staat und die staatlichen Institutionen (insbesondere bei der klassischen Auffassung der subjektiven Rechte als Abwehrrechte), aber auch die Bürger untereinander. Als legale Rechte (Grundrechte) gelten die Menschenrechte aber jeweils nur beschränkt auf das entsprechende Rechtssystem, d. h. zunächst innerhalb der abgegrenzten Rechtsordnung eines Staates. Sofern aber durch zwischen-*

staatliche Vereinbarungen ein grösseres, einheitliches Rechtssystem mit institutionalisierten Grundrechten entwickelt ist oder wird (z. B. im Rahmen der europäischen Verfassung der EU-Staaten), ist ihre Geltung auf diesen transnationalen Rechtsraum zugleich ausgedehnt und beschränkt.“ (Lohmann 2005, 7)

In zweiter Linie bilden völkerrechtliche Vereinbarungen (Menschenrechtspakte der UN) und zwischenstaatliche regionale Abkommen (z. B. Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950) Gefässe für legale Menschenrechte auf einer transnationalen Ebene. Besonders schwere Verletzungen bestimmter Menschenrechte erweisen sich inzwischen durch das Römer Statut des Internationalen Strafgerichtshofs als strafbewehrt, sodass Einzelpersonen so zur Verantwortung gezogen werden können.

Menschenrechte sind nicht „vom Himmel gefallen“, sondern sie stellen eine Einigung der internationalen Gemeinschaft dar. Sie sind also historisch kontingent entstanden. Die *historische Dimension* der Menschenrechte umfasst die ideengeschichtliche Entwicklung der Menschenrechte und die Entstehung des politischen Konsenses „Menschenrechte“. Damit ist der öffentliche Meinungs- und Willensbildungsprozess angesprochen, der zur Transformation von moralisch begründbaren Menschenrechten in positives, legales Recht führt. Eine zentrale Rolle, wenn nicht sogar die Impulsgebung dazu und der Antrieb zur Vollendung kommen der „Gewichtung von historischen Erfahrungen der Verletzung und Missachtung von Menschen und/oder der Einschätzung von drohenden Gefährdungen und wichtigen Notlagen“ (Lohmann 2005, 8) zu.

„It is remarkable that an often-heard plea is that human rights should be less ‘politicized’. This makes no sense. Human rights are political: they articulate the relationship between individuals and groups within a community and their relationship with others, particularly those with power and authority. That’s national politics. If states set up a Human Rights Council at the UN, where governments discuss each other’s records, that’s international politics. The hope that governments will somehow set aside their economic and foreign policy interests to arrive at objective ‘apolitical’ assessments of the human rights behaviour of other states is vain indeed.“ (Clapham 2007, 161–162)

Menschenrechte werden nicht nur im Kampf für Menschenwürde, Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit als Argument im politischen Diskurs aufgeführt. Auch andere politische Themen werden mit wesentlichen Ele-

menten und Bereichen der menschlichen Existenz in Bezug gebracht und Menschenrechte als politisches Argument verwendet.

Dabei besteht auch die Gefahr, dass Menschenrechte zweckentfremdet als Grund angegeben werden.

Dabei besteht auch die Gefahr, dass Menschenrechte zweckentfremdet als Grund angegeben werden. So werden oftmals politische Programme unter den Schirm dieser hohen Sache gestellt, auch wenn es eigentlich um ganz andere kleine Dinge geht, die nicht menschenrechtlich besetzt sind. Z. B. werden militärische Interventionen mit einem vermeintlichen Einsatz für die Menschenrechte legitimiert, auch wenn sie eigentlich anderen Zielen wie Territorialgewinn, Zugang zu Rohstoffen, Macht etc. dienen.

Menschenrechte bilden einen politischen Konsens der internationalen Gemeinschaft. Dieser lässt sich auf verschiedene Arten begründen (moralisch, rechtlich, historisch, politisch). Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 bildet das erste Beispiel internationaler politischer Einigung darauf, Menschenrechte von einer deklamatorischen Ebene zu einem gemeinsamen politischen Programm zu erhöhen (Campbell 1994).

Eine mögliche Verbindung zwischen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und der Verletzung (und dem Versuch der Verneinung) der Menschenwürde im Holocaust kann gesehen werden.[2] So meint J. Morsink: „Most of the articles and rights in the Declaration were adopted as direct and immediate reactions to the horrors of the Holocaust." (Morsink 2010, 27) Generell können die Menschenrechte als zunächst politische Reaktionen auf Verletzungen und Unrechtserfahrungen in essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz verstanden werden.[3] Dabei ist jedoch Vorsicht geboten, um eine bestimmte Unrechtserfahrung nicht als Ursprung der Menschenrechte zu „adeln". Denn dies wäre verbunden mit der impliziten Priorisierung der historischen Unrechtserfahrung gegenüber anderen historischen Verletzungsereignissen. „Vergessene Geschichten" würden so ein weiteres Mal marginalisiert. Denn Geschichtsschreibung kann vergessen – bewusst oder unbewusst. Eine Abstützung der Begründung der Menschenrechte auf eine Geschichtsschreibung, die z. B. die afrikanische Perspektive auf die Schrecken und Horrortaten des 2. Weltkrieges mit der europäischen Dimension zudeckt, würde genau dies bewirken: „The human rights abuses on the minds of the 1948 drafters occurred during the Holocaust, while today we can point not only to the

2 S. Moyn geht diesbezüglich einen anderen Weg: „After the 1970s and especially after the Cold War, (…) it became usual to regard World War II as a campaign for universal justice, with the shock of the discovery of the camps prompting unprecedented commitment to a humane international order. This inaccurate and depoliticized view of aftermath of war, which allowed the myth that human rights were a direct response to the worst crimes of the century to take root and prosper, compounds the importance of focusing on the more recent invention of the contemporary utopian imagination. It is true that commitment to human rights crystallized as a result of Holocaust memory, but only decades later, as human rights were called upon to serve brand new purposes. What mattered most of all about the human rights moment of the 1940s, in truth, is not that it happened, but that – like the even deeper past – it had to be reinvented, not merely retrieved, after the fact" (Moyn 2010, 83).

3 W. Brugger versteht die Menschenrechtsforderungen als „Antworten auf exemplarische Unrechtserfahrungen" (Brugger 1992, 21).

Nazi atrocities, but to atrocities in Bosnia, Cambodia, Rwanda, Darfur and in other contexts.“ (Morsink 2010, 36)
Zweifel ergeben sich zudem, ob eine Idee und ein Konzept mit universellem Geltungsanspruch auf singuläre historische Ereignisse zurückzuführen sind. Singuläre historische Ereignisse können keine universelle, sondern nur eine partikulare Strahlkraft auslösen.

So erhalten die Menschenrechte aus ihrer historischen Verortung als Kontrapunkt zu massiver Unrechtserfahrung ihr positives Gewicht.

An dieser Stelle erweist sich eine Differenzierung von besonderer Bedeutung: die historische Kontingenz der Entstehung der Menschenrechte, die politische Diskurse geprägt haben, zeigt auf, *wie* die Menschenrechte entstanden sind (Genese). Die Begründung der Menschenrechte, *warum* Menschen Trägerinnen und Träger überhaupt von und von *genau diesen* Menschenrechten sind (Geltung), muss in einer anderen Dimension vollzogen werden, um der Universalität der Menschenrechte, ihrem Gegenwartsbezug und ihrer Nachhaltigkeit gerecht werden zu können (Salmon 1983, 25–32), was bei einer rechtlichen, politischen oder historischen Begründung der Menschenrechte nur bedingt bzw. eingeschränkt der Fall wäre.
So erhalten die Menschenrechte aus ihrer historischen Verortung als Kontrapunkt der Menschheit zu massiver Unrechtserfahrung und Verletzungsrealität ihr positives Gewicht und Konkretisierungen für ihr Verständnis.
Der politische Prozess kann durch die spezifische Betrachtung von Prozessabläufen und Zusammenhängen aus einer historischen Perspektive besser nachskizziert werden,[4] und dabei können auch Verständniselemente der Menschenrechte freigelegt werden.

Menschenrechtlicher Schutz für Demokratie

Die Möglichkeit, sich in einem demokratischen System politisch zu verstehen und politisch aktiv zu werden, wird durch die Menschenrechte geschützt, da die Teilnahme an politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen als wesentliches Element der menschlichen Existenz anerkannt ist. Mehrere Menschenrechte, die den Menschen in seinem politischen Engagement schützen, bilden die Kategorie der politischen Teilnahmerechte, die neben der Kategorie der negativen Freiheitsrechte und individuellen Schutzrechte sowie der Kategorie der sozialen Teilhaberechte den Katalog der Menschenrechte bilden.[5]

4 Vgl. z. B. die Untersuchung von W. Gut zur Entstehung der Allgemeinen Erklärung von 1948 (vgl. Gut 2008, 816–819) oder die Analyse der Ideengeschichte der Menschenrechte von N. Bobbio mit der Unterteilung in drei Phasen als ihr Ergebnis: Auf die erste Phase der philosophischen Entwürfe und der Konzeption der Idee der Menschenrechte folgte die zweite Phase der Verwirklichung der Idee der Menschenrechte auf nationaler Ebene mit ihrem Beginn u. a. in der „Declaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789“, welche zur dritten Phase der Durchsetzung der Menschenrechte auf globaler Ebene mit ihrem Anfang in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 führte (Bobbio 1998).

5 Die Einteilung der Menschenrechte in drei Kategorien bildet eine Alternative zur Einteilung der Menschenrechte in drei Generationen (vgl. eine Kritik zu Letzterer: Lohmann 2004, 92–108).

Zu den politischen Teilnahmerechten zählen die folgenden Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948:

- Art. 6, 7, 8, 9, 10, 11: Gleicher Rechtsschutz,
- Art. 15: Recht auf Staatsangehörigkeit,
- Art. 19: Recht auf Meinungsfreiheit,
- Art. 20: Recht auf Versammlungsfreiheit,
- Art. 21: Politische Mitwirkung und Wahlrecht,
- Art. 28: Recht auf eine den Menschenrechten entsprechende internationale Ordnung.

Politische Mitbestimmung, Gerechtigkeit im Sinne von Gleichbehandlung und Fairness, Gleichheit vor dem Gesetz und der Zuspruch von Macht[6] und Verantwortung werden durch die politischen Teilnahmerechte geschützt. Mit ihnen korrespondieren negative wie positive Pflichten des Staates in Bezug auf den Beitrag der Bürger zur Schaffung eines durch Recht kontrollierten Staates, ihre gegenseitige rechtliche Anerkennung und die der ihn prägenden Rechtsordnung.

Menschenrechte als politische Aufgabe

Menschenrechte beschreiben keine Realität, sondern formulieren *Maximen humanen Zusammenlebens* auf globaler Ebene mit lokaler, nationaler, regionaler und universeller Relevanz. Zudem stellen Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension keine natürlichen Eigenschaften des Menschen

Die Verrechtlichung der Menschenrechte bedarf einer willentlichen Entscheidung, die politischer Natur ist.

dar, sondern menschliche Konstruktionen (vgl. zu den Menschenrechten als moralische Rechte: Wildt 1999, 124–145). Mit den Menschenrechten korrespondieren, wie oben erwähnt, Verpflichtungen (wechselseitige, asymmetrische, bedingte, unbedingte). Diese alleine machen Menschen jedoch noch nicht zu Trägerinnen und Träger von Menschenrechten. Es bedarf zur Verrechtlichung einer willentlichen Entscheidung, die politischer Natur ist.

Aufbauend auf ihrem moralischen Ausgangspunkt und orientiert an einer kritischen normativen Überprüfung werden die Menschenrechte in ihrer rechtlichen Dimension in positives Recht überführt. Diese *Transformierung*

6 Jeder muss sich seiner Verantwortung und seiner Macht bewusst werden, denn auch Nicht-Gebrauch von Macht kann Machtmissbrauch sein (Kirchschläger Rudolf 1995, 31).

in positives Recht erweist sich als notwendig, wie R. Alexy (Alexy 1999, 244–264) zeigt:

1. Positives Recht bringt verbesserte Durchsetzungschancen mit sich. Damit verbunden ist die Möglichkeit, unfaire Vorteile, die aus unmoralischem Verhalten entstehen, mit einem grösseren Risiko auszustatten.
2. Die Positivierung kann Probleme der Interpretation und der Konkretisierung, die aufgrund des abstrakten Charakters der Menschenrechte auf der moralischen Ebene entstehen, durch geregelte und kontrollierbare rechtliche Entscheidungsfindung lösen.
3. Die den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten führen zur Konstituierung von staatlichen Organisationen, die diesen Pflichten gewachsen sind.

In ihrer Wirkung ist Moral auf Recht und Politik angewiesen.

Zur Positivierung der moralischen Menschenrechte in legale Menschenrechte besteht keine moralische Pflicht, weil die Moral selbst in ihrem Geltungsanspruch genügt und nicht eine Erweiterung außerhalb ihrer selbst, nämlich im Recht oder in der Politik, sucht. In ihrer *Geltung* weiß sich die Moral unabhängig von Recht und Politik. In ihrer *Wirkung*, d. h. zum Beispiel in der Durchsetzung der Menschenrechte, ist sie auf Recht und Politik angewiesen. Für die Durchsetzung der Menschenrechte gibt sie jedoch nur vor, dass diese im Einklang mit den Menschenrechten geschehen muss. Dies beinhaltet auch Vorstellungen vom politischen und rechtlichen System. Das demokratische System ist hier zu favorisieren, da es im Einklang mit den Menschenrechten der einzelnen Bürgerin und des einzelnen Bürgers eines demokratischen Rechtsstaates die Möglichkeit der Teilnahme am politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess garantiert und jedem Menschen rechtsstaatliche Verfahrensgarantien eröffnet. Zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht demzufolge ein Verhältnis der gegenseitigen Voraussetzung.

Die Positivierung der moralischen zu legalen Menschenrechten vollzieht sich in einem politischen Prozess, der von moralischen Verpflichtungen (vgl. Tugendhat 1993, 350) oder von rationalem Eigeninteresse der Beteiligten (vgl. Lohmann 1999, 90–92) vorangetrieben wird. Mit diesem zweckrationalen politischen Akt ist die Hoffnung auf verbesserte Durchsetzungschancen der Menschenrechte, strukturierte Prozesse der Positi-

vierung (z. B. politischer Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozess über die Aufnahme eines Rechtsanspruchs in den Kanon der Menschenrechte) sowie auf die Schaffung von korrespondierenden Durchsetzungsmechanismen verbunden. Die Überwachung und allfällige Sanktionierung in den Händen staatlicher Obrigkeit dient der Entlastung der einzelnen Menschen.

Eine Partikularisierung der Geltung der Menschenrechte widerspricht der Universalität der Menschenrechte.

Im Zuge der Positivierung kann es zu einer *Partikularisierung der Menschenrechte* kommen, wenn die Menschenrechte als Grundrechte in eine nationale Rechtsordnung aufgenommen werden, die wiederum nur für die Mitglieder dieser Rechtsgemeinschaft gelten. Eine solche Partikularisierung der Geltung der Menschenrechte widerspricht der Universalität der Menschenrechte. Ansatzweise ausgeglichen wird diese Partikularisierung durch die Schaffung von internationalen, regionalen und globalen Institutionen zur rechtlichen Durchsetzung der Menschenrechte – gleichsam einer „globalen Positivierung". Angesichts einer „globalen Positivierung" sollten aber die Unterschiede hinsichtlich der rechtlichen Verbindlichkeit im Blick bleiben, die zwischen der nationalen und der globalen Positivierung bestehen, und Anlass zu ausgleichenden Maßnahmen sein.
Damit die Menschenrechte nicht leblose Vertragsdokumente bleiben, sondern alle Menschen in Bezug auf die essentiellen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz in der Realität konkret diesen Schutz erfahren, gilt es schließlich in politischen Auseinandersetzungen dafür zu sorgen, dass diese auf eine Durchsetzung der Menschenrechte hinauslaufen.

Menschenrechte als Referenzrahmen für politisches Entscheiden und Handeln

Menschenrechte dienen politischem Entscheiden und Handeln als Orientierungshilfe. Zugleich geben sie diesem ebenfalls Rahmen und Fundament, auf bzw. in dem politische Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse geführt werden können. Dieser Rahmen beinhaltet auch, dass sich demokratisch verstehende politische Diskurse und Entscheidungen die Menschenrechte respektieren müssen. Dies bedeutet in letzter Konsequenz auch, dass über gewisse Fragen nicht abgestimmt werden kann, z. B. wenn die zur Entscheidung vorliegende politische Forderung die Menschenrechte verletzt.

Diese Rahmung basiert auf den folgenden Gründen: Zum einen beinhalten die Menschenrechte auch den Schutz von demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen. Im Sinne des Prinzips der Unteilbarkeit der Menschenrechte geht mit der Inanspruchnahme des menschenrechtlich geschützten „Demokratieprinzips" einher, dass gleichzeitig auch die anderen Menschenrechte in optimaler Weise geachtet und durchgesetzt werden müssen. Dies bedeutet, dass die Ausübung der politischen Teilnahmerechte z. B. das Diskriminierungsverbot respektieren muss.

Es gibt Fragen, über die nicht abgestimmt werden kann.

Zum anderen müssen demokratische Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse das Fundament achten, das sie ermöglicht – die Menschenrechte. Politische Prozesse, welche die Menschenrechte bzw. einzelne Menschenrechte nicht achten und durchsetzen, berauben sich selbst ihrer Legitimation.

Menschenrechte und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften

Menschenrechtsschutz für Religionen und Weltanschauungen

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften profitieren *indirekt* von einzelnen spezifischen Menschenrechten, die das Individuum in essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz schützen, die von außerordentlicher Bedeutung für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sind. Indirekt daher, weil Menschenrechte als *Individualrechte* die Perspektive des Individuums und nicht der Gemeinschaft im Fokus haben und daher nicht Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als solche, sondern die Freiheit des Individuums schützen, einen Glauben, Überzeugungen und Weltanschauungen zu teilen, Teil einer Gemeinschaft zu sein und deren Lebensart zu praktizieren – bzw. jeweils genau das Gegenteil zu tun und sich z. B. nicht als religiös oder weltanschauungsbasiert zu verstehen. Zum einen ist die Rede vom Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948), das die Freiheit in Bezug auf Religiosität und ihre Praxis, Sinnsuche und Auseinandersetzung mit den letzten Fragen des Lebens schützt (vgl. Kirchschläger 2013b, 253–374; Heimbach-Steins 2012).

Darin ist u. a. auch ein Menschenrecht auf Mission enthalten (vgl. Bielefeldt 2014).
Zum anderen erweist sich das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen (Artikel 27 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948), als besonders relevant für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.
Darüber hinaus kommt auch das Recht auf Nichtdiskriminierung (Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948) Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zugute. Denn auch dieses Recht schützt zusammen mit den anderen beiden genannten Rechten indirekt über individuelle Rechtsansprüche die religiöse und weltanschauliche Diversität.

Religiöse und weltanschauungsbasierte Begründungen der Menschenrechte

Religiöse und weltanschauungsbasierte Begründungen der Menschenrechte zeichnen sich dadurch aus, dass sie es vermögen, die Menschenrechte auf einem spezifisch religiösen und weltanschaulichen Fundament abzustützen und somit auf einer anderen als einer rein vernunftbasierten Begründung zu fundieren (vgl. Kirchschläger 2016, 210–215). Mit dem Regress auf ihren Glauben, auf ihre Überzeugungen und auf ihre Wertvorstellungen gelingt es einer religiösen und weltanschauungsbasierten Begründung, Angehörige und Mitglieder der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft unmittelbar anzusprechen. Die argumentative Wirkung und Überzeugungskraft einer solchen religiösen Begründung der Menschenrechte ist daher bei Angehörigen und Mitgliedern der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft sicherlich anders, wenn nicht sogar höher einzustufen. Denn eine Glaubensüberzeugung hat eine eigene und besondere Qualität.

Die argumentative Kraft religiöser Begründungen auf Nicht- oder Andersgläubige kann begrenzt sein.

Aber gerade der Aspekt des Glaubens kann diesen Begründungsversuch in seiner Wirkung auch einschränken, da der Ansatz vor allem Gläubige unmittelbar überzeugt. Die argumentative Kraft auf Nicht- oder Andersgläubige kann begrenzt sein, da sich dieser Zugang keiner zwingenden, rein rationalen Begründung bedient. Daher muss bei religiösen und weltanschauungsbasierten Begründungen auch von einer möglicherweise *beschränkten Relevanz* ausgegangen werden. Denn bei ihnen können Schwierigkeiten

auftreten, wie z. B. eine Nichterfüllung des Prinzips der Verallgemeinerbarkeit und eine Überforderung angesichts eines pluralistischen Adressatinnen- und Adressatenkreises.

Eine weitere spezifische Herausforderung für religiöse und weltanschauungsbasierte Begründungsversuche kann der Universalitätsanspruch der Menschenrechte bilden. Denn religiöse und weltanschauungsbasierte Begründungsversuche können angesichts der Universalität der Menschenrechte unzureichend bleiben, weil religiöse Lehren in erster Linie partikulare Wirkung erzielen. Damit ist gemeint, dass, während Menschenrechte einen universellen Geltungsanspruch besitzen, dessen Begründung für *alle* Menschen nachvollziehbar sein muss, Letzteres bei religiösen Begründungsversuchen nicht zwingend der Fall sein muss.

Die Relevanz von religiösen und weltanschaulich basierten Begründungen der Menschenrechte mag ausserhalb der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft beschränkt sein. Für die Achtung, den Schutz, die Durchsetzung und Realisierung der Menschenrechte innerhalb der jeweiligen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft und für die Wahrnehmung der mit den Menschenrechten korrespondierenden Verantwortung durch die jeweilige Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft und durch ihre Mitglieder und Angehörige kann eine religiöse oder weltanschaulich basierte Begründung der Menschenrechte gar nicht hoch genug in ihrer Bedeutung eingestuft werden, auch wenn keine Notwendigkeit dafür besteht. Letzteres ergibt sich daraus, dass eine moralische Begründung der Menschenrechte und ihrer universellen Geltung auch für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften rechtlich und moralisch bindend wirkt.

Doch Anknüpfungspunkte zwischen der eigenen Religion und den Menschenrechten aufzuzeigen, dient der weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte.

Die *hohe Bedeutung* von religiösen und weltanschaulich basierten Begründungen der Menschenrechte ergibt sich daraus, dass es einer religiösen und weltanschaulich basierten Begründung zu zeigen gelingt, dass die Menschenrechte dem entsprechen, was sich z. B. aus Gottes Liebe bzw. aus der Liebe zu Gott ergibt (vgl. Raz 1986, 31–32; vgl. dazu auch Assmann 2015). Daneben braucht es notwendigerweise eine moralische Begründung der Menschenrechte, welche die Begründung der Menschenrechte auch für Menschen plausibilisiert, die z. B. nicht an die Liebe Gottes glauben oder Gott nicht lieben (vgl. Raz 1986, 31–32). Die einzigartige und essentielle

Bedeutung von religiösen und weltanschaulichen Begründungen beruht auf der verstärkenden Wirkung, die eine binnenreligiöse und weltanschauliche Begründung für die Geltung der Menschenrechte innerhalb der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft sowie für die jeweilige Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft erzielt.
Ohne eine *zusätzliche* religiöse oder weltanschaulich basierte Begründung der Menschenrechte könnte allerdings der Schluss naheliegen, dass die Menschenrechte als etwas rein Säkulares in dem Sinne verstanden werden, dass sie keine Relevanz für die jeweilige Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft bzw. ihre Angehörigen und Mitglieder aufweisen. Diese Schlussfolgerung steht jedoch im klaren Widerspruch zur Universalität der Menschenrechte. Menschen in ihren eigenen unterschiedlichen religiösen Ethosformen begründende Anknüpfungspunkte zwischen ihrer eigenen Religion und Weltanschauung und den Menschenrechten aufzuzeigen, dient der weltweiten Verwirklichung der Menschenrechte.

Der zweifache Beitrag der Religionen zur Begründung der Menschenrechte:
- für eine Begründung der Menschenrechte innerhalb der eigenen Gemeinschaft,
- gegen ein Verständnis der eigenen Gemeinschaft als menschenrechtsfreier Raum.

Die Bedeutung dieser binnenreligiösen und binnenweltanschaulichen Begründung der Menschenrechte wird außerdem angesichts der Tendenz deutlich, einen vermeintlich menschenrechtsfreien religiösen und weltanschaulichen Raum anzunehmen. Diese Position stützt sich auf die Begründung, dass aus Respekt vor der Allgemeinheit und dem säkularen Charakter der Menschenrechte eine religiöse oder weltanschaulich basierte Begründung unterlassen werden soll. Ein derartiges Verständnis kann für das zu ihm gehörende Bestreben kritisiert werden, die Relevanz der Menschenrechte für die jeweilige Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft generell in Frage zu stellen, indem religiöse oder weltanschaulich basierte Begründungen verhindert werden. Diesem Versuch kann nur mit einer binnenreligiösen und binnenweltanschaulichen Begründung begegnet werden.
Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften leisten somit in doppeltem Sinne auf konstituierende Art und Weise einen Beitrag zur Begründungsfrage der Menschenrechte, indem sie zweifach die Notwendigkeit einer religiös und weltanschaulich basierten Begründung der Menschenrechte unterstreichen – erstens für ihre eigenen Gemeinschaften und ihre Mitglieder und Angehörige und zweitens gegen ein Verständnis von Reli-

gions- und Weltanschauungsgemeinschaften als menschenrechtsfreie Räume.

Religiöse und weltanschaulich basierte Begründungen eröffnen Zugänge zu den Menschenrechten vor allem aus einer bestimmten Religion und Weltanschauung heraus. In letzter Konsequenz begründen sie die Menschenrechte nicht moralisch, sondern leiten – ausgehend von den Lehren und Glaubensinhalten einer bestimmten religiösen und weltanschaulichen Perspektive – im Zuge eines Prozesses der „Adaption" zu ihnen hin.

Adaption

Ein als „Adaption" verstandener Prozess schafft eine Anschlussfähigkeit der Menschenrechte für eine bestimmte religiöse Überlieferung, ermöglicht eine legitimierende Anknüpfung vom eigenen religiösen Fundament

Adaption übersetzt die Menschenrechte in die Sprache der eigenen Religion.

aus und eröffnet einen Zugang zu den Menschenrechten aus der Perspektive der eigenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft (vgl. Habermas 2005, 116; Habermas 1999, 224). Adaption bewahrt im Unterschied zur Interpretation, die eine Veränderung des Inhalts nicht ausschliesst,[7] die Identität der Menschenrechte, übersetzt diese jedoch in eine Sprache der eigenen Religion und legt darüber hinaus Akzente, Schwerpunkte und Gewichtungen. Die Grenzen für eine Adaption der Menschenrechte geben der Menschenrechtsbegriff selbst und die Menschenrechte vor.

Adaption kann auch Rezeption im literaturwissenschaftlichen Sinne, „Rückkoppelungseffekte" (Hilpert 2014, 60) oder Wiederentdeckungen (Loretan 2014, 142) umfassen. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften erschliessen sich im Zuge der Adaption der Menschenrechte die Menschenrechte für sich. D. h. die Adaption wirkt nicht nur auf die eigene Gemeinschaft, sondern auch auf die Menschenrechte (z. B. Akzentsetzung, Fokussierung etc.), auch wenn diese dabei inhaltlich nicht verändert werden. Die Adaption wirkt demzufolge *nach innen*, weil Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die Menschenrechte für sich selbst als ethischen Referenzpunkt erschliessen. Gleichzeitig hat die Adaption auch *nach aussen* Folgen und ist demnach nicht nur unilateral, sondern bilateral zu verstehen: Im Zuge der Adaption werden Akzent- und Schwerpunktsetzungen und Ambivalenzen, die zu klären sind, sichtbar. Diese Klärungen für das Verständnis der Menschenrechte und die gewählten Akzente und

7 Vgl. z. B. *Cairo Declaration on Human Rights in Islam of 1990*, die eine Interpretation der Menschenrechte darstellt, weil sie den Inhalt der Menschenrechte verändert, z. B. mit Artikel 24: „All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Sharia."; oder mit Artikel 19: „There shall be no crime or punishment except as provided for in the Sharia."; aber auch z. B. *Bangkok Declaration of Human Rights of 1993*, u. a. mit Artikel 6: „Reiterate that all countries, large and small, have the right to determine their political systems, control and freely utilize their resources, and freely pursue their economic, social and cultural development."

Schwerpunkte – als Beiträge der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zur gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion – wirken nach aussen und beeinflussen den Diskurs über und die Menschenrechte.

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften kommen nicht daran vorbei, sich zu den Menschenrechten zu positionieren.

Diese Adaption wird zum einen dadurch ausgelöst, dass Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften durch die Menschenrechte herausgefordert werden. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften kommen nicht daran vorbei, sich zu den Menschenrechten zu positionieren bzw. sich auf die Menschenrechte zu beziehen und im Rahmen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs Menschenrechte als leitende Prinzipien zu respektieren. Menschenrechte weisen eine universelle Strahlkraft auf, um Entwicklung zu initiieren und voranzutreiben und in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hineinzuwirken. Menschenrechte bewegen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften dazu, sich zu ihnen in Beziehung zu setzen, sie zu deuten oder sich diese sogar anzueignen. Religionen engagieren sich für die Menschenrechte, orientieren ihre eigenen Überzeugungen an ihnen oder integrieren sie in die eigene Lehre. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften können sich in ihrer Begegnung mit den Menschenrechten auch zwischen den Extremen von radikaler Ablehnung und der Inanspruchnahme befinden, dass die eigene Religion den eigentlichen Ursprung der Innovation bildet.[8]

Wirken die Menschenrechte in Religionsgemeinschaften hinein, so stärken sie innerhalb dieser Gemeinschaften die Kräfte, die bereits für diese Rechte einstehen.

Wirken die Grund- und Menschenrechte in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hinein, stärken die Menschenrechte Kräfte in den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die bereits für die Menschenrechte einstehen. Es wird an dieser Stelle offensichtlich, dass hier nicht von einem statischen, monolithischen Bild von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, sondern von einem dynamischen Verständnis von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ausgegangen wird, in denen verschiedenen Strömungen Platz haben. Damit verbunden lässt sich feststellen, dass sich oftmals die jeweils liberalen, konservativen oder traditionalistischen Strömungen in den einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften über die Grenzen der jeweiligen Religi-

8 Dies lässt sich zum Beispiel auch bei der christlichen Tradition und ihrem Verhältnis zu den Menschenrechten zeigen: „Es gab eine christliche Rechtfertigung der Sklaverei,

ons- und Weltanschauungsgemeinschaften hinaus näher bzw. ähnlicher sind als ihre binnengemeinschaftlichen Mit-Strömungen.

Verpflichtende Wirkung der Menschenrechte auf Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften

Für den Schutz der Menschenrechte ist primär der Staat verantwortlich. Es liegt in erster Linie in seinen Händen, die Menschenrechte durchzusetzen und auch dafür zu sorgen, dass sich andere gesellschaftliche Akteure (z. B. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften) an die Menschenrechte halten, wie er das auch bei anderen Rechten tut (vgl. Kirchschläger 2017).

Wie soll der Staat auf Menschenrechtsverletzungen in bzw. durch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften reagieren?

Angesichts von Menschenrechtsverletzungen in bzw. durch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften stellt sich die Frage, wie der Staat reagieren soll. Es wäre illegitim vom Staat, unter Verweis auf die Freiheit des Individuums, einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft anzugehören und diese verlassen zu können, solche Menschenrechtsverletzungen zu tolerieren, da Menschen beim Betreten einer Kirche, eines hinduistischen oder buddhistischen Tempels, einer Synagoge oder einer Moschee nicht auf ihre Menschenrechte verzichten, sondern Trägerinnen und Träger von Menschenrechten bleiben (vgl. Kirchschläger 2006, 123–161). Des Weiteren käme der Verweis des Staates auf die Austrittsmöglichkeit einer Zustimmung des Staates zu Menschenrechtsverletzungen gleich, weil vom Opfer einer Menschenrechtsverletzung ein Austritt erwartet wird. Darüber hinaus würde es sich sogar um eine Förderung von Menschenrechtsverletzungen durch den Staat handeln, da so Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu „geschützten Bereichen“ für Täter bzw. zu „menschenrechtsfreien Räumen“ entfremdet werden würden (vgl. Kirchschläger 2016, 123–161).

Auch die Bezugnahme auf die kollektive Religionsfreiheit erwiese sich als nicht vertretbar. Diese kann nicht als Legitimation des staatlichen Wegschauens dienen, weil kollektive Menschenrechte ausschliesslich im Dienst der Durchsetzung von individuellen Rechtsansprüchen stehen (vgl. Kirchschläger 2016, 123–161). Der Staat muss also aktiv werden.

Primäre Verantwortung bedeutet aber nicht alleinige Verantwortung. Auch nichtstaatliche AkteurInnen (wie z. B. Religions- und Weltanschauungs-

eine nicht allzu problembeladene Koexistenz mit der Folter, eine Ablehnung der Menschenrechtserklärungen des achtzehnten Jahrhunderts, sogar eine Skepsis gegenüber der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Sicher gab es auch das Gegenteil: das christliche Engagement für die Abschaffung von Folter und Sklaverei, Einfluss auf und Akzeptanz der Menschenrechtserklärungen vom achtzehnten bis zum zwanzigsten Jahrhundert“ (Joas 2011, 204).

gemeinschaften, Unternehmen, Zivilgesellschaft, Individuum etc.) sind dazu verpflichtet, ihren Beitrag zur Realisierung der Menschenrechte zu leisten. Denn Menschenrechte stellen Rechte dar, die alle Menschen überall und immer besitzen. Dieser universelle Anspruch, der alle Menschen zu Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten macht, kann moralisch mit dem Prinzip der Verletzbarkeit begründet werden (vgl. Kirchschläger 2013a). Dieser moralisch legitimierte Menschenrechtsanspruch bedeutet, dass zu den eigenen Menschenrechten auch die Pflicht gehört, die Menschenrechte von allen anderen Menschen zu achten, zu schützen, durchzusetzen und zu ihrer Realisierung beizutragen.

Literatur

Alexy, Robert (1994), Theorie der Grundrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Alexy, Robert (1999), Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 244–264.

Assmann, Jan (2015), Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München: Verlag C. H. Beck.

Bielefeldt, Heiner (2014), Freedom of Religion or Belief. Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010–2013, Bonn: Dr. Thomas Schirrmacher Verlag für Kultur und Wissenschaft.

Bobbio, Noberto (1998), Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Berlin: Klaus Wagenbach.

Brugger, Winfried (1992), Stufen der Begründung von Menschenrechten, Der Staat 31, 19–38.

Campbell, Tom et al. (1994) [1986], Human Rights. From Rhetoric to Reality, Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Clapham, Andrew (2007), Human Rights. A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press.

Gut, Walter (2008), Eine Sternstunde der Menschheit. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, Schweizerische Kirchenzeitung 176, 49, 816–819.

Habermas, Jürgen (1999), Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 216–227.

Habermas, Jürgen (2005), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2009), Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heimbach-Steins, Marianne (2012), Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Hilpert, Konrad (2014), Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven, Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55, 59–78.

Joas, Hans (2011), Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp.

Kirchschläger, Peter G. (2013a), Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz, Münster: LIT-Verlag (ReligionsRecht im Dialog 15).

Kirchschläger, Peter G. (2013b), Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 60, 2, 353–374.

Kirchschläger, Peter G. (2016), Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Gesellschaft, Ethik, Religion. Neue Folge 7).

Kirchschläger, Peter G. (Hg.) (2017), Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich (Religionsrechtliche Studien 4).

Kirchschläger, Rudolf (1995), Von der Macht und anderen Attributen des öffentlichen Lebens. Festschrift, hg. v. Johannes Hengstschläger, Linz.

Lohmann, Georg (1998), Menschenrechte zwischen Moral und Recht, in: Gosepath, Stefan/ders. (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 62–95.

Lohmann, Georg (2004), „Kollektive" Menschenrechte zum Schutz ethnischer Minderheiten?, in: Rentsch, Thomas (Hg.), Anthropologie, Ethik, Politik. Grundfragen der praktischen Philosophie der Gegenwart, Dresden: Thelem, 92–108.

Lohmann, Georg u. a. (2005), Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig? Potsdam: Universitätsverlag Potsdam (Studien zu Grund- und Menschenrechten 11).

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

Maritain, Jacques (1948), Introduction, in: UNESCO (Hg.), Human Rights. Comments and interpretations. UNESCO/PHS/3 (rev.), July 25, 1948, Paris: UNESCO, I–IX.

Martin, J. Paul (2005), The Three Monotheistic World Religions and International Human Rights, Journal of Social Issues 61, 827–845.

Morsink, Johannes (2010), The Universal Declaration and the Conscience of Humanity, in: Huhle, Rainer (Hg.), Human Rights and History. A Challenge for Education, Foundation Remembrance, Responsibility and Future, Berlin: Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft, 25–36.

Moyn, Samuel (2010), The Last Utopia. Human Rights in History, Cambridge: Harvard University Press.

Raz, Joseph (1986), The Morality of Freedom, Oxford: Clarendon House.

Salmon, Wesley C. (1983), Logik, Stuttgart: Reclam.

Tugendhat, Ernst (1993), Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Wildt, Andreas (1998), Menschenrechte und moralische Rechte, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 124–145.

Robert J. Schreiter

Globalization and Plural Theologies

Challenges to a Shared Vision of Humanity

ENGLISH

ABSTRACT

Since the Universal Declaration of Human Rights the trajectory of liberal democracy has been toward a shared vision of humanity, based on respect for individual dignity and human rights. The past thirty years of globalization have oscillated between greater uniformity and now, in the past decade, toward a breakdown of the consensus of a shared vision. This article explores the historical development of globalization and then focuses on three phases that have defined global developments in the past thirty years, including growing inequality and the response to associated dilemmas with nationalism and populism. Addressing this current challenge theologically requires a closer look at the relationships between the global and the local. One way forward in this matter from a theological perspective can be found in the discourses of catholicity that have been part of the Church's tradition.

DEUTSCH

Seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist die Entwicklung der liberalen Demokratie auf eine gemeinsame Vision der Menschheit ausgerichtet, gegründet auf die Achtung der individuellen Würde und der Menschenrechte. In den letzten dreißig Jahren der zunehmenden Globalisierung kam es zu einem Umschwung von weiterer Vereinheitlichung hin zu einem Zusammenbruch des Konsenses über eine gemeinsame Vision im vergangenen Jahrzehnt. Der Beitrag untersucht die historische Entwicklung der Globalisierung und konzentriert sich dann auf drei Phasen, die die globalen Entwicklungen in den letzten dreißig Jahren bestimmt haben, einschließlich wachsender Ungleichheit und der Reaktion auf damit verbundene Dilemmata von Nationalismus und Populismus. Die

theologische Auseinandersetzung mit diesen aktuellen Herausforderungen erfordert einen genauen Blick auf die Beziehung zwischen dem Globalen und dem Lokalen. Aus theologischer Sicht können hierbei Diskurse der Katholizität aus der kirchlichen Tradition weiterführend sein.

| BIOGRAPHY

Robert J. Schreiter is Professor of Systematic Theology at the Catholic Theological Union in Chicago, USA, and holds the Vatican Council II Chair. He is the former president of the American Society of Missiology and the Catholic Theological Society of America.
E-Mail: rschreit@ctu.edu

| KEY WORDS

catholicity; global versus the local; globalization; nationalism

Introduction: Challenges to a Shared Vision of Humanity

The world recently celebrated the seventieth anniversary of the United Nations Universal Declaration of Human Rights. That Declaration was an attempt to help create a universal order of law that would counter the disasters peoples and nations suffered and that had just been overcome after the Second World War. The institutions of the United Nations, and efforts at forming other multilateral associations that followed, created a network that was intended to foster greater solidarity among peoples and nations, both to prevent global catastrophes such as the Second World War, and to advance the betterment of humankind as a whole.

Efforts to foster greater solidarity among peoples and nations are being replaced, in many areas, by harsh nationalism.

Seventy years on, many of those associations appear to be unraveling. Solidarity among nations is being replaced in many areas by harsh nationalisms, driven by populist and demagogic impulses that diminish both those who embrace such approaches, and those whom they seek to demonize and exclude. Getting to the root of this inward turning and reasserting of borders and exclusion is particularly urgent as the world also experiences the consequences of climate change coming to a crucial tipping point. Addressing potential ecological disaster requires an even greater solidarity among peoples than perhaps anything humankind has ever experienced.

In search of responses to the challenges of greater fragmentation and exclusivity that continue to gain momentum, concerned people are seeking to identify the causes of such fissures in human interaction and, more importantly, identify resources that can address what feeds the legitimate fears and imagined phobias that fuel these impulses. Theologians have a special responsibility to bring the resources of Christian faith to this discussion, especially their experience in engaging diverse peoples and expressions of faith throughout a two-millennia history and in a worldwide Church today.

This article attempts to sketch in very broad lines some of the factors that have shaped this quest for a shared vision of a united humanity and contributions that Christian theology can make. As a preliminary sketch, its purpose is to demarcate in some measure the major features that a discourse of a shared humanity might have as an impulse toward a renewed effort, both to challenge and situate the acrimonious discourse now happening in

Europe and North America, as well as summon elements of current theology that might help us all move toward a greater shared vision.
To do so, this article is divided into three parts. The first part outlines some of the features of the vision of a shared humanity that has developed since the 1948 Universal Declaration. The view of what constitutes "universal" is examined as a prelude to looking more closely at the current breakdown of this discourse. The second part examines some of the dynamics of this breakdown within the context of globalization and its vagaries over the past thirty years. Then in a third part, Christian theological responses can be proposed that will bring the resources of the Christian tradition to the larger discourse of a shared humanity.

The Quest for a Universal Vision of Humanity

The United Nations Universal Declaration of Human Rights grew out of the trauma of the Second World War. It is important to remember that it was not drafted in an objective academic space, but was an attempt to not allow the racialist and authoritarian horrors of Nazism ever to be repeated again. To make such a Declaration the potential basis for future international law, it needed a common, shared vision of the unity of humanity, against which such crimes as wholesale slaughter of peoples on the basis of "race" or other imputed qualities could be judged. The discourse of human rights, which had grown in Enlightenment Europe since the American and French Revolutions in the eighteenth century, was seen as providing such a platform.

The Universal Declaration of Human Rights was an attempt to not allow the racialist and authoritarian horrors of Nazism ever to be repeated again.

As students of human rights—especially from a postcolonial perspective (Cheah 2006)—have noted, the universal rights presented in the Declaration were political rights: freedom of conscience, of assembly, of public dissent, and so on. It was these rights that were deemed essential to preventing a recurrence of the catastrophe of autocratic and despotic rule that had happened in Europe in the 1930s and 1940s. In subsequent years, two additional "generations" of human rights were debated as universal rights, beyond the political ones of the "first generation". The first of these was economic rights (right to nutrition, housing, health, employment). These

were pressed by socialist nations as prior to any concern for political rights. The second of these was cultural rights (the right of indigenous peoples to cultural integrity), pressed by minority groups in decolonized nations. These two "generations" of rights did not gain universal approval in the United Nations Assembly. Particularly economic rights came to be championed by poor countries outside the Western ambit.

One of the things that these debates about human rights reveal is that there was no shared vision of humanity from which instantiations of criteria could be deduced. The political rights of the 1948 Declaration reflected a democratic ideal which—laudable in itself—was really based on a European Enlightenment anthropology that posits individual human dignity and an attendant set of political rights. The basis for positing these rights was not articulated; it was simply assumed. To be sure, such a view had historical roots in Christian anthropology, with its assertion that humans have dignity because they were created in the image and likeness of God (Gen 1:26–27). This dignity was framed in a story of creation that said all humanity derived from a single source (Gen 1–2) but that human beings had then divided through their hubris and other failings. But in the philosophical debates with the Church in the seventeenth and eighteenth centuries in Europe, those Scriptural warrants were discounted by Enlightenment thinkers, who wished to posit their approach on the basis of Reason alone.

The Declaration was based on European Enlightenment anthropology, not on a shared vision of humanity.

Postcolonial thinking has further undermined this Enlightenment discourse by pointing out how the cult of Reason was not carried through in a consistent manner. This was most evident in how "the Other" was being encountered in Europe's colonial adventures. The lectures in geography of both Immanuel Kant and George Friedrich Hegel can only be read with a certain revulsion today as Africans and Asians were disparaged as being "primitive" and "without reason." "Reason" obviously became a much more freighted term than the philosophers might have imagined.

Explanations for Otherness were accounted for by using a temporal scheme, as Johannes Fabian already pointed out many years ago (Fabian 1983). The peoples outside Europe represented "earlier" stages of development than that of their colonizers. They needed to "develop" to reach the "advanced" stage of Europe through a "mission civilsatrice." It is not surprising that a countercurrent developed that emphasized "space/place" over "time" as a

way of dealing with Otherness (e.g., Malpas [1999] 2018). At the same time, however, it must be admitted that temporality plays an important ordering role in any narrative, and the capacity to embrace a common narrative is important for unified thought and action.

It has become increasingly difficult to define human universals which parties from different backgrounds can agree on.

The pressures of the Postmodern put further strain on articulations of universality beyond those of Postcolonial argument. Indeed, the rejection of "master narratives" was one of the hallmarks of the postmodern discourse of the 1980s and 1990s (see Lyotard 1984). Yet the need to find a common realm of discourse about the human made the quest for such universals a continuing enterprise, even as it was acknowledged that such an articulation would fall short. The search for a "Global Ethic" by Hans Küng (Küng 1996) and parallel efforts by the Parliament of the World's Religions in 1993 showed that universals could be articulated only at a very high level of abstraction, and needed "middle axioms" to be translated into different cultural contexts (Schreiter 2001).

What all of this quest for universals means is that it has become increasingly difficult to find genuine universals which parties from very different experiences and backgrounds can agree on. At the same time, some level of commonality is needed in order for common discourse and common action to take place. As will become apparent in the next section, it is often easier to find a common discourse developing around something everyone is against, albeit for slightly different reasons. The nature of the object against which all react need not be detailed in full or even in the same way. This partially explains the popularity of the category of "resistance" in postmodern and postcolonial circles as a basis for common discourse and action.

Globalization as the Matrix of the Current Rise of Nationalism and Populism

Globalization in its most general sense refers to the interconnection of peoples and cultures through patterns of exchange—the movements of ideas, goods, and people (Schreiter 1997, 1–27). Some measure of globalization has been going on since the early ages of humanity. The term is most often

used, however, to speak of such exchange during the last half millennium. It is now common to speak of three successive phases of globalization during this five-hundred-year period. At each phase, a wider network of interaction emerged, creating new systems of relations with often ambivalent outcomes.

Three phases of globalization since the fifteenth century.

The first phase begins with the Portuguese and Spanish voyages in the fifteenth century. These voyages led to the global navigation of the world and the beginnings of European colonialism. This was made possible by advances in maritime navigation and ship construction. The results led to new interactions as, on the one hand, the riches and products of the so-called "New World" were brought to Europe, and, on the other hand, populations (and communicable diseases) migrated from Europe to these newly discovered lands. This first phase continued into the eighteenth century.

A second distinctive phase of globalization began in the nineteenth century. What gave this impetus of globalization was the advent of steam power to accelerate long-distance sailing and the invention of the railroad to move goods and people over land. The appearance of telegraphy and telephony speeded up communication over long distances. Steamships promoted the movement of peoples, especially out of Europe to the other continents of the world. This movement of goods and peoples led to a highly connected world, whose networks were suddenly challenged by the outbreak of the First World War in 1914.

The third phase of globalization gained momentum in the latter third of the twentieth century, after the recovery from the devastations of the Second World War. The technologies that moved this phase along were the new advances in air travel and, starting in the 1980s, the electronic revolution that changed both telecommunications and the accumulation of data. At this point, I want to look at this third phase of globalization in more detail, since we find ourselves in its still evolving forms.

Globalization Today and Its Social Impact. A Study of Three Decades

Globalization is most obviously an economic phenomenon, but it has deep cultural, political, and social effects as well. One can trace the current phase

of globalization over the past three decades by looking at distinctive features that emerged in each of the three decades.

Many authors see the current phase of globalization beginning with the development of information technology in the 1980s, reaching its crucial turning point in 1989, symbolized by the fall of the Berlin Wall. A worldwide realignment in economic, social and political realities followed this event. Marxist-inspired socialism collapsed in the countries of the Soviet bloc and was severely challenged in China. The demise of economic socialism left neoliberal capitalism with an open playing field. Countries in Europe and in Central Asia rejected the Soviet hegemony and most moved toward embracing some form of democracy. There was a great deal of euphoria in the early 1990s, which lasted into the turn of the millennium. An international liberal social order, as had been envisioned by the founding of the United Nations, now seemed to be emerging. The European Union expanded to include most of the countries of Europe, fulfilling the dreams of its founders as an economic and social combine that would preclude war among the nations of that continent.

A new connectivity among people appeared to be laying the groundwork for the possibility of a united humanity.

Accelerating the momentum in all of this was the advance in electronic communications. Students used it to undermine autocracies in country after country, starting in Serbia, and spreading to Ukraine and Georgia, among others. Its impact on news reporting was such that those connected with the world in this new way could actually witness events around the world as they were taking place. A new connectivity among people appeared to be laying the groundwork for the possibility of a united humanity such as had never been possible before.

This new connectivity compressed both time and space through the speed of communication, and the extension of reach that was not possible before. In the decade of the 1990s, then, there was great hope of a genuinely new, united world (Fukuyama 1992). But even in the midst of this optimism, there were concerns about the shadow side of the increased connectivity and the sheer speed with which everything seemed to be moving. There was a real fear of greater cultural homogenization at the hands of those countries who controlled the levers of economic globalization (especially the United States); many were concerned that local cultures would be obliterated by the "McDonaldization" of the world, leaving everyone and every-

thing looking the same (Barber 1996). Moreover, that homogeneity could undermine democracy itself, as unchecked economic power in its neoliberal form could diminish the role of national governments and create an authoritarian form of rule by large transnational corporations (Martin/Schumann 1996). This led others to dream of a rebirth of utopian possibilities that had blossomed during the upheavals of decolonialization in the 1950s and the Western upheavals in culture in the 1960s.

On the other hand, however, there were those who lived in parts of the planet where the resources of the new connectivity of globalization were bringing disruption and exclusion rather than progress and inclusion. It was feared that globalization was but the new visage of an already well-known colonialism. Movements such as the World Social Forum were organized to combat the annual Global Economic Forum in Davos where the captains of industry were extending their reach into the poor and developing countries of the world.

On the other hand, in parts of the planet the resources of the new connectivity brought disruption and exclusion.

By the second decade of globalization, beginning roughly with the turn of the third millennium, some of the contours of this worldwide phenomenon were coming into clearer view. The movements of connectivity were by no means a one-way street. Resistance and reaction to global economic and social hegemony were prompting energetic responses within local settings around the world. Rather than erasing local difference to create globalized new "McWorlds" of homogeneity (governed by the richest nations), push-back resulted in much more complicated responses. Two such phenomena stood out in a special way (Tomlinson 1999).

First, the outcome of the encounter of the global and the local turned out less likely to be an erasure of local identity to be replaced by a new homogeneity. Rather, *hybridity*, or mixing to create a new entity, was the more likely outcome. The term "hybrid" had originally been a negative term in racialized colonial discourse, indicating a weakening of the more powerful (i.e., the colonizers) by intermarriage with the weaker (i.e., the colonized) culture (Young 1995). In postcolonial thinking, however, hybridity was seen to be an expected outcome of intercultural encounter that could have either positive or negative outcomes. Positively, it could lead to a more robust creature who could traverse different worlds more effectively; negatively, it could mean the "colonizing of the imaginary," whereby colonized peo-

ples would remain forever subjugated to powerful outside sources by the way their very thinking about themselves was changed by the colonizers (Gruzinski 1988).

The encounter of the global and the local turned out to bring hybridity or hyperdifferentiation rather than a new homogeneity.

Second, the outcome of the global and the local encounter would not lead to uniformity, but rather greater plurality. This *hyperdifferentiation* of cultures—something first described most effectively by German sociologist Niklas Luhmann (Luhmann 1987)—resulted in the formation of homogeneous subcultures where, in the networks of social communication, people seek out like-minded others with whom to interact rather than interacting with those in their immediate physical vicinity. Today, this is most obvious in where people choose to get their news and opinions in the media. People are less likely to seek out a spectrum of opinion, but rather tend to converge on sources with whom they already agree. The result is not more widely shared opinion; what ensues in its stead are enclaves that do not communicate with each other.

Globalization indeniably brought some notable advances. But the fears expressed by its opponents also became ever more realized.

This second decade of globalization saw the outworking of some of the consequences of the first decade described above. Advocates of a new fuller human order continued to look for further opportunity even as opponents of globalization saw it as the new face of a familiar colonization. The hopes of the advocates for greater unity were met by the pluralization and complication of society. But it also saw some notable advances. Within just three decades, some four hundred million people were lifted out of poverty in China alone. The number of people living in absolute poverty decreased. And some of the United Nations Millennium Goals to end poverty and illiteracy were met in some measure. But the fears expressed by globalization's opponents also became ever more realized. While significant percentages of people were lifted out of dire poverty, those left behind drifted even further away from any improvement in their circumstances. Growing inequality belied the promise of universal prosperity. The lower edges of the middle ranks of society in industrialized countries experienced economic stagnation and diminishment of their status.

The Great Recession of 2008 around the world revealed once again the paradoxes (or contradictions) of the economic model upon which globalization was based. Capitalism has historically moved in "booms" and "busts." The 2008–2009 recession was evidence of this. The experience of the recession reminded everyone that ever increasing globalization was neither inevitable nor inexorable. It could be stopped.

The experience of the 2008-2009 recession reminded everyone that globalization was not inevitable. It could be stopped.

Historians of globalization largely agree that the second round of globalization, which had begun in the nineteenth century, had ground to a halt with the First World War, and it would take more than forty years to restore trade relationships. The economic underpinning, a neoliberal creed, is posited on the free movement of ideas, goods, and peoples. The free movement of goods was at the heart of neoliberal thinking, based on the belief that the market creates its own logic and self-management. In the 2008–2009 Recession, the banking and finance world proved once again that this was not to be the case. What had to this point not been adequately reflected upon in the neoliberal creed was the third free movement: the movement of peoples. There had been an increase in migration in Europe during this second decade of globalization, especially as countries in the former Soviet Bloc were incorporated into the European Union. But the world was not entirely prepared for what became starkly evident in the third decade of globalization—massive movements of peoples.

Globalization is posited on the free movement of ideas, goods, and people. But the third free movement had not been adequately reflected upon.

The most recent decade of globalization, then, has been marked by a greater realization of the potential consequences of globalization. This combines in some fashion both the positive and negative evaluations of the previous two decades. It can be briefly outlined here as follows.

First, the sheer enormity of the scope of globalization—something that was feared already in the first decade to result in a formless homogenization of the world—was now increasingly experienced even by those who had benefited from globalization. The poor and excluded of the world had always seen increasing globalization as a loss of some measure of control over their lives. Now, people in countries benefitting from globalization

were experiencing this as well, especially those in the lower middle class and the working classes. They found their incomes stagnating or even diminishing. The proposed rationality of the growing effects of globalization was being replaced by an awareness of the emotional consequences of losing control. Authors such as Francis Fukuyama, who had once lauded an era of unparalleled prosperity were now pointing to the social unraveling that was taking place (Fukuyama 2018). He, and others such as the German philosopher Peter Sloterdijk, pointed to the growing response to globalization in terms of the classical Greek sense of *thumos* –strong and powerful emotions of anger and fear (Sloterdijk 2006). Such strong emotions emerge at a time when a basic sense of security seems to be beyond one's grasp or is even utterly unattainable. Ronald Inglehart, one of the major architects of the European Values and World Values Surveys, suggests that when people no longer have to fear for their physical survival every day, they develop what he has called Postmaterialist values, that make them more concerned about their own self-expression and more open to new information and relationships. But when this assurance of survival breaks down, people draw firmer boundaries around themselves, and become willing to gather behind strong authoritarian leaders, and want to exclude anyone considered foreign or "other" from their physical territory. Such efforts at self-protection and exclusion of others are attempts to regain control and a sense of security against what has been perceived to have been lost (Inglehart 2018).

When the assurance of survival breaks down, people draw firmer boundaries and become willing to gather behind strong authoritarian leaders.

A second factor, most evident in Europe, was the movement of peoples from Africa and the Middle East across the Mediterranean and into Europe. Pope Francis called attention to this phenomenon at the very beginning of his pontificate in 2013 by visiting the island of Lampedusa in the Mediterranean. The massive movement of peoples caused by wars in the Middle East, especially since 2015, drew even more attention to one of the consequences of globalization—the movement of peoples.

Europe had already experienced increased migration in the 1990s, as the expansion of the European Union into Central and Eastern Europe opened the way for the movement of workers into the wealthier EU countries in the West. Xenophobia was already evident in Europe, especially in former colonizing countries such as France and Great Britain. But the growing insecurity of significant parts of the population (especially in rural areas, among

people with less formal education, and youth) made the migration of Muslims from the Middle East and Africa, as well as sub-Saharan Africans, an incendiary issue. The result was a pulling back from embracing the vision of the European Union and a shared humanity, and a turning to nationalism and xenophobia. Economic insecurity and migration had similar effects in the United States and Australia, where nationalist and xenophobic movements gained popularity.

Nationalism and Populism

Nationalism first appeared in Europe in the eighteenth and nineteenth centuries as an effort to bring diverse cultures (called "nations" at the time) into larger political units (states), so that the diverse nations would react together as a single social and political unit (nation-states). At the time of the French revolution, it is estimated that only about twenty percent of France's population spoke standard French. Bismarck formed Germany out of a host of several smaller principalities. In other words, nationalism—seen positively—provided a way of bringing diverse peoples together under new forms of social unity. This has been most evident in so-called "countries of migration" such as the United States, Canada, and Australia, where new common identities were formed out of groups hailing from very different origins elsewhere.

Nationalism brought diverse peoples together under new forms of social unity. But, at the same time, it became an engine of exclusion.

At the same time, nationalism also always had a deep shadow side. The very forces that allowed people to come together could also become engines of exclusion for those deemed not to belong. This was most painfully evident with the rise of National Socialism in Germany in the 1930s, and the subsequent expulsion of German-speaking peoples from Eastern Europe after the Second World War. What is now widely called "populism" might be seen as the flip side of this attempt to create a greater, transcultural social unit. Rather than embracing a kind of hybridity of cultures, it seeks to create a new purity that excludes any "other" that does not match a specific identity.

Populism is a negative reaction growing out of this sense of loss of control over one's life, and quite frequently, carries racial overtones (Müller 2016).

It posits one specific group as "the people" with the exclusion of others. Pushing back against the hybridity of globalized populations, it insists that only the "pure" (by culture, language, or race) have the right to supremacy. "Race" is a very controverted social construct, and the twenty-first century is still not free of the pseudo-scientific theories of racial hierarchy that were commonplace in the nineteenth and early twentieth century. Concerns about the loss of "white" domination in society and culture underlie many of the attitudes toward those who are "other" and entering wealthy societies. "Otherness" is seen as attenuating and even dissolving the powers of a socially dominant group in a given national setting. The response to such a perceived threat requires exclusion of these "impure" features that "contaminate" our societies.

Populism grows out of the sense of loss of control and often carries racial overtones. It insists that only the "pure" have the right to supremacy.

Seen together, then, the negative sides of economic globalization—a growing sense of insecurity and inequality of being left behind or even excluded from its advantages—meet a "threat" coming from "outside" (the immigration of people deemed different or "other" from the host country), which creates the volatile social brew that is manifesting itself in Europe, the United States, and Australia. Issues of secure physical borders and concerns about cultural purity come to dominate political discussion, even in the face of empirical data that do not support the perceived level of threat. The *thumos* that keeps this brew at boiling point draws upon images of fragmentation, loss, exclusion, and dilution so as to make the hope for a more commonly shared humanity now seem like a distant dream of the past.

Globalization and a Shared Vision of Humanity

What does all of this mean for a vision of shared humanity? The proponents of globalization in the first two decades of its current instantiation spoke of creating a "cosmopolitanism"—people being "citizens of the world." (Beck 2004) This usage of the term goes back to Kant's vision of a Perpetual Peace. This was not intended to obliterate the local and the immediate surroundings and identities; rather, the intent was to say that one could be both a citizen of a given place and a citizen of the globalized world at the same time. Postcolonial critics, however, soon argued that such a grand

view of the cosmopolitan was largely the privileged position of a global elite, who could be at home anywhere. There was also another kind of cosmopolitanism which Paul Gilroy called a "vernacular cosmopolitanism," which was the lot of the poor migrants who found themselves having to negotiate a precarious existence in new circumstances (2006). Particularly those people who felt unrecognized and left behind in wealthy countries rejected such a cosmopolitan view as articulated by the elites, and claimed their right to their own autonomy. This is one of the explanations given regarding the Brexit vote in the United Kingdom in 2016. Those voting for withdrawing from the European Union saw themselves as foregrounding the local and the concrete over the distant and abstract European Union. A British writer at the time spoke of them as the people of "somewhere" revolting against the elite people of "nowhere" (Goodhart 2017).

Inequality and exclusion experienced by so many people is well in line with the logic of globalization itself.

One thing about the anthropology of globalization that has been noted almost from the very beginning is that it is beholden to neoliberal capitalism. The human is seen principally as a consumer and producer. Those who cannot participate in consumption and production in an ever increasing capacity are viewed as less than human. Moreover, there is no teleology of the human or of globalization itself. The sole goal is self-replication and ever greater consumption and production (Robertson 1992; Schreiter 1997). Thus, the inequality and exclusion experienced by so many people is well in line with the logic of globalization itself. Seen from this perspective, it is no wonder that negative forms of nationalism and populism are such a likely or inevitable result.

Fragmentation or Resistance? Relations between the Global and the Local

The plurality of identities that transpire from the processes of hyperdifferentiation, which are driven by globalization, are often experienced as a simple fragmentation or breakdown of the universal. This is certainly the perspective from a universalist point of view. But as some scholars of contemporary cosmopolitanism have pointed out, a vigorous embrace of the immediate, the concrete, the near-at-hand is an essential part of a healthy

cosmopolitanism as well (Appiah 2019). The "local" reasserts itself not in opposition to a more universal sense, but rather insists on a "both-and" approach instead of the "either-or" approach of a nationalistic populism.

The immediate, the concrete, the near-at-hand is an essential part of cosmopolitanism.

This development of new understandings of the local tries to bring a level of concreteness and relatedness to these groups who did not find expressions of themselves in more universalizing, abstract proposals of identity. "Local" in the sense in which it is being proposed here is not univocal in the same way "global" may be construed. "Global" can be understood as something overarching, whose horizons stretch far beyond those within immediate purview. "Local" is not to be understood as the dialectical opposite of the "global." Like other postcolonial thinking, it finds an emphasis on *place* rather than the pervasive paradigm of *time* that pervades colonial thinking. "Local" here can denote a series of sites:

- Sites of resistance, where concrete communities are bound together;
- Sites of resilience, or places a beleaguered community returns to in order to regain the strength it needs to endure continuing states of dehumanization;
- Sites in the diaspora, where immigrant and displaced communities recover a sense of place even as they are being denied a place where they now find themselves;
- Sites of refuge from the alien gaze, where communities recreate their emic centers in the face of a hostile etic imposition by outside hegemonic forces.

These senses of the local in contrast to the global give a clue to how people form identities that give expression to who they are in a positive fashion, and not simply in reaction to feelings of insecurity, fear, and threat of annihilation. To give a bit more concreteness to this, a Carnegie Institute study of how immigrant communities maintain their humanity in the maelstrom of conurbations that throw together people of all different cultures and languages provides interesting insights. Canadian philosopher Michael Ignatieff explored how immigrant groups in seven megacities around the world practiced what was referred to above as a "vernacular cosmopolitanism,"

that is, a way of being a "citizen of the world" in very local and confusing circumstances. He called these features "ordinary virtues," in the sense of a simple moral order for living in a multicultural setting over which no group can exercise control (Ignatieff 2017). The "ordinary virtues" he singled out were: tolerance, forgiveness, trust, and resilience. These are virtues that do not find their roots in fear and insecurity, but a deeper sense of dignity of each human person and the value of a shared community.

Being a "citizen of the world" in very local and confusing circumstances calls for specific virtues: tolerance, forgiveness, trust, and resilience.

With regard to polarizing features of society that grow out of a response to globalization there is, at this stage of globalization processes in the world, a single factor that threatens all forms that society takes: the peril of climate change. More than anything else, this is a reality that impinges upon everyone and everywhere on the planet. Solutions to this challenge cannot succeed solely along national boundaries or cultural configurations. It requires a sense of a common humanity that respects difference and particularity, but finds solid footing for justice and solidarity among peoples. How will Christian theology respond to this fact, in the midst of the complexities of globalization and its disparate effects?

Plurality in Theologies as a Basis for Addressing Globalization

Christian theology understandably seeks a certain unity or universality in that its object is the study of God. Theology is aware of its limits in speaking a finite language about an infinite reality. Yet it tries to comprehend and include as much as it can its reflections upon God and God's action in the world.

The twentieth century saw a distinctive pluralization of theologies related to the processes of globalization, yet arrived at by a somewhat different route. With Roman Catholicism, it first became evident in Africa in the 1940s and 1950s, where philosophers and theologians felt that the Neo-Scholasticism they had inherited from Europe did not begin to illuminate African Christian experience in identity. In 1944, the Flemish missionary Placide Tempels published *La Philosophie bantoue* which was an attempt to develop a philosophy out of the vitalist understanding of reality common among Bantu peoples (Tempels 1944). In 1956, a group of Congolese doc-

toral students in Paris published a kind of manifesto, calling for a theology that reflected more closely African values (*Des Prêtres noirs s'interrogent* 1956). There were thus stirrings, especially in colonized areas, to develop a distinctive theological voice that did not reject the received Western theology, but expressed a local voice attuned to a different cultural experience.

The Second Vatican Council allowed the beginnings of a plurality of theologies to find ground.

The Second Vatican Council proved to be a decisive turning point that allowed the beginnings of a plurality of theologies to find ground. The Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* addressed the Church "in" the modern world, not the Church "and" or "over against" the modern world. Pope Paul VI affirmed this direction for theology in his 1969 visit to Uganda, where he urged the Church there to be "truly Christian and truly African."

By the 1970s this pluralization of theology came to be known as a process of "inculturation," paralleling the doctrine of the Incarnation, where the Second Person of the Trinity took on human nature in its very particular form. The term was first used in the General Congregation of the Jesuits in 1973 and appeared in Pope John Paul II's Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae* in 1979 (Shorter 1988). This became a way to describe the "identity theologies" of many countries in the immediate post-colonial era.

Parallel to the theologies of inculturation, the theologies of liberation began emerging in Latin America.

Parallel to the theologies of inculturation were the theologies of liberation that began emerging in Latin America in the 1960s. Rather than focusing on cultural identity, these theologies investigated the social realities of Christians who were suffering from poverty and political oppression. They first received legitimacy in the Second Plenary Assembly of the meeting of the Episcopal Conferences of Latin America (CELAM) in 1968 at Medellín in Colombia. The publication of Gustavo Gutierrez's *A Theology of Liberation* in 1971 marked the beginning of a rich literature that theologically engaged the political reality of Latin America and quickly spread to other parts of what was then called the "Third World" (Gutierrez [1971] 1973).

These theologies of inculturation and liberation have continued to grow since those times. A common feature is a desire to address the local, concrete situations of Christians in all their cultural, social, and political di-

mensions, but also relate these identities so discerned to the Christian tradition and the enduring message of the salvation of God in Jesus Christ.
I posited some years ago that, in their interaction with the forces of globalization, they bring a kind of "universal" voice of a shared humanity to engaging globalization (Schreiter 1997, 15–21). While keenly aware of the potentially hegemonic character of Enlightenment universalisms, I proposed that one could see four "global flows" in theology. A global flow is constituted by sets of local discourses about given topics that are mutually intelligible to one another yet together provide a common network of addressing urgent issues facing large swaths of humankind. These four flows are: theologies of liberation, theologies of feminism, ecological theologies, and theologies of human rights. They engage enduring issues of poverty and oppression, of gender equity, of climate change, and the plight of those denied human rights. In engaging these issues, they bring a Christian voice to the larger struggles in these four areas as they join those of other faiths and those who are secular in tackling the thorny challenges the entire world faces.

Four global flows: theologies of liberation, theologies of feminism, ecological theologies, and theologies of human rights.

In this process, two things emerge. First, they sketch an alternative to abstract universals that are now under suspicion in a postmodern world. While the critiques of the postcolonial situation and of postmodernity have laid stress on the abstract and often hegemonic character of Enlightenment universals, there is nonetheless a need to find common ground upon which to act together. Second, while it does not give a firm definition of the human as a basis for a shared humanity, it operates in a kind of negative dialectic by addressing what is not human in such a way as to move dialectically toward a greater sense of the human. Edward Schillebeeckx tried to articulate something of this in his two volumes on Christology (Schillebeeckx 1974; 1977). In the fourth part of his first volume, he sees humanity as not able to define itself theoretically, but as moving toward a *humanum* which will be realized in an eschatological future (Schillebeeckx 1974, 488–501). In the second volume, he tried to take this a step further in articulating what he called "anthropological constants" that hold every expression of the human, but by themselves do not articulate a full depiction of humanity (Schillebeeckx 1977, 671–683). While he owed his formulation to the secu-

larized Marxism of Theodor Adorno and Max Horkheimer, one easily perceives the Christian eschatological background of sinful humanity moving toward a "new creation." (2 Cor 5:17). Later scholars of his work have tried to articulate this more clearly into a Christian anthropology that meets the needs of this time (Minch 2018).

Catholicity: A Way Forward in Globalization and Plural Theologies

I have proposed elsewhere that the theological concept of catholicity might provide a way of making a theological contribution to the situation in which we now find ourselves (Schreiter 1997; 2015). Catholicity has long been considered one of the defining characteristics of the Church of Christ (Congar 1972). Historically, catholicity was manifested especially by two interconnected concepts of the Church: its extension throughout the world (Ignatius of Antioch) and the living in the fullness of faith (Cyril of Jerusalem).

Catholicity was manifested by two concepts of the Church:
its extension throughout the world, and the living in the fullness of faith.

In other words, the Catholic Church's universality (*kat' holou* = throughout the whole) is to be found in each particular instantiation where the people are gathered around their bishop in the celebration of the Eucharist. At the same time, only those particular churches that profess the fullness of the faith handed down by the apostles can claim to be "Catholic." Thus, those communities that are selective in their appropriation of tradition engage in *hairesis*. In the course of the early centuries in the West, "Catholic" came to be the name of those particular churches who shared communion with the See of Rome (although "Catholic" remains in the name of many of the Churches of the East to this day). I think that catholicity as a theological concept can illuminate the complexities of the global and the local, the universal and the particular, and the journey together toward a shared humanity.

The first discourse: extending throughout the whole world
while embracing its diversity and particularity.

In trying to describe further the characteristics of this (Western) concept of catholicity as it pertains to the churches of the Latin West, I have suggest-

ed that one can discern two discourses of catholicity present in the world today (Schreiter 2015). The first discourse focuses upon the Church's extension throughout the whole world, and tries to embrace its diversity and particularity within a certain wholeness and unity. It starts from the particular, and journeys toward a vision of the whole. The points of emphasis and the practices that direct this journey are: inculturation, dialogue, and solidarity. These three elements are more than descriptions of practices. They point to the deeper theological commitments that, in turn, provide the basis for a vision of a shared humanity.

Inculturation, dialogue, and solidarity.

Inculturation is based on the mystery of the Incarnation, namely, how the divine Logos comes to dwell in all human particularity, yet is fully present in divinity in all of those indwellings. Such a bringing together of the universal and the particular gives prominence to the *semina Verbi*, the presence of the Incarnated Logos already at work in the world before evangelization takes place. As a result of this, inculturation is not merely a decorative nod to the diversity of human cultures. Rather, it suggests that the fullness of Christ's incarnation will only become clear to us when these *semina* are allowed to mature and blossom in each setting of the human. Inculturation, then, is not an optional exercise. It is essential in grasping both the particularity and the universality of the Christ event for the world.

Dialogue is based in the mystery of the Trinity. The dialogue between the three Persons found in the immanent Trinity is given to us in the dialogue of the economic Trinity. In that dialogue we come to see God's intention for the world. That intention is revealed as the *missio Dei*, the sending of the Son and the Holy Spirit into the world for its redemption and sanctification. That such sending is necessary gives the first insight into the dimensions of a universal, shared vision of humanity: that it is held dear to God, that it is in need of repair, and that it is not yet complete but is moving toward that eschatological point where "God will be all in all" (1 Cor 15:28). Dialogue, then, is not simply an intellectual exchange; it is essential as a practice that shows one's respect for the other, that realizes that the fullness of God's intentions has not yet been revealed to us, and that through dialogue we participate in the Trinity's own being and its manner of engaging the created world.

Solidarity arises out of reflecting on the consequences of the mysteries of the Incarnation and of the Trinity for the practice of catholicity. Solidar-

ity requires engagement with all sectors of humanity, especially those not experiencing or deprived of the dignity they are due as God's creatures. It also is a critique of a kind of monistic individualism that fails to recognize our profound interdependence. It reminds us, too, that catholicity is more than some ideal picture of a future; it is about action that puts a vision into action, much as the actions of the *missio Dei*. Struggles for dignity, for recognition, and for justice are constitutive of a genuine catholicity.

The second discourse: emphasizing the fullness of faith in contemplating beauty, and dwelling in Truth.

The second approach to catholicity emphasizes rather the fullness of faith as the starting point for effecting catholicity in a World Church. Here, the point of departure is an awareness of the Church as bearing the full revelation of God in Jesus Christ. The Church must bring that revelation to a world that, in its fallenness, cannot of itself find its true meaning and dignity. The Church engages this world by offering itself as a sacrament of the world, an alternate view of the world as a redeemed possibility in God's reconciling plan for all creation. This discourse of catholicity starts with the whole (God's revelation in Christ), embodied in the pilgrim Church, to engage each particular situation of a multi-faceted world. The Church does this in its practices of contemplating the beauty of Christ, of dwelling in the Truth revealed by Christ, and of celebrating the liturgy that focuses, in its beauty, on the transcendence of God as the way to the fullness of catholicity.
Contemplating beauty reveals the deepest meaning of creation. Dwelling in Truth reveals a spirituality of movement toward a reconciled wholeness. Celebrating the liturgy re-enacts the Paschal mystery that is key to embracing the meaning and destiny of the world within the transcendence of the Triune God.

Both discourses may provide a framework for dealing with the consequences of a globalized world.

The practices of the first discourse of extension throughout the world seek to engage the particularity of the world in respectful dialogue and engagement. The practices of the second discourse seek to assure a strong and faithful identity to a world that cannot find its true form on its own. The first discourse can become too optimistic about the world; the second discourse struggles with how deep pluralism can go without endanger-

ing wholeness. Both discourses have a long history in the Church; it is not a matter of choosing one over the other. But each provides a framework for dealing with the consequences of a globalized world from a theological point of view.

The reader may surmise that this author leans more toward a focus on the first discourse to engage the action of God in the world to bring about a shared vision of a common humanity redeemed and reconciled through Christ. At this point in time in human history, in meeting the challenge to overcome the nationalism and populism that divide rather than unite, to seek to include all peoples in a vision of the future, and to seek to find ways of solidarity that will allow humanity to unite to face the potential consequences of ecological catastrophe, the first discourse seems the most persuasive. I think it is reflected in the ministry of Pope Francis, who, while by no means discounting the second discourse, is casting his leadership along the lines of the first discourse. The second discourse will continue to play a role in deepening the heart of a renewed humanity that is necessary to maintain dialogue and solidarity. It also reminds us that all of this is the work of God in our world, a work in which we have been invited to participate. A common vision of a shared humanity remains an eschatological project that requires our commitment and our deep involvement to bring about that "new creation" to which we have been called.

References

Appiah, Anthony Kwame (2019), The Importance of Elsewhere, Foreign Affairs 98, 2, 20–26.

Barber, Benjamin (1996), Jihad vs. McWorld. Terrorism's Challenge to Democracy, New York.

Beck, Ulrich (2004), Der kosmopolitsche Blick. Oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt.

Cheah, Pheng (2006), Inhuman Conditions. On Cosmopolitanism and Human Rights, Cambridge, MA.

Congar, Yves (1972), Die Katholizität der Kirche, in: Feiner, J./Löhrer, M. (eds.), Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. IV/2, Einsiedeln, 72–80.

Des Prêtres noirs s'interrogent (1956), Paris.

Fabian, Johannes (1983), Time and the Other. How Anthropologists Make Their Object, New York.

Fukuyama, Francis (1992), The End of History and the Last Man, New York.

Fukuyama, Francis (2018), Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment, New York.

Gilroy, Paul (2005), Postcolonial Melancholia, New York.

Goodhart, David (2017), The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics, London.

Gruzinski, Serge (1988), La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentialisation dans le Mexique espanol XVIe-XVIIIe siècle, Paris.

Gutierrez, Gustavo (1971), A Theology of Liberation. History, Politics, Salvation, Maryknoll, NY.

Ignatieff, Michael (2017), The Ordinary Virtues. Moral Order in a Divided World, Cambridge, MA.

Inglehart, Ronald (2018), Cultural Evolution. People's Motivations and Changing, and Reshaping the World, Cambridge.

Küng, Hans (1996), Projekt Weltethos, Munich.

Luhmann, Niklas (1987), Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main.

Lyotard, Jean-Francois (1984), The Postmodern Condition, A Report on Knowledge, Minneapolis.

Malpas, Jeff (2018) [1999], Place and Experience. A Philosophical Topography, London.

Martin, Hans-Peter/Schumann, Harald (1996), Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek bei Hamburg.

Minch, Daniel (2018), Eschatological Hermeneutics. The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation, London.

Müller, Jan-Werner (2016), What is Populism?, Princeton.

Robertson, Roland (1992), Globalization. Social Theory and Global Culture, London.

Schillebeeckx, Edward (1974), Jezus het verhaal van een levende, Baarn.

Schillebeeckx, Edward (1977), Gerechtigheid en vrede. Genade en bevijding, Baarn.

Schreiter, Robert J. (1997), The New Catholicity. Theology between the Global and the Local, Maryknoll, NY.

Schreiter, Robert J. (2001), Projekt Weltethos: Eine Illusion?, Theologisch-Praktische Quartalschrift 149, 1–12.

Schreiter, Robert J. (2015), Globality and Catholicity as Unrenounceable Features of the Church, ET-Studies 6, 2, 185–196.

Shorter, Aylward (1988), Toward a Theology of Incarnation, Maryknoll, NY.

Tempels, Placide (1944), La Philosophie bantoue, Paris.

Tomlinson, John (1999), Globalization and Culture, Chicago.

Young, Robert J.C. (1995), Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race, London.

Margit Wasmaier-Sailer

Recht tun – Recht verlangen

Zum Umgang mit der Flüchtlingskrise in Deutschland

DEUTSCH

ABSTRACT

Angesichts der neuen Nationalismen herrscht in der Philosophie eine gewisse Ratlosigkeit. Ist es dieselbe Ratlosigkeit, die nach dem Ersten Weltkrieg den Schutz der Menschenrechte immer mehr aushöhlte und die Hannah Arendt in ihrem Werk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" auch als Versagen der Philosophie beklagt? Der Artikel fragt in einer gesinnungsethischen Perspektive danach, wie einer Aushöhlung des Menschenrechtsbewusstseins wirksam entgegengearbeitet werden kann. Dass dies dem Individuum wie der Gemeinschaft die Bereitschaft zur Selbstkorrektur abverlangt, wird an zwei miteinander zusammenhängenden Beispielen erläutert: der Haltung der deutschen Regierung zu Fluchtursachen und dem Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen.

ENGLISH

In view of the new nationalisms, philosophy appears to be struck with a certain degree of helplessness. Is it the same helplessness that continually eroded the protection of human rights after World War I? The same helplessness that Hannah Arendt deplored as a failure of philosophy in her work "The Origins of Totalitarianism"? From the perspective of an ethics of conviction, the article asks how the erosion of human rights awareness can be effectively counteracted. Such efforts demand a willingness of self-correction from both the individual and the community as explained on the basis of two related examples: the German government's attitude towards the causes of migration and the relationship between the citizens of Eastern and Western Germany.

| BIOGRAPHY

Margit Wasmaier-Sailer ist Privatdozentin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
E-Mail: margit.wasmaier@uni-muenster.de

| KEY WORDS

Flüchtlinge; Gesinnungsethik; Menschenrechte; Ostdeutsche; Westdeutsche

Ratlosigkeit angesichts der Flüchtlingskrise?

Die Flüchtlingskrise des Jahres 2015 ist Europa zur Herausforderung geworden – moralisch, rechtlich und politisch. Und sie ist noch nicht aufgearbeitet, ganz im Gegenteil. Der Philosoph Thomas Meyer, der den lange vergessenen Essay *Wir Flüchtlinge* von Hannah Arendt wieder aufgelegt hat, diagnostiziert seinem eigenen Fach eine gewisse Ratlosigkeit. Es sei

> *„aus der Philosophie wenig zu hören, was das Stimmengewirr zwischen den Ausrufen ‚Wir schaffen das!' und ‚Untergang des Abendlandes' unterbrechen würde. Zwar finden sich immer wieder Äußerungen von Vertretern des Fachs, doch man merkt ihnen an, dass sie kaum eine Sprache für die aktuelle Situation haben – nicht für die politischen Ursachen, nicht für das Elend, für die Möglichkeiten und Gefahren dessen, was gerade passiert. Soziologen, Politologen und Kulturwissenschaftler finden offensichtlich weitaus leichter Begriffe, um die neue Lage zu beschreiben und zu analysieren. Und so will der Eindruck nicht schwinden, dass zu der Frage, die das Schicksal Deutschlands, Europas oder gar der gesamten westlichen Welt besiegeln könnte, den Philosophen wenig einfällt."* (Meyer 2016, 43)

Auch wenn seit 2015 die Flüchtlingsthematik und mit ihr das Problem der neuen Nationalismen verstärkt zum Forschungsgegenstand von Philosophie und Theologie geworden sind (vgl. etwa Grundmann/Stephan 2016; Heimbach-Steins 2016; Ott 2016; Heimbach-Steins 2017; Nida-Rümelin 2017), ist nicht zu übersehen, dass die Vertreterinnen und Vertreter dieser Fächer hinsichtlich der mit diesem Problemkomplex zusammenhängenden Fragen noch um Orientierung ringen. Laut Nida-Rümelin befinden sich die politische Praxis und der öffentliche Diskurs insgesamt in einer Orientierungskrise, die sich zu einer Gefährdung der liberalen und sozialen Demokratie auswachsen könne (vgl. Nida-Rümelin 2017, 8). Diese Orientierungskrise mag damit zusammenhängen, dass vor einem Jahrzehnt weder mit den Migrationsbewegungen der letzten Jahre noch mit dem Erstarken rechter Kräfte zu rechnen war. Sie mag auch damit zusammenhängen, dass sich Anhängerinnen und Anhänger nationalistischer Gruppierungen rationalen Argumenten zu verschließen scheinen. Schließlich mag sie damit zusammenhängen, dass sich gegenläufige Reaktionsweisen der Gesellschaft – Willkommenskultur versus restriktive Zuwanderungspolitik – „auch innerhalb einer Person als moralischer Zwiespalt finden" (Ott 2016, 9). Wie also lässt sich angesichts dieser Herausforderungen ein

Weg finden? Die Perspektive, die ich im Folgenden einnehme, lässt sich als gesinnungsethisch grundiertes Menschenrechtsdenken qualifizieren. Was dies bedeutet, möchte ich im Folgenden näher erläutern:
Erstens gehe ich nicht im engen Sinn von einem juristischen Verständnis der Menschenrechte aus, demzufolge diese nur einzelne Staaten und in subsidiärer Weise – nämlich im Falle des rechtlichen Versagens einzelner Staaten – die Staatengemeinschaft in die Pflicht nehmen (vgl. Lohmann 2017, 184). Dieses Verständnis ist im internationalen Recht einschlägig – seine Legitimation möchte ich keinesfalls bestreiten. Dennoch halte ich es für gerechtfertigt, die Menschenrechte in einem weiteren Sinn als moralische Anforderung nicht nur an staatliche und internationale Institutionen, sondern auch an einzelne Menschen aufzufassen, insofern Menschen aus dem Geist der Menschenrechte handeln und sich diesem auch verweigern können. Sie handeln dann aus dem Geist der Menschenrechte, wenn sie sich gegen Rechtsverletzungen am einzelnen Menschen zur Wehr setzen, und sie verweigern sich diesem Geist, wenn sie Rechtsverletzungen am einzelnen Menschen bewusst in Kauf nehmen oder direkt zu verantworten haben. Die Achtung vor dem einzelnen Menschen als Rechtssubjekt ist nicht nur eine Forderung des Staats- und Völkerrechts, sondern auch eine Forderung der Moral.

Die Achtung vor dem einzelnen Menschen als Rechtssubjekt ist nicht nur eine Forderung des Staats- und Völkerrechts, sondern auch eine Forderung der Moral.

Mit dem moralphilosophischen Fokus auf die Menschenrechte geht zweitens eine individualethische Perspektive einher. Ich teile die Überzeugung von Thomas Meyer, der im Anschluss an Hannah Arendt und Ayten Gündoğdu schreibt: „Institutionen sind nur so gut und hilfreich wie diejenigen, in deren Namen sie agieren. Der schöne Schein des Namens Demokratie und der sie tragenden Institutionen garantiert eben als solcher rein gar nichts.“ (Meyer 2016, 58) Regierungsentscheidungen werden getragen von den Entscheidungen einzelner Menschen, Regierungen werden gewählt von einzelnen Menschen. Es ist nicht gleichgültig, wie Wählerinnen und Wähler denken. Es ist nicht gleichgültig, wes Geistes Kinder die Regierenden sind. Mit diesem individualethischen Fokus soll die Bedeutung einer institutionentheoretischen Perspektive nicht geschmälert werden. Es geht mir vielmehr um eine Weitung des Blicks daraufhin, die Quelle von politischem Recht und Unrecht auch im Einzelnen zu sehen. Wie sollen Regierungen mentale Hürden nehmen, wenn ihre Vertreterinnen und Vertre-

ter, wenn die Wählerinnen und Wähler sie nicht nehmen können? Wie soll die Politik das Rechte erkennen und in die Tat umsetzen, wenn die Gesellschaft selbst desorientiert ist?
Drittens beruhen meine Überlegungen auf der Überzeugung, dass ein Handeln aus dem Geist der Menschenrechte affektive Voraussetzungen hat.

Wenn Appelle an die Vernunft im Nichts verhallen, dann ist das ein sicheres Zeichen, dass es emotionale Barrieren für ein vernunftgemäßes Handeln gibt.

Hans Joas hat Recht, wenn er Wertbindungen als ein emotionales Geschehen beschreibt und eine rein rationalistische Ethik für reduktionistisch hält (vgl. Joas 2012, 18–19). Wenn Appelle an die Vernunft im Nichts verhallen, wie dies bei Anhängerinnen und Anhängern rechter Gruppierungen der Fall zu sein scheint, dann ist das ein sicheres Zeichen dafür, dass es emotionale Barrieren für ein vernunftgemäßes Handeln gibt. Für die Überwindung dieser Barrieren reicht es nicht, nur zu argumentieren oder zu appellieren. Für die Überwindung dieser Barrieren müssen Unrechtsstrukturen wahrgenommen und überwunden werden. Das jedenfalls ist die These, die ich im Folgenden vertreten möchte. Ich glaube, dass im Einzelnen wie in der Gesellschaft emotionale Kräfte wirken, die adäquat wahrgenommen und in ihrer Berechtigung erkannt werden müssen, um sie so konstruktiv verwandeln und in ihrem Gefahrenpotential entschärfen zu können.
Nun ist ein solcherart konturiertes Menschenrechtsdenken begründungsbedürftig – wie im Übrigen jedes andere Menschenrechtsdenken auch (vgl. Wasmaier-Sailer/Hoesch 2017). So sehr ich Joas darin Recht gebe, dass Werte eine affektive Dimension haben und aus geschichtlichen Kontexten heraus zu verstehen sind, so wenig stimme ich seiner These zu, dass es keine rein rationale Begründung letzter Werte geben könne (vgl. Joas 2012, 13, 20). Eine rationale Begründung liegt nicht nur dann vor, wenn ein Prinzip logisch abgeleitet, sondern auch dann, wenn dessen Geltung von menschlichen Erfahrungskontexten her erschlossen wird. Begründungsbedürftig ist die von mir eingenommene Perspektive auf die Flüchtlingsdebatte vor allem deswegen, weil der Begriff der Gesinnungsethik in politischen Kontexten oft in einem abwertenden Sinn gebraucht wird. Konrad Ott etwa beschreibt die Gesinnungsethik als grenzenlose Hilfsbereitschaft, die auf *open borders* und damit einen *slippery slope* zulaufe (vgl. Ott 2016, 18–51, 87–92). Ich halte diese Beschreibung der Gesinnungsethik für nicht zutreffend, weil die Gesinnungsethik damit auf eine einzige Tugend – und in der Folge auf eine ganz bestimmte politische Option – reduziert wird.

Wie für alle Tugenden, so lässt sich auch für die Hilfsbereitschaft zeigen, dass diese nicht für sich stehen kann: Hilfsbereitschaft muss von den Möglichkeiten des Helfenden her gedeckt sein, was Ehrlichkeit voraussetzt. Hilfsbereitschaft gegenüber Notleidenden darf nicht willkürlich sein, was Gerechtigkeit voraussetzt. Hilfsbereitschaft darf nicht ausgenutzt werden, was Mut zur Abgrenzung voraussetzt. Die Gesinnungsethik geht am Einzelnen nie vorbei – ihr Kern ist in der Tat ein „normativer Individualismus" (Ott 2016, 31) –, aber sie erschöpft sich nicht in Hilfsbereitschaft. Es geht bei ihr vielmehr um die Konsistenz und Universalisierbarkeit einer moralischen Haltung.

Hannah Arendts Verlust von Vertrauen in die Menschenrechte

Hannah Arendt hat nach dem millionenfachen Mord an ihrem eigenen Volk und anderen Minderheiten das Vertrauen in die Menschenrechte verloren. Es ist ihr nicht zu verdenken. Ganz offensichtlich konnten die Institutionen, die sich auf die Menschenrechte verpflichtet hatten, all diese Menschen nicht schützen: Weder die demokratischen Staaten mit ihren von menschenrechtlichen Grundsätzen getragenen Verfassungen noch der Völkerbund noch andere internationale Organisationen waren stark genug, die Rechte der Menschen zu garantieren. Dass die Menschenrechte der zunehmenden Aushöhlung des Rechts nichts entgegenzusetzen hatten, ja dass sie zu einem Sinnbild der Ohnmacht wurden, bringt Arendt in ihrem Hauptwerk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* unmissverständlich zum Ausdruck: Den Nationalsozialisten sei es gelungen,

> *„praktisch, am Modell einer unerhörten Not für unschuldige Menschen, darzulegen, daß solche Dinge wie unveräußerbare Menschenrechte bloßes Geschwätz und daß die Proteste der Demokratien nur Heuchelei seien. Das bloße Wort ‚Menschenrechte' wurde überall und für jedermann, in totalitären und demokratischen Ländern, für Opfer, Verfolger und Betrachter gleichermaßen, zum Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus."* (Arendt 2005, 564)

Arendt führt die Ohnmacht des Menschenrechtsschutzes, auf den insbesondere die Minderheiten und die Staatenlosen so sehr angewiesen waren, auf die historisch bedingte Verflechtung von Menschenrechten und nationaler Souveränität zurück: Die Französische Revolution habe die Tradition des Nationalstaats mit der Gleichsetzung von nationaler Souveränität und

Menschenrechten begründet (vgl. Arendt 2005, 570, 603–607, 619–621). Durch die Bindung der Menschenrechte an die Nationalstaaten aber seien im 20. Jahrhundert nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges all diejenigen Menschen aus dem Menschenrechtsschutz herausgefallen, die keinem Nationalstaat angehörten, sei es, weil sie aufgrund der durch den Friedensvertrag von Versailles etablierten neuen Staatsgrenzen plötzlich zu einer Minderheit in ihrem eigenen Land, sei es, weil sie wie die Juden zu Staatenlosen geworden waren (vgl. Arendt 2005, 564–601). Die Minderheiten und die Staatenlosen hätten *selbst* der Protektion durch das eigene Volk weit mehr vertraut als dem Schutz der Menschenrechte:

> *„Nicht eine einzige Gruppe von Flüchtlingen ist je auf die Idee gekommen, an die Menschenrechte zu appellieren; wo immer sie sich organisierten, haben sie für ihre Rechte als Polen oder als Juden oder als Deutsche gekämpft. Mit den Großmächten hatten die Staatenlosen zumindest eines gemeinsam, die gleichgültige Verachtung für die Gesellschaften zum Schutz der Menschenrechte.*
> *Staatenlosigkeit in Massendimensionen hat die Welt faktisch vor die unausweichliche und höchst verwirrende Frage gestellt, ob es überhaupt so etwas wie unabdingbare Menschenrechte gibt, das heißt Rechte, die unabhängig sind von jedem besonderen politischen Status und einzig der bloßen Tatsache des Menschseins entspringen.“* (Arendt 2005, 606–607)

Der einzelne Mensch ist als Rechtssubjekt zu achten, unabhängig von nationaler Zugehörigkeit.

Nach Arendts Diagnose waren die Minderheiten und die Staatenlosen zunehmend in einen rechtsfreien Raum geraten, eben weil die Nationalstaaten nur ihre eigenen Angehörigen schützten und die Menschenrechte nicht die notwendige überstaatliche Wirkung hatten. Dieser rechtsfreie Raum ist nach Arendt die eigentliche Bedrohung. Ihm könne man nur beikommen, wenn man das Recht der Menschen in einem noch grundsätzlicheren Sinn verstehe, als es die großen Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts getan hätten: „Wenn es überhaupt so etwas wie ein eingeborenes Menschenrecht gibt, dann kann es nur ein Recht sein, das sich grundsätzlich von allen Staatsbürgerrechten unterscheidet.“ (Arendt 2005, 607) Arendt sieht dieses noch grundsätzlichere Recht im „Recht auf Rechte“, und es ist für sie „das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören“ (Arendt 2005, 617). Zur Menschheit zu gehören, heißt für sie, „in einem

Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird“ (Arendt 2005, 614). Der einzelne Mensch ist als Rechtssubjekt zu achten – unabhängig von nationaler Zugehörigkeit.

Arendt hat nach Gründen dafür gesucht, dass trotz der Umsetzung der Menschenrechte seit mehr als hundert Jahren im 20. Jahrhundert eine solch eklatante Rechtslücke aufklaffen konnte. Ihre Diagnose hat gerade angesichts erstarkender nationaler Kräfte nicht an Brisanz und Relevanz verloren. Im Gegenteil kommt es einem so vor, als spreche sie in unsere Zeit hinein. Ihr Blick auf die Menschenrechte verstört freilich, sieht es doch so aus, als wären diese die Komplizen nationalistischer Interessen gewesen. Anders als Arendt glaube ich, dass es bei den Menschenrechten immer schon um die Achtung des einzelnen Menschen als Rechtssubjekt ging. In der Französischen Revolution mussten die Rechte der Menschen gegen den absolutistischen Herrscher etabliert werden. Dieses neue Rechtsbewusstsein fand in der Tat Ausdruck im Gedanken nationaler Souveränität. In ähnlicher Weise sollten genau zweihundert Jahre später die Menschen in der DDR für die Befreiung von der SED-Diktatur auf die Straße gehen: Bürgerrechte wurden unter dem Motto „Wir sind das Volk!“ eingefordert. Dass die Menschenrechte historisch immer wieder im Rahmen einer Volkserhebung eingeklagt wurden, heißt nicht, dass sie im Dienst nationaler Interessen stehen. Denn in der Tat kann sich der Gedanke nationaler Souveränität gegen den Einzelnen richten, dann nämlich, wenn das Recht mit dem identifiziert wird, „was gut oder nützlich für das Ganze“ (Arendt 2005, 618) ist. Dann aber werden die Menschenrechte verabschiedet.

Dass die Menschenrechte historisch immer wieder im Rahmen einer Volkserhebung eingeklagt wurden, heißt nicht, dass sie im Dienst nationaler Interessen stehen.

Noch etwas anderes verstört, nämlich Arendts Bemerkungen über die fatale Wirkungslosigkeit menschenrechtlicher Bemühungen zur Zeit des Dritten Reichs. Wenn sie nicht ohnehin bloß ein Feigenblatt politischer Entscheidungen waren, dann waren sie nach Arendt allenfalls der Ausdruck eines wohlmeinenden, aber bedeutungslosen Idealismus, der noch dazu in einen Paternalismus zu kippen drohte (vgl. Arendt 2005, 564, 578, 603). Die Heuchelei politischer Entscheidungsträger und die Machtlosigkeit menschenrechtlicher Organisationen diskreditieren freilich nicht die Menschenrechtsidee als solche. Arendts Anfrage jedoch bleibt: Es ist zu klären, wann die Berufung auf die Menschenrechte nicht nur Heuchelei, und wann sie nicht nur wirkungsloser Appell ist. Ohne Frage bedarf es ge-

eigneter rechtlicher Strukturen, um die Menschenrechte zu schützen. Aber es kommt auch auf die Einstellung der Menschen an, auf das gesellschaftliche und politische Klima, auf die Haltung und Überzeugung politischer Entscheidungsträger. Es kommt auf das „Beziehungssystem" an, in dem die Menschen leben (vgl. Arendt 2005, 614). In diesem wird der Geist der Menschenrechte – das Rückgrat des Rechts – gelebt oder verfehlt. Was das eine wie das andere heißen kann, möchte ich exemplarisch am Umgang mit der Flüchtlingskrise in Deutschland verdeutlichen.

Die Flüchtlingskrise als Spiegel ungerechter Verhältnisse

Angesichts rechtsextremistischer Ausschreitungen in Chemnitz im August und September 2018 bezeichnete der deutsche Innenminister Horst Seehofer die Migrationsfrage als „die Mutter aller politischen Probleme" (Bröcker/Quadbeck 2018). Die etablierten Parteien würden weiter an Vertrauen verlieren, wenn es in der Migrationspolitik nicht zu einem Kurswechsel käme und die Ordnung der Humanität gleichberechtigt zur Seite gestellt würde. Anders als Seehofer sehe ich die Migrationsfrage nicht als die Mutter aller politischen Probleme, sondern als den Spiegel nationaler

Wenn wir den Spiegel vorgehalten bekommen und auf unliebsame Weise mit unseren Unzulänglichkeiten konfrontiert werden, meinen wir, der Spiegel sei das Problem.

und internationaler Ungerechtigkeiten. Es ist eine verständliche menschliche Reaktion, die Offenbarung von Problemen als Ursache von Problemen anzusehen: Wenn wir den Spiegel vorgehalten bekommen und auf unliebsame Weise mit unseren Unzulänglichkeiten konfrontiert werden, meinen wir, der Spiegel sei das Problem. Gerechtfertigt ist diese Reaktion bei genauerem Hinsehen nicht. Sie wehrt das ab, was nötig ist: eine durch Selbsterkenntnis getragene Verwandlung von Einstellungen. Selbsterkenntnis ist schmerzhaft, führt sie uns doch vor Augen, wo wir uns selbst verfehlen. Wie könnte eine solche Selbsterkenntnis aussehen? Ich betrachte zwei miteinander zusammenhängende Beispiele: die Haltung der deutschen Regierung zu Fluchtursachen und das innerdeutsche Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen. An beiden Beispielen lässt sich in der Tat beides erkennen: die Notwendigkeit zur Selbstreflexion und die Bereitschaft zur Selbstkorrektur.

Die Haltung der deutschen Regierung zu Fluchtursachen

„Die Bundesregierung und die Europäische Union verorten die Ursachen der Flucht in den Herkunftsländern. Dabei sind die chronischen und akuten Notlagen, die Menschen zur Flucht zwingen, selten allein in lokalen Umständen begründet. Kriege werden zerstörerischer und brutaler, wenn sie zu Stellvertreterkriegen werden, in denen die EU und andere mächtige Akteure ihre eigenen Interessen verfolgen. Die von europäischer Politik mitverursachten Rahmenbedingungen zwingen Menschen zum Gehen und konterkarieren damit selbst die besten Entwicklungskonzepte. Die Bekämpfung von Fluchtursachen muss daher im globalen Norden, also auch in Europa, ansetzen. Die von der europäischen Politik mitverantworteten Gründe, die Menschen weltweit in die Flucht treiben, reichen zurück in den Kolonialismus und manifestieren sich in der Gegenwart in postkolonialen Strukturen. Nicht zuletzt ist es die klimaschädliche und auf Ressourcenausbeutung basierende Lebens-, Konsum- und Produktionsweise des globalen Nordens, die Lebensgrundlagen im globalen Süden zerstört.“ (PRO ASYL/Brot für die Welt/medico international 2017, 8–9)

Die Bundesregierung unter Kanzlerin Angela Merkel hält das Ideal der Humanität hoch und ebenso den Gedanken eines vereinten Europa. Flüchtlinge wurden 2015 mit offenen Armen aufgenommen. Die Anliegen Europas werden von ihr – auch unter Hintanstellung nationaler Interessen – nachhaltig verfolgt. Gleichzeitig ist die Bundesregierung in Kriege und Krisen verwickelt, die unmittelbar dazu geführt haben, dass Millionen

Es ist eine traurige Wahrheit, dass Deutschland einer der größten Rüstungsexporteure weltweit ist.

Menschen aus ihren Ländern fliehen mussten. Es ist eine traurige Wahrheit, dass Deutschland einer der größten Rüstungsexporteure weltweit ist, und dass deutsche Waffen trotz der hoch eskalierten Situation weiterhin in den Nahen und Mittleren Osten geliefert werden (vgl. PRO ASYL/Brot für die Welt/medico international 2017, 9). Erst nach der Tötung des Journalisten Jamal Khashoggi im Oktober 2018 im saudi-arabischen Konsulat in Istanbul kam es zu einer Zäsur: Die Rüstungsexporte nach Saudi-Arabien werden – gegen den Widerstand Frankreichs – bis auf Weiteres ausgesetzt. Ob diese Zäsur auch zur überfälligen Diskussion um die grundsätzliche Legitimation deutscher Rüstungsexporte in Krisengebiete führt, wird man sehen müssen. Dass es einen tiefliegenden Widerspruch gibt zwischen den

hohen Zahlen bei den Rüstungsexporten auf der einen Seite und dem Willen zur Bekämpfung von Fluchtursachen auf der anderen Seite (vgl. Herrmann 2016, 192–193), und dass dies auch dann gilt, wenn Rüstungsexporte strengen Kriterien unterliegen (vgl. BMWi 2018), haben die Politikerinnen und Politiker offensichtlich selbst gespürt: Im Koalitionsvertrag zwischen CDU/CSU und SPD wurde Anfang 2018 ausgehandelt, die Verteidigungsausgaben nur dann zu erhöhen, wenn die Ausgaben für Entwicklungshilfe im Verhältnis von eins zu eins ebenfalls erhöht würden (vgl. CDU, CSU und SPD 2018, 17). Für die laufende Legislaturperiode wurde festgelegt, je eine Milliarde Euro zusätzlich für Verteidigung auf der einen Seite und Entwicklungshilfe, Krisenprävention und humanitäre Hilfe auf der anderen Seite auszugeben (vgl. Woratschka/Funk/Salzen 2018, 3).

Das Thema weltweiter Armut wird sträflich vernachlässigt.

Es sind nicht die Rüstungsexporte allein, bei denen Ideal und Realität auseinanderklaffen. Kaum ein europäisches Land kann sich davon freisprechen, seine wirtschaftlichen Interessen auf Kosten der Länder des globalen Südens zu verfolgen. Ousmane Diarra, Präsident der Abgeschobenenselbstorganisation AME in Mali, stellt einen direkten Zusammenhang zwischen Ausbeutung und Flucht her: „Die westlichen Länder, die Länder Europas, müssen aufhören, die Bodenschätze in Afrika auszubeuten. Dann können Fluchtursachen auch tatsächlich bekämpft werden.“ (PRO ASYL/Brot für die Welt/medico international 2017, 10) Das ohnehin schon bestehende Nord-Süd-Gefälle wird durch ausbeuterische Welthandelsbeziehungen noch weiter vertieft (vgl. Herrmann 2016). Wirtschaftliche Not treibt Menschen in die Flucht – meist aber können nur die Wohlhabenderen unter ihnen fliehen, und mit den Wohlhabenderen fliehen die Leistungsträger eines Landes, die zu dessen Stabilisierung am ehesten beitragen könnten (vgl. Nida-Rümelin 2017, 11–12, 24). Martha Nussbaum hat 2010 in ihrem vielbeachteten Buch *Die Grenzen der Gerechtigkeit* einen Richtwert dafür angegeben, welchen Anteil des Bruttoinlandsprodukts die reichen Länder dieser Erde moralisch gesehen in Entwicklungshilfe fließen lassen sollten:

> *„Von reicheren Ländern kann man vernünftigerweise erwarten, daß sie sehr viel mehr geben, als das gegenwärtig der Fall ist, um ärmeren Ländern zu helfen: Obwohl es sich um einen willkürlichen Wert handelt, kämen zwei Prozent des Bruttoinlandsprodukts dem, was moralisch gefordert ist, bereits nahe. (Die Vereinigten Staaten wenden gegenwärtig*

0,02 % ihres BIP für die Entwicklungshilfe auf, die europäischen Staaten deutlich weniger als ein Prozent, auch wenn manche, wie Dänemark und Norwegen, sich diesem Wert annähern.)" (Nussbaum 2010, 432)

Deutschland hat sich 1972 darauf verpflichtet, 0,7 Prozent des Bruttoinlandsprodukts in Entwicklungshilfe zu investieren, 2016 hat es dieses Ziel erstmalig und bisher einmalig erreicht (vgl. *Spiegel online* vom 11. April 2017). Das Problem, dass das Bekenntnis zu einer gerechteren und humaneren Welt von diesen Zahlen so wenig gedeckt ist, hat nicht erst die jetzige Regierung. Viele Regierungen vor Merkel haben dieses Ziel über Jahre verfehlt; den meisten anderen europäischen Regierungen geht es ebenso. Das Thema weltweiter Armut wird sträflich vernachlässigt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, dass Deutschland 2015 für den Nothilfe-Treuhandfonds für Afrika zur Bekämpfung von Fluchtursachen keine Mittel zugesagt hat (vgl. Schiltz 2015; Nida-Rümelin 2017, 223), und dass das UN-Flüchtlingshilfswerk 2015 nicht mehr genügend Geld für die syrischen Flüchtlinge im Libanon, in Jordanien und der Türkei aufbringen konnte. Es war zuletzt der Hunger, der diese Flüchtlinge, die noch lange auf eine Rückkehr in ihre Heimat gehofft hatten, zur weiteren Flucht nach Europa trieb. Trotz Hilferufen des UN-Flüchtlingshilfswerks hatten viele europäische Staaten, unter ihnen auch Deutschland, die zugesagten Beiträge zu spät gezahlt (vgl. Dernbach 2015; Nida-Rümelin 2017, 223).

Das innerdeutsche Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen

Petra Köpping, die sächsische Ministerin für Gleichstellung und Integration, hat mit ihrem Buch *Integriert doch erst mal uns!* eine Streitschrift für den Osten Deutschlands vorgelegt. Die Tatsache, dass in Sachsen wie insgesamt in Ostdeutschland rechte Gruppierungen immer mehr Zulauf haben, dass die Menschen auf Flüchtlinge schimpfen, und dass sie der Politik zunehmend distanziert gegenüberstehen, hat sie dazu veranlasst, am Rande von Pegida-Demonstrationen oder in Bürgerversammlungen genauer nachzufragen, was die Menschen denn so wütend mache (vgl. Köpping 2018, 7–16). Von diesen Gesprächen berichtet sie:

„[…] fast in allen Fällen war recht schnell nicht mehr die ‚Flüchtlingsproblematik' das alles entscheidende Thema. Es ging um etwas viel tiefer Liegendes. Etwas Grundlegenderes. Die Flüchtlinge waren der Anlass, doch der Grund der Erregung war bei vielen offensichtlich älter.

Und da war es wieder: Fast alle Gespräche endeten mit den persönlichen Erlebnissen der Menschen während der Nachwendezeit. Obwohl seitdem fast 30 Jahre vergangen sind, offenbarten sich unbewältigte Demütigungen, Kränkungen und Ungerechtigkeiten, die die Menschen bis heute noch bewegen, unabhängig, ob sie sich nach 1990 erfolgreich durchgekämpft haben oder nicht. Es ging in fast allen Gesprächen um Lebensbrüche. Vor allem berufliche, aber auch private.
An einem Tag raunte mir dann ein aufgebrachter Demonstrant zu: ‚Sie immer mit Ihren Flüchtlingen! Integriert doch erst mal uns!' Diese Aussage brachte es auf den Punkt: Hier geht es anscheinend bei vielen gar nicht um das Thema Flüchtlinge. Diese waren nur die Projektionsfläche für eine tiefer liegende Wut und Kritik." (Köpping 2018, 9)

Anlässlich der Aufnahme von Flüchtlingen in Deutschland wurde vielen Menschen in Ostdeutschland offensichtlich bewusst, dass sie sich in dem geeinten Deutschland selbst noch nicht wirklich aufgenommen fühlten. Die Integration Dritter wird für einen von zwei Partnern dann zum Schmerz, wenn er sich selbst von seinem Partner nicht anerkannt fühlt. Dass es im Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen in der Tat ein Anerkennungsdefizit gibt, dass Ostdeutsche sich als „Bürger zweiter Klasse" (Köpping 2018, 68) fühlen, macht Köpping an zahlreichen Beispielen deutlich.

Hat der Westen nach der Wende seine wirtschaftlichen Interessen eifersüchtig gegen den Osten durchgesetzt?

So sei die wirtschaftliche Umgestaltung Ostdeutschlands durch die Treuhandanstalt für viele Menschen zu einer traumatischen Erfahrung geworden. Viele hätten über Nacht ihren Arbeitsplatz verloren – nicht etwa nur, wenn das Unternehmen tatsächlich marode war, sondern auch, wenn es ihrer Meinung nach eigentlich Potential für die Zukunft gehabt hätte. Köpping berichtet unter anderem von einer Keramikfabrik im ostsächsischen Großdubrau: Diese Fabrik habe zu DDR-Zeiten unter Einsatz moderner Technik aus der Schweiz Hochspannungsisolatoren hergestellt. Diese seien zu 80 Prozent in die ganze Welt und damit auch in den kapitalistischen Westen exportiert worden. Über Nacht habe man alle Geräte und Unterlagen weggeschafft, das Unternehmen also aufgegeben. Laut Köpping haben die Betroffenen die Ereignisse von damals als Betrug an ihrer Region und ihrem Leben erlebt. Sie ist der Überzeugung, dass viele westdeutsche Unternehmen die neu aufgekommene Konkurrenz aus dem Osten fürchteten und den Markt zu ihren Gunsten bereinigten. Diejenigen, die dabei

das Nachsehen gehabt hätten, seien die Angestellten ehemals ostdeutscher Betriebe gewesen. Viele hätten lange keine Arbeit mehr gefunden oder seien in den Westen abgewandert, was eine ohnehin schon strukturschwache Region wie Großdubrau noch weiter geschwächt habe. Auch Familien seien in dieser Zeit zerbrochen. Über die Ereignisse von damals zu sprechen, falle den Leuten heute noch schwer – zu tief sitze das Gefühl von Demütigung und Scham. Der Schmerz, der sich tief in die Biografien der Menschen eingegraben habe, sei nicht verarbeitet und breche sich in ganz anderer Gestalt, nämlich als Fremdenfeindlichkeit, Bahn: In Großdubrau habe die AfD im Jahr 2017 bei den Bundestagswahlen 42,4 Prozent erreicht (vgl. Köpping 2018, 23–29).

Hat der Westen nach der Wende seine wirtschaftlichen Interessen eifersüchtig gegen den Osten durchgesetzt und ihn damit an einer eigenständigen Anpassung an die Marktwirtschaft gehindert? Was Köpping fordert, ist die wissenschaftliche Aufarbeitung der Treuhandtätigkeit: Es müsse geklärt werden, wie die volkseigenen Betriebe aus der DDR-Zeit 1989/90 wirtschaftlich aufgestellt waren, ob sie tatsächlich alle marode waren, oder ob man sie schlecht rechnete. Da die Treuhandakten bis vor wenigen Jahren verschlossen waren, kann eine Aufarbeitung erst jetzt beginnen. Das Münchner Institut für Zeitgeschichte wurde 2016 vom Bundesfinanzministerium damit beauftragt, die Geschichte der Treuhandanstalt zu untersuchen. Köpping begrüßt dieses Vorhaben ausdrücklich, beklagt jedoch auch das intransparente Vergabeverfahren und äußert die Befürchtung, dass sich bei der Geschichtsschreibung erneut die westliche Perspektive durchsetzen könnte – etwa wenn die krisenhaften Transformationsprozesse der Nachwendezeit als zwar schmerzhaft, aber alternativlos beschrieben würden (vgl. Köpping 2018, 38–45).

Was aussteht, ist die tiefe gegenseitige Anerkennung zwischen Ost- und Westdeutschen.

Haben die von Arbeitslosigkeit und Armut betroffenen Menschen das Gefühl, im Prozess der Wiedervereinigung auf der Strecke geblieben zu sein, so haben nach einer Umfrage der Sächsischen Zeitung fast *alle* Ostdeutschen das Gefühl einer Abwertung gegenüber den Westdeutschen (vgl. Köpping 2018, 68). Dieses Gefühl rührt laut Köpping unter anderem daher, dass viele Berufsabschlüsse der DDR in Westdeutschland nicht anerkannt worden seien: Habe man in DDR-Zeiten einen Facharbeiter- oder Meisterabschluss erworben, so werde dessen Gleichwertigkeit bis heute nur auf

Antrag bei der Industrie- und Handelskammer festgestellt. Bei Fachhochschulabschlüssen müsse man die Gleichstellung beim zuständigen Kultus- oder Wissenschaftsministerium beantragen (vgl. Köpping 2018, 73–75). Das Gefühl der Abwertung rühre aber auch daher, dass den Bürgerinnen und Bürgern ihr Leben unter der DDR-Diktatur moralisch vorgehalten werde (vgl. Köpping 2018, 76–77). Der Politikwissenschaftlerin Gesine Schwan zufolge sei „von westdeutscher Seite sehr stark der Eindruck vermittelt worden, dass man den Ostdeutschen zeigen muss, wo es lang geht. Dass man auch das Recht hat, sie zu befragen, ob sie integer und in Ordnung sind, weil sie ja in einer Diktatur gelebt haben." (Kleditzsch 2018) Das Gefühl der Unterlegenheit werde schließlich noch dadurch verfestigt, dass der Westen nie ein Bewusstsein dafür entwickelt habe, dass er auch vom Osten lernen könne. Beim Kita-System, das der Westen vom Osten trotz anfänglichen Zögerns übernommen habe, werde oft Skandinavien als Vorbild hingestellt und nicht Ostdeutschland (vgl. Köpping 2018, 84–88).
Köppings Buch macht deutlich, dass der deutsche Einigungsprozess mental mitnichten vollzogen ist: Was aussteht, ist die tiefe gegenseitige Anerkennung zwischen Ost- und Westdeutschen. Keineswegs schiebt Köpping die Schuld an Fehlentwicklungen nur auf die Westdeutschen; vielmehr fordert sie von *allen* Bürgerinnen und Bürgern Deutschlands ein Umdenken: Von den Westdeutschen fordert sie, dass sie den Ostdeutschen endlich auf Augenhöhe begegnen; von den Ostdeutschen fordert sie, dass sie ihre eigenen Interessen und Sichtweisen selbstbewusst einbringen (vgl. Köpping 2018, 148, 165).

Das Recht von Arendts Anfrage

Die Angst vor rechtsfreien Räumen, wie Hannah Arendt sie in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* artikuliert hat, ist real. Rechtsstrukturen selbst der besten Staaten können ausgehöhlt werden, wenn sie nicht mehr von einem Rechtsbewusstsein getragen werden, oder wenn

In den neuen Nationalismen offenbaren sich mentale Barrieren, die von Mangelsituationen und Anerkennungsdefiziten herrühren.

dieses in irgendeiner Weise korrumpiert ist. Die Zerrüttungen einer Gesellschaft gefährden dieses Rechtsbewusstsein und schaden damit nicht nur dieser Gesellschaft, sondern vor allem denen, die auf deren Schutz am

meisten angewiesen sind. Ich glaube, dass man den neuen Nationalismen nur dann effektiv entgegentreten kann, wenn man diese Zerrüttungen versteht: In den neuen Nationalismen offenbaren sich mentale Barrieren, die von Mangelsituationen und Anerkennungsdefiziten herrühren. Es muss also um eine Überwindung dieser Mangelsituationen und Anerkennungsdefizite gehen. Nicht jede Not ist menschengemacht, aber die Verweigerung von Respekt ist von Menschen zu verantwortendes Unrecht.

Für das innerdeutsche Verhältnis, das ich in diesem Artikel genauer betrachtet habe, heißt dies: Die Westdeutschen dürfen die Deutungshoheit über die Geschichte nicht für sich beanspruchen, sondern müssen sie mit den Ostdeutschen teilen. Unrecht, das die Ostdeutschen nach der Wende erlitten haben, muss als solches eingestanden und nach Möglichkeit wiedergutgemacht werden. Bewusste oder unbewusste Abwertungen müssen ebenfalls eingestanden werden, damit die Menschen sich auf Augenhöhe begegnen können. Wenn also westdeutsche Medien unter Berufung auf die Menschenrechte die Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland beklagen, dann hat dies so lange einen schalen Beigeschmack, solange sie nicht auch das innerdeutsche Anerkennungsdefizit zur Kenntnis nehmen, an dem sie durch Ignoranz ostdeutscher Themen oder durch Schulmeisterei angesichts ostdeutscher Probleme womöglich selbst einen Anteil haben (vgl. Köpping 2018, 11, 150). Ihre Appelle bleiben dann nämlich leer und verhallen.

Recht ist freilich nicht nur gesellschaftlich zu sichern, sondern auch politisch, nicht nur innerhalb eines Landes, sondern auch global.

Recht ist freilich nicht nur gesellschaftlich zu sichern, sondern auch politisch, nicht nur innerhalb eines Landes, sondern auch global. Hier sind in erster Linie die Regierungen in der Pflicht. Sie sind daran zu messen, ob sie die Menschenrechte auch dann verteidigen, wenn dies politische oder wirtschaftliche Opfer mit sich bringt; ob sie die Menschenrechte nachhaltig verteidigen, also im Hinblick auf Menschenrechtsverletzungen präventiv handeln; und schließlich daran, ob sie die Menschenrechte nicht nur unter dem Druck der Öffentlichkeit verteidigen. Für die deutsche Regierung etwa heißt dies: Wenn sie sich „Humanität“ auf die Fahnen schreibt, ist dies erst dann frei von jeder Heuchelei, wenn sie etwa bei den Rüstungsexporten nicht zu Kompromissen bereit ist, wenn sie eine nachhaltige Entwicklungspolitik verfolgt, und wenn sie menschenrechtlich fragwürdige Entscheidungen nicht erst dann korrigiert, wenn die Medien sich kritisch zu Wort melden. Dann nämlich hat das Bekenntnis zu den Menschenrechten Substanz.

Literatur

Arendt, Hannah (2005) [1986], Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München/Zürich: Piper Verlag. 10. Aufl.

Bröcker, Michael/Quadbeck, Eva (2018), „Migrationsfrage ist die Mutter aller Probleme". Interview mit Horst Seehofer, in: Rheinische Post online vom 6. September 2018. https://rp-online.de/politik/deutschland/horst-seehofer-lehnt-stichtagsregelung-fuer-fluechtlinge-als-fachkraefte-ab_aid-32736207 [29. Oktober 2018].

Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (2018), Für eine zurückhaltende und verantwortungsvolle Rüstungsexportpolitik. https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Dossier/ruestungsexportkontrolle.html [28. November 2018].

CDU, CSU und SPD (2018), Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. 19. Legislaturperiode. https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/koalitionsvertrag-zwischen-cdu-csu-und-spd-195906 [28. November 2018].

Dernbach, Andrea (2015), Syriens reiche Nachbarn zahlen kaum für Flüchtlinge, in: Der Tagesspiegel vom 18. September 2015. https://www.tagesspiegel.de/politik/un-fluechtlingshilfswerk-schlaegt-alarm-syriens-reiche-nachbarn-zahlen-kaum-fuer-fluechtlinge/12340360.html [30. November 2018].

Grundmann, Thomas/Stephan, Achim (2016), „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?" Philosophische Essays, Stuttgart: Reclam.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2016), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise, Freiburg im Breisgau: Herder.

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2017), Zerreißprobe Flüchtlingsintegration, Freiburg im Breisgau: Herder.

Herrmann, Brigitta (2016), Fluchtursache Perspektivlosigkeit. Über die Folgen unfairer internationaler Handels- und Investitionsregeln, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise, Freiburg im Breisgau: Herder, 191–206.

Joas, Hans (2012) [2011], Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp Verlag, 3. Aufl.

Kleditzsch, Thorsten (2018), Vermisste Wertschätzung – der Mauerfall und die Stimmung im Osten. Interview mit Gesine Schwan, in: Freie Presse vom 5. Februar 2018. https://www.freiepresse.de/nachrichten/deutschland/vermisste-wertschaetzung-der-mauerfall-und-die-stimmung-im-osten-artikel10122203 [28. November 2018].

Köpping, Petra (2018), Integriert doch erst mal uns! Eine Streitschrift für den Osten, Berlin: Christoph Links Verlag, 3. Aufl.

Lohmann, Georg (2017), „Nicht zu viel – nicht zu wenig!" Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption, in: Wasmaier-Sailer, Margit/Hoesch, Matthias (Hg.), Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht, Tübingen: Mohr Siebeck, 181–205.

Meyer, Thomas (2016), „Es bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt“, in: Arendt, Hannah, Wir Flüchtlinge, übers. von Eike Geisel, Stuttgart: Reclam, 7. Aufl., 41–59.

Nida-Rümelin, Julian (2017), Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration, Hamburg: Edition Körber-Stiftung.

Nussbaum, Martha C. (2010), Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, übers. von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp Verlag.

Ott, Konrad (2016), Zuwanderung und Moral, Stuttgart: Reclam.

PRO ASYL/Brot für die Welt/medico international (2017), Standpunktpapier „Flucht (ursachen)bekämpfung“, 13. Juni 2017. https://www.proasyl.de/wp-content/uploads/2015/12/SP-Fluchtursachenbekaempfung-v07.pdf [28. November 2018].

Schiltz, Christian B. (2015), EU verspricht Geld für Flüchtlinge und zahlt nicht, in: Die Welt online vom 13. Oktober 2015. https://www.welt.de/politik/ausland/article147565321/EU-verspricht-Geld-fuer-Fluechtlinge-und-zahlt-nicht.html [30. November 2018].

Spiegel online vom 11. April 2017, Deutschland erfüllt erstmals Uno-Vorgabe. http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/entwicklungshilfe-deutschland-erfuellt-erstmals-ziel-der-uno-a-1142928.html [30. November 2018].

Wasmaier-Sailer, Margit/Hoesch, Matthias (Hg.) (2017), Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht, Tübingen: Mohr Siebeck.

Woratschka, Rainer/Funk, Albert/Salzen, Claudia von (2018), So haben Union und SPD die größten Knackpunkte gelöst, in: Der Tagesspiegel vom 7. Februar 2018. https://www.tagesspiegel.de/politik/koalitionsvertrag-verteidigungsetat-an-entwicklungshilfe-gekoppelt/20937148-3.html [28. November 2018].

Axel Bernd Kunze

Staat – Identität – Recht

Konfliktlinien in der aktuellen politikethischen Debatte

DEUTSCH

ABSTRACT

Die Migrationskrise hat bestehende Konfliktlinien innerhalb der Sozialethik deutlich hervortreten lassen. Die sozialethische Reflexion konzentriert sich immer stärker auf die Gesellschaft. Staatsethische Fragestellungen verlieren an Bedeutung; tugendethische Begriffe werden in der neueren politischen Ethik zunehmend als normethische Kategorien verwendet. Die Folgen dieser Perspektivveränderung zeigen sich in einem normativen Individualismus. Der Beitrag betont gegenüber diesen Entwicklungen innerhalb der sozialethischen Disziplin die notwendige Rechtsfunktion des Staates als Grundlage eines humanen, an den Menschenrechten orientierten Gemeinwesens; dabei werden sozialethische und rechtswissenschaftliche Perspektiven miteinander verbunden.

ENGLISH

The migrant crisis has laid already existing divisions within social ethics open. Social ethics is more and more concerned with society while ethical issues of the state are overlooked. The new political ethics increasingly uses virtue-ethical terms as categories of normative ethics. The consequences of this change in perspective are a normative individualism. In light of these developments in social ethics, this article highlights the necessary legal function of the state as the basis for a human community with respect for human rights. Here, social ethical and legal standpoints and approaches are combined to investigate this issue.

| BIOGRAPHY

Axel Bernd Kunze ist habilitierter Erziehungswissenschaftler und promovierter Sozialethiker, Schulleiter, Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Universität Bonn, Lehrbeauftragter für philosophisch-theologische Grundlegung der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München, für Ethik der Sozialen Arbeit an der DIPLOMA Hochschule Heilbronn sowie für Bildungskonzepte und Didaktik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.
E-Mail: Kunze-Bamberg@t-online.de

| KEY WORDS

Gemeinwesen; katholische Soziallehre; Nation; Rechtsstaat; Sozialethik; Staatsethik

Wie weit bei der Beurteilung der Flüchtlingsfrage innerhalb der Christlichen Sozialethik die Positionen auseinander gehen, zeigte sich exemplarisch im Herbst 2016 bei der 34. gemeinsamen Medientagung des Cartellverbandes (CV) und der Hanns-Seidel-Stiftung im oberfränkischen Kloster Banz (vgl. Fuchs/Braun/Dicke 2017): Der Staatsrechtslehrer Josef Isensee, Verfasser des Grundsatzartikels zum Stichwort ‚Staat' im *Handbuch der Katholischen Soziallehre* (Isensee 2008), nannte die weitreichende, einseitige Grenzöffnung Deutschlands im Sommer 2015 im Kloster Banz einen „humanistischen Staatsstreich"; in einem „Rausch der Moral" habe man auf jede rechtliche und gesetzliche Grundlage verzichtet. Die deutsche Entscheidung, auf ein wirksames Grenzregime zu verzichten, basiert bis heute lediglich auf einer Anordnung des Bundesinnenministeriums. Gänzlich anders argumentierte hingegen auf derselben Tagung der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick: Die weitreichende Flüchtlingsaufnahme sei ein „Gebot christlicher Nächstenliebe" gewesen. Die deutsche Bundeskanzlerin habe seiner Ansicht nach im Sommer und Herbst 2015 gar nicht anders handeln können.

Ein grundlegender Unterschied zwischen Nächstenliebe und Staatsethik?

Die beiden Stimmen beziehen sich auf den besonderen Umgang Deutschlands mit der seit Sommer 2015 deutlich angewachsenen Migration nach Europa, sie lassen aber auch über diesen Kontext hinaus eine zentrale Konfliktlinie innerhalb der sozialethischen Debatte sichtbar werden. Diese durchzieht sowohl sozialethische Äußerungen aus der gleichnamigen theologischen Disziplin (vgl. exemplarisch das Streitgespräch Fisch/Kunze 2017a–d) und der kirchlichen Sozialverkündigung (vgl. Kunze 2017, 61–62) als auch die Praxis des politischen Katholizismus (vgl. z. B. Meyer 2017; Führing 2018). Strittig ist, inwiefern bei der sozialethischen Beurteilung der Migration ein grundlegender Unterschied zwischen Nächstenliebe und Staatsethik besteht.

Staatsethik stellt – so formuliert Joseph Höffner in seinem noch umfassend angelegten Entwurf einer christlichen Gesellschaftslehre – „die Fragen nach dem Ursprung und den Aufgaben des Staates, nach der Staatsgewalt und den Staatsformen sowie nach dem besonderen Verhältnis des Christen und der Kirche zum Staat" (Höffner 1997, 255 [Neuausgabe; ursprüngliche Auflagen 1962 bis 1983]). Gegenüber den Forderungen der Bergpredigt betont Höffner die grundlegende Rechts- und Ordnungsfunktion, welche die sittliche Idee des Staates im Kern ausmacht:

> *„Die Aufforderung Jesu zur Versöhnung und zum Verzicht auf Rache bedeutet jedoch nicht, daß Recht und Ordnung aufgehoben wären. Der einzelne Mensch und auch der Staat können auf dieses oder jenes Recht verzichten, dürfen aber niemals* das Recht selbst*, die Wahrheit selbst dem Unrecht und der Lüge ausliefern. […] Die staatliche Gewalt, die das Zusammenleben der Menschen durch die Rechtsordnung sicherstellt, ist ‚von Gott eingesetzt … Nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut' (Röm 13, 1.4)"* (Höffner 1997, 283–284 [Herv. i. O.]).

In der zeitgenössischen Sozialethik gehört der evangelische Theologe Richard Schröder zu jenen Vertretern des Faches, die auf derselben Linie für eine strikte Grenzziehung zwischen staatlichem Handeln und caritativer Praxis plädieren: „Einzelne können barmherzig sein, auch Institutionen, die sich der Barmherzigkeit verschrieben haben. Der Staat aber darf nicht barmherzig sein, weil er gerecht sein muss. Er muss nach Regeln verfahren und die Folgen bedenken" (Schröder 2016). Dies schließt harte Entscheidungen unweigerlich ein. Selbst Härtefallkommissionen im Bleiberecht sind an Regeln mit definierten Ermessensspielräumen gebunden. Bei staatsethischen Fragen bleiben stets Aspekte wie staatliche Souveränität und Leistungsfähigkeit, Staatsräson und *ordre public*, Wahrung des Rechts und der ideellen Ordnung des Staates zu bedenken.

Werden tugendethische Begriffe wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit oder auch Gastfreundschaft hingegen als normethische Kategorien verwendet, führe dies leicht zu einer Moralisierung, gesinnungsethischen Einseitigkeit oder Entrüstungsrhetorik im politischen Diskurs, wie vor allem Ulrich H. J. Körtner immer wieder, zuletzt in seinem Band *Für die Vernunft* (2017), kritisiert hat. Ohne politische Vernunft und Differenzierungsfähigkeit leide, so der Wiener Sozialethiker, die politische Kompromissfähigkeit.

Dass staatsethischen Fragen innerhalb der zeitgenössischen Sozialethik oftmals eine so geringe Rolle zugebilligt wird, kann insbesondere vor dem Hintergrund einer traditionsreichen und profilierten christlichen Staatslehre durchaus verwundern. Dabei spielt es keine Rolle, ob man die besondere Rolle des Staates in protestantischer Tradition in der im Römerbrief geforderten Gehorsamspflicht der Christen gegenüber dem Staat und der Zweireichelehre oder in katholischer Tradition im thomistischen Aristotelismus verankert sieht. Im Folgenden soll zunächst, unabhängig von aktuellen migrationspolitischen Herausforderungen, die bleibende Bedeutung des Staates für ein stabiles, handlungsfähiges und befriedetes Gemeinwesen näher herausgearbeitet werden.

1. Kennzeichen eines stabilen Gemeinwesens

Das politische Denken im Christentum rechtfertigt den Staat als notwendigen organisierenden Faktor des sozialen Lebens und relativiert diesen zugleich. Der Christ gibt dem Staat, was des Staates ist, und Gott, was Gottes ist (vgl. Mt 22,21). Die Verpflichtung des Christen zum staatsbürgerlichen Gehorsam gründet nicht in äußerem Zwang, sondern ist eine Gewissenspflicht, insofern der Staat als Teil menschlicher Daseinsverfassung letztlich in Gott, dem Schöpfer, gründet. Der Mensch ist auf das politische Leben hin angelegt. Die staatliche Gewalt rechtfertigt sich funktional, indem sie die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens erhält und gestaltet. Dies bleibt eine beständige Aufgabe; das Gemeinwohl ist kein fester Besitzstand, sondern muss immer von neuem gefunden und angestrebt werden.

Die staatliche Gewalt rechtfertigt sich funktional, indem sie die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens erhält und gestaltet.

Vom Staat zu sprechen, setzt nach herrschender Auffassung ein Staatsgebiet, ein Staatsvolk und eine Staatsgewalt voraus. Im freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat gelten für die so beschriebene Gebietsherrschaft Volkssouveränität, Gewaltenteilung und Bindung an das Recht. Was der Demokratie- und Rechtsstaatsgedanke verspricht, erhält in der Verfassung seine „praktisch-juristische Form“ (Möllers 2008, Rn. 96).

Staatsgewalt

Der Staat besitzt einen Gemeinwohlauftrag (aber kein Gemeinwohlmonopol) und ein weitreichendes Gewaltmonopol. Die Staatsorganisation besteht nicht um ihrer selbst, „sondern um des Volkes willen, und alles staatliche Handeln [hat] sich aus dessen Wohl zu rechtfertigen“ – so der eingangs schon zitierte Josef Isensee (Isensee 2015, Rn. 16). Das Gemeinwohl als Verwirklichung der Freiheit bleibt angewiesen auf das Recht, der Rechtsstaat wiederum auf Souveränität, um sein Recht auch durchsetzen zu können. Zwar ist der freiheitliche Verfassungsstaat auf vorstaatliches Menschenrecht verpflichtet, doch bedarf dieses um seiner Wirksamkeit willen einer positiv-rechtlichen Ordnung. Die menschenrechtlich gewährleistete Freiheit „ist nicht die eines wilden Naturzustandes, sondern die der staatlich befriedeten und gehegten Ordnung des Rechts“ (Isensee 2015, Rn. 19). Ein Staat, der durch sein Gewaltmonopol die äußere und innere

Sicherheit seiner Bürger nicht zuverlässig garantieren kann, verliert auf Dauer deren Vertrauen. Positive Leistungsansprüche an den Staat müssen dessen finanzielle, volkswirtschaftliche, soziale oder rechtliche Leistungsfähigkeit berücksichtigen; ein chronisch überfordertes Staatswesen wird weder seinen kultur- und sozialstaatlichen Funktionen nachkommen noch humanitäre Schutzansprüche erfüllen können.

Staatsvolk

Subjekt wie Objekt der Staatsgewalt ist das Staatsvolk, ein überindividueller, nach formalen Kriterien identifizierbarer Personenverband. Das Staatsvolk, bestimmt durch das Staatsangehörigkeitsrecht, trägt den Staat und ist zugleich der Staatsgewalt unterworfen. Das Staatsvolk ist mehr als ein zufälliger Verbund von Individuen, der allein persönlichen Beziehungen oder material definierten Sonderinteressen verpflichtet ist. Vielmehr geht es um eine Schicksals- und Solidargemeinschaft, die durch gemeinsame Identität zusammengehalten wird. Diese Gruppenidentität vermittelt sich durch miteinander geteilte Herkunft, Erinnerung und Geschichte, durch Kultur, Bräuche und Mythen, durch Symbole, Sprache und emotionale Verbundenheit. Einbürgerung bleibt möglich, stellt aber die Ausnahme von der Regel dar.
Die Macht des Staates gründet auf seiner Anerkennung durch die Staatsbürger, ihrem Rechtsgehorsam und der Einsicht, sich der Eigenmacht zu enthalten. Diese Gehorsamspflicht der Bürger ist kein fester Besitzstand. Auf Dauer wird der Staat seine Macht und notwendigen Rechtsgehorsam nur gegen den Willen einer kleinen Zahl Abweichler behaupten können, ohne sich selbst in Frage zu stellen. Bei Mehrheits- und Kompromissentscheidungen wird es stets Unterlegene geben, die ihre Position nicht durchsetzen konnten. Dies akzeptieren zu können, setzt einen gesellschaftlichen Konsens voraus, der ein Mindestmaß an Gemeinsamkeiten sichert, auf das die Glieder der politischen und rechtlichen Gemeinschaft vertrauen können – unabhängig davon, ob sie bei einer konkreten Streitfrage zu den Unterlegenen oder Durchsetzungsstarken zählen. Daher ist es für die Stabilität einer Demokratie keinesfalls belanglos, wie sich das Staatsvolk zusammensetzt:

„Denn der Verfassungsstaat hegt die Erwartung einer gelebten Demokratie, die ohne die Fähigkeit des Staatsvolkes zur einheitlichen Willensbildung enttäuscht werden dürfte, daher ein gewisses Maß an Zu-

sammengehörigkeit voraussetzt und nach einer beständigen Integration seiner Bürger in die staatlich verfasste Gemeinschaft verlangt, ohne dabei die Anforderungen einer freiheitlichen Gesellschaft zu übergehen“ (Seiler 2015, Rn. 2).

Antrag auf Einbürgerung und Annahme derselben stehen und fallen im rechtlichen Sinne miteinander; daraus folgt eine Anpassungsverpflichtung des Einwanderers. Einbürgerung sollte überhaupt erst dann möglich sein, wenn jemand Loyalität zum Aufnahmeland bewiesen hat und für seinen Lebensunterhalt selbst aufkommen kann. Ferner sollte der Rechtsstaat durch robustes Auftreten verhindern, dass fremde kulturelle Konflikte ins Land geholt werden. So ist es zum Beispiel legitim, dass ein Staat Wahlkampfauftritte ausländischer Politiker oder die Verwendung fremder Hoheits- und Nationalsymbole in seinem Bereich beschränkt.

Staatsterritorium

Es gibt unabweisbare humanitäre Schutzansprüche, die über den nationalstaatlichen Rahmen hinausweisen. Diese zu gewährleisten, setzt aber gerade einen handlungsfähigen Staat voraus, der sich an Recht und Verfassung gebunden weiß. Die Handlungsfähigkeit eines Staates setzt voraus, dass dieser die Kontrolle über sein Territorium behält. Umgekehrt sind illegale Einwanderung, Schleuserkriminalität, das Vernichten von Pässen oder Versuche, sich rechtsstaatlichen Verfahren zu entziehen, alles andere als Bagatellen und müssen konsequent verfolgt werden.
Mit dem Schengener Übereinkommen von 1985 und seinen Folgevereinbarungen wurde der Grenzschutz in Europa zunehmend an die Außengrenzen verlagert, allein deren Schutz ermöglichte eine weitreichende Freizügigkeit innerhalb der Europäischen Union. Dieses System ist durch das Anwachsen der Migration deutlich unter Druck geraten; zahlreiche Länder sind in der Folge wieder dazu übergegangen, die eigenen Grenzen zu kontrollieren.

2. Abkehr der zeitgenössischen Sozialethik vom Staat

Die Migrations- und Integrationskrise hat eine Leerstelle der zeitgenössischen Sozialethik offengelegt: Die Gesellschaft hat dem Staat in der sozialethischen Reflexion den Rang abgelaufen. Der Bezug auf die Nation, das Volk und dessen Identität oder den Nationalstaat erscheint mitunter wie

ein letztlich austauschbares, häufig kolonial vorbelastetes, mehrheitlich bereits überwunden geglaubtes Narrativ. Schon der Blick in andere Länder der Europäischen Union – nicht allein Osteuropas – zeigt, dass nationale Kategorien allerdings weiterhin die politische Realität und das politische Denken bestimmen. Viele deutschsprachige Sozialethiker stehen diesem Phänomen in der gegenwärtigen Integrationsdebatte eher hilflos gegenüber. Es wirkt so, als könnten der Bezug auf die Menschenrechte oder ein globales Gemeinwohl den Staatsbezug ersetzen. Zur Begründung wird nicht selten auf komplexe soziale Zugehörigkeiten in einer globalisierten Welt verwiesen, die in nationalstaatlichen Kategorien nicht mehr angemessen zu fassen seien; zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu unterscheiden, greife zu kurz, so der Tenor.

Verkannt wird die Doppelrolle des Staates, der sowohl Adressat als auch Garant der Menschenrechte ist.

Verkannt wird dabei die Doppelrolle des Staates, der sowohl Adressat als auch Garant der Menschenrechte ist (vgl. Kirchhof 2004). Auch die Forderung nach mehr suprastaatlicher Kooperation geht letztlich von der Fortexistenz souveräner Staaten aus, die zusammenarbeiten, gemeinsam nach Lösungen suchen und bereit sind, diese schließlich durchzusetzen. Hieran erinnern die Worte von Papst Franziskus zum siebzigjährigen Jubiläum der Vereinten Nationen; in seiner Ansprache am 25. September 2015 vor der Generalversammlung in New York würdigte er die „Geschichte der von den Staaten organisierten und durch die Vereinten Nationen vertretenen Gemeinschaft“ als eine „Geschichte bedeutender gemeinsamer Erfolge“ (Franziskus 2015). Die Herausforderungen einer globalisierten Welt werden nicht an den Nationalstaaten vorbei, sondern nur durch staatliche Zusammenarbeit zu lösen sein. Für die Gestaltung der Weltgesellschaft genügt ein affektiv gestiftetes Gemeinschaftsbewusstsein nicht; hierfür bedarf es rechtsetzender Institutionen und wirksamer Sanktionsorgane.

Die katholische Sozialverkündigung hat daher zu Recht daran festgehalten, so etwa Johannes Paul II. in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen zum fünfzigjährigen Bestehen der Weltorganisation am 5. Oktober 1995 oder in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Nr. 15), dass die staatliche Souveränität weiterhin ein wichtiger Garant für die Sicherung internationalen Rechts und die Freiheit zwischen den Nationen darstellt (vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Nr. 434–435). Vielmehr bliebe das abstrakte Modell einer Weltinnenpolitik dem Recht gegenüber

entweder durchsetzungsschwach und brüchig oder liefe Gefahr, totalitär zu werden. Denn eine Art ‚kosmopolitischer Leviathan' würde sowohl jeden Wettbewerb zwischen den Staaten – auch um die beste politische Konfliktlösung – ersticken als auch jede Möglichkeit zum Asyl rauben.
Benedikt XVI. hat hingegen mit seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* das bereits bei Johannes XXIII. zu findende Modell einer politischen Weltautorität zur Steuerung der Globalisierung ins Spiel gebracht, ohne allerdings angeben zu können, wie diese ihre Entscheidungen auch durchsetzen soll (vgl. Benedikt XVI. 2009, Abs. 67; erneut aufgegriffen in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'* von Franziskus 2018, Abs. 175). Am Ende bliebe die Gefahr, dass doch nur ein Recht des Stärkeren gilt, ohne dass ein wirklicher Gewinn an rechtlicher und demokratischer Teilhabe erzielt würde.

Wer immer mehr Entscheidungen in suprastaatliche Institutionen auslagert, läuft Gefahr, technokratische Strukturen zu stärken.

Denn wer immer mehr Entscheidungen in suprastaatliche Institutionen auslagert, läuft Gefahr, technokratische Strukturen zu stärken und die demokratischen Beteiligungsmöglichkeiten der Bürger zu schwächen. Politische Entscheidungen würden sich in eine Grauzone verlagern, in der zunehmend Regierungen und Expertenzirkel miteinander verhandelten – schon allein aufgrund einer fehlenden funktionsfähigen, nicht durch Sprachbarrieren beeinträchtigten weltgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Das Sozialkompendium der katholischen Kirche formuliert es folgendermaßen:

> *„Die politische Gemeinschaft findet in der Bezogenheit auf das Volk ihre eigentliche Dimension: […] Das Volk ist keine amorphe Menge, eine träge Masse, die manipuliert und instrumentalisiert werden kann, sondern eine Gesamtheit von Personen, von denen jede einzelne […] die Möglichkeit hat, sich über die öffentliche Sache eine eigene Meinung zu bilden, und die Freiheit, ihr eigenes politisches Empfinden zum Ausdruck zu bringen und es so zur Geltung zu bringen, wie es dem Gemeinwohl entspricht"* (Nr. 385).

In der antitotalitären Tradition kirchlicher Soziallehre erscheint der Bezug auf das Volk an dieser Stelle nicht als Quelle eines problematischen Nationalismus, sondern als kritischer Topos gegen Versuche, die politische Debatte der Öffentlichkeit zu entziehen.

Die – durchaus scharfen – „Irritationen und Fragen“ (Heimbach-Steins 2018, 233), welche die aktuelle sozialethische Debatte durchziehen, legen unterschiedliche Verständnisse über die angemessene Rolle des Staates unter den gegenwärtigen politischen Herausforderungen offen. Nicht zuletzt an dieser Stelle gilt es weiterzuarbeiten. Grundlage einer fair und sachlich geführten sozialethischen Debatte sollte es dabei sein, zunächst einmal das Selbstverständnis der jeweils anderen Position wahrzunehmen. Wer etwa ein stärkeres Gewicht staatsethischer und staatsphilosophischer Argumente in der Migrationsdebatte einfordert sowie Respekt vor der bestehenden Verfassungslage anmahnt, reduziert politische Ethik nicht zwangsläufig auf Staatsethik. Wer kritisiert, dass in der gegenwärtigen Migrationskrise versucht werde, ein neuartiges ‚Recht auf ein besseres Leben‘ mit faktisch unbeschränkter Niederlassungsfreiheit zu kreieren, reduziert damit noch lange nicht die Menschen- auf Bürgerrechte – zumal ein solches Recht kaum justiziabel wäre. Wer vor einem Moralismus in der gegenwärtigen Migrationsdebatte warnt, reduziert Ethik nicht einfach auf ‚Realpolitik‘. Ressourcenfragen sind ethisch keinesfalls neutral. Und so kann auch die Sorge um den Erhalt staatlicher Handlungs- und Leistungsfähigkeit als ein Ausdruck der Humanität betrachtet werden.

Auch die Sorge um den Erhalt staatlicher Handlungs- und Leistungsfähigkeit kann als ein Ausdruck der Humanität betrachtet werden.

Geht es bei der Staatsethik vor allem um eine Reflexion über die angemessene Staatsform und das legitime Handeln staatlicher Organe, nimmt die politische Ethik weitergehend die politische Praxis in ihrer Gesamtheit, die diese Praxis strukturierenden politischen Institutionen sowie die wechselseitigen Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft in den Blick – mit der Folge, dass Einführungen in die politische Ethik sogar so weit gehen, unter den „epochalen Rahmenbedingungen staatlicher Existenz“ vor allem gesellschaftliche Aussagen zu versammeln (vgl. Furger 1994, 142–151). Im katholischen Bereich geht diese Erweiterung damit einher, das Menschenrechtsdenken in das katholische Staatsdenken zu inkorporieren:

> *„Obwohl im konkreten Vollzug kirchlich oft angefochten und daher z. T. auch antiklerikal aufgeladen entspricht dieses Selbstverständnis […] doch zutiefst dem biblisch-christlichen Menschenbild, dem es sich zumindest teilweise sogar verdankt. Die Würde, die sich u. a. tatsächlich in der Freiheit und Vernunft des Menschen ausdrückt, gründet danach in*

der Ebenbildlichkeit Gottes, die alle Menschen auszeichnet und so auch deren Gleichheit bedingt“ (Furger 1994, 184).

Die Frage nach dem Staat und seiner Rolle wird damit grundsätzlich nicht aufgegeben, aber um die Frage nach der rechten gesellschaftlichen Ordnung erweitert (vgl. Baumgartner 1999). Gleichwohl vollzieht sich innerhalb der Politikethik nach und nach ein längerer Wandel im Verständnis des Staates und seiner Rolle, der an dieser Stelle nur an drei Schlaglichtern aus der wissenschaftlichen Sozialethik exemplarisch aufgewiesen werden kann.

Albrecht Langner ging es in seiner Abhandlung mit dem Titel *Menschenrechte – Staat – Gesellschaft* vorrangig darum, im Rahmen der Ost-West-Konfrontation seiner Zeit den Personalismus christlicher Staats- und Gesellschaftsauffassung von einer marxistischen Gesellschaftstheorie abzugrenzen. In klassischer Tradition arbeitet Langner die Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturfunktion des Staates heraus. Gleichwohl geht er davon aus, dass der moderne Staat sich vor allem als „Dienstleistungs- und Daseinsvorsorgestaat“ (Langner 1975, 16) zeige, bei dem weniger die staatliche Rechtsfunktion als die Aufgabe aktiver Gesellschaftspolitik im Vordergrund stehe.

Einen Schritt weiter geht Bernhard Sutor in seinem Werk *Politische Ethik*, dessen Erscheinen mittlerweile auch schon mehr als ein Vierteljahrhundert zurückliegt. Der Eichstätter Politikdidaktiker und Sozialethiker spricht von einer „zunehmenden Relativierung der nationalstaatlichen Ebene“: Der „Nationalstaat herkömmlicher Form“ habe sich „funktional überholt“, und es sei zu begrüßen, dass „emotionale Bindungen der Menschen an Nation und Vaterland unpolitischer werden“. Heimat, Muttersprache und Vaterland schreibt Sutor nur noch den Wert „unpolitische[r] Selbstverständlichkeiten“ zu, wobei offenbleibt, wie deren Bestand weiter gepflegt und erhalten werden soll. Politische Entscheidungen sollten sich hingegen zunehmend an „allgemeingültigen Prinzipien“ (alle Zitate im Absatz: Sutor 1991, 140 [„Nationalstaat“ und „funktional überholt“ i. O. herv.]) und an den Menschenrechten orientieren.

Walter Lesch setzt in seinem aktuellen Entwurf einer Migrationsethik dann die Gesellschaft konsequent vor den Staat:

„Die politisch-ethische Sondierung beginnt mit der Verständigung über das Gesellschaftsmodell, das […] vor allem die Frage in den Raum stellt, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben möchten […]: in einer ho-

mogenen Gesellschaft von Gleichgesinnten oder in einer sich dynamisch entwickelnden Umgebung, die kulturell offen ist“ (Lesch 2016, 137–138).

Zivilgesellschaftliches Engagement ersetzt Politik und Verwaltung, die zunehmend an ihre Grenzen stoßen. Der Nationalstaat ist für Lesch nur noch als Funktion einer Weltinnenpolitik zu denken, die sich durch weiche Steuerungsinstrumente transnationaler Strukturen realisiert. Am Ende stehen die Bilder einer „Weltrepublik“, welche das vorhandene Völkerrecht fortführt, und einer demokratischen Weltgesellschaft, in der sich die Bürger „als Freie und Gleiche begegnen können“. Zu den Regeln der skizzierten Weltinnenpolitik gehört, dass das „an nationale Herkunft gebundene Staatsbürgerrecht weltbürgerlich transformiert wird“ und der Einzelne nicht mehr „Gefangener eines Territoriums, eines Staates, einer Ethnie oder einer Religion“ sein soll (Lesch 2016, 160–161). Etwas prosaischer hat die deutsche Bundeskanzlerin diesen Gedanken am 25. Februar 2017 in einer Rede in Stralsund auf folgende Formel verkürzt: „Das Volk ist jeder, der in diesem Lande lebt.“

Offen bleibt bei Lesch, wie ein in beständiger Auflösung begriffener Nationalstaat überhaupt noch integrations- und handlungsfähig sein kann. Denn die Wahrnehmung globaler Verantwortung und die Integration von Fremden „auf allen Ebenen des Politischen“ werden bei aller kosmopolitischen Rhetorik dann doch weiterhin vom Staat erwartet.

Eine ausgewogene sozialethische Urteilsbildung sollte auch fragen, welche Nebenkosten eine schleichende Abwendung vom Nationalstaat nach sich ziehen könnte.

Eine ausgewogene sozialethische Urteilsbildung sollte auch die Gegenprobe vornehmen und fragen, welche Nebenkosten eine schleichende Abwendung vom Nationalstaat nach sich ziehen könnte. Die Münsteraner Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins fordert für die Politik einen „Kompass“ ein, „der mit einem ‚Überschuss‘ ethischer Orientierung über das aktuell Machbare und Konsensfähige hinausweist und eine Zielsetzung für die Politik annimmt, die im Namen der Humanität ein Moment des Utopischen einklagt“ (Heimbach-Steins 2018, 234). Gänzlich anders hingegen hat der Wiener Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger darauf hingewiesen, dass der gesinnungsethisch ausgerichtete Mainstream kirchlicher Sozialethik letztlich auf eine Politik hinauslaufe, in der Gren-

zen grundsätzlich delegitimiert würden, damit aber auch die Ordnungsfunktion des Staates: „Im normativen Individualismus sind die Rechte und das Wohlergehen einzelner Personen der letzte Referenzpunkt ethischer Urteile. Belange von Völkern oder Staaten sind demgegenüber nachrangig oder nicht beachtenswert“ (Schwienhorst-Schönberger 2018, 330–331). In der Folge werde durch eine solche Argumentation auch das Handeln solcher staatlicher Institutionen infrage gestellt, die gerade dem Schutz der Person und ihrer Rechte dienen sollten – und dann auch humanitäres Handeln ermöglichten.

Sollen individuelle Haltungen zum Maßstab für politisches Handeln werden?

2015 wandte sich eine Reihe höherer Ordensoberer und Ordensoberinnen an den bayerischen Ministerpräsidenten, Horst Seehofer, und sprach sich „für ein menschenfreundliches Engagement für Geflüchtete“ aus. Der Brief dokumentiert eine deutliche Polarisierung der migrationsethischen Debatte. Mit der Formulierung „mit brennender Sorge“ – in Anspielung auf die gleichnamige Enzyklika von Pius XI. aus dem Jahr 1937 – scheuten seine Verfasser keineswegs davor zurück, demokratische Politiker in eine Nähe zum Nationalsozialismus zu rücken. Am Ende des offenen Briefes heißt es: „Abschottungen, Grenzen und Begrenzungen sind für uns keine Lösung. Kreativität, guter Wille und eine Mentalität, die dem Teilen mehr zutraut als der Sorge um das eigene Wohlergehen, sind für uns zukunftsweisende Wege, für die wir uns einsetzen“ (Deutsche Ordensobernkonferenz 2015). Der Brief kann als sprechendes Beispiel für vorstehend benannten normativen Individualismus gelesen werden: Individuelle Haltungen sollen zum Maßstab für politisches Handeln werden. Interessen des eigenen Volkes werden negiert. Paränese ersetzt die sozialethische Reflexion. Eine Sozialethik, die so argumentiert, könnte im grundlegenden Sinne als ‚unpolitisch‘ charakterisiert werden: als eine Sozialethik, die nichts mehr zu sagen weiß über Staat und Staatsräson, Nation und Identität oder Grenzsicherung und staatliche Souveränität. Diese Entwicklung gefährdet nicht allein ein kooperatives Staat-Kirche-Verhältnis, sondern wird auf Dauer auch zu einem deutlichen Relevanzverlust christlicher Sozialethik und Sozialverkündigung führen, weil zentrale Themen der staatsethischen Debatte ausgeblendet bleiben.

Schon jetzt gibt es Klagen von Kirchenvertretern, das politische Klima gegenüber den Kirchen werde rauer. Die Ursachen hierfür sind vielfältig. Eine Sozialethik, die als innerkirchliches Korrektiv ebenso eine Sozial-

ethik kirchlichen Lebens einschließen sollte, müsste allerdings gleichfalls selbstkritisch fragen, wie die Kirchen hierzu möglicherweise selbst beitragen, etwa durch ethische Maximalforderungen, bei denen die bleibend notwendige Sorge um die staatspolitischen Grundlagen eines Gemeinwesens aus dem Blick gerät. Diese sind kein fester Besitzstand; sie müssen immer wieder politisch gesichert und verteidigt werden. Wo dies nicht mehr gesehen wird, kann aus der kirchlichen Sozialverkündigung ein unernst wirkender Gestus prophetischer Kritik werden, der ohne vernunftgeleitete Übersetzung am Ende seine politische Wirksamkeit einbüßen muss – im Migrationsdiskurs zeigen sich schon jetzt Anzeichen, die in diese Richtung weisen:

> *„[I]n einer Reihe kirchlicher und theologischer Stellungnahmen […] wurden klassische Prinzipien wie die Anwendung der Vorzugsregeln, die Unterscheidung von sittlich gutem Willen und sittlich richtiger Tat, die Abwägung nicht-sittlicher Güter im Rahmen teleologischer Normenbegründungen sowie die differenzierte Wahrnehmung und Erörterung eines vielstimmigen biblischen Zeugnisses nicht oder nur kaum thematisiert“* (Schwienhorst-Schönberger 2018, 336; vgl. ausführlich 336–339).

Die christliche Botschaft ist politisch, aber nicht parteipolitisch. Christen engagieren sich in einem weiten demokratischen Spektrum.

Wo die Differenz zwischen biblisch-kirchlicher Lehre und deren politischen Implikationen reduziert wird und beide vorschnell in eins gesetzt werden, droht der diskursive Charakter theologischer Ethik verloren zu gehen. Die christliche Botschaft ist politisch, aber nicht parteipolitisch. Christen engagieren sich in einem weiten demokratischen Spektrum links wie rechts der Mitte. Denn unter Christen darf es unterschiedliche Positionen zu politischen Fragen geben, darf über politische Streitfragen politisch diskutiert werden und muss um das rechte politische Handeln mitunter hart gerungen werden. Angesichts der kontrovers geführten Migrations- und Integrationsdebatte zeigen sich stattdessen Ansätze zu einem neuerlichen katholischen Integralismus oder auch Biblizismus; Letzteres etwa dort, wo die Heilige Familie als politische Flüchtlinge nach Ägypten gezeichnet wird (vgl. z. B. Lau 2018, 224–226). Das Evangelium stemmt sich mit der bekannten matthäischen Formel aus Mt 22,21 politischen Heilslehren entgegen, die sich selbst absolut setzen. Aber es ‚liefert‘ umgekehrt auch kein umfassendes göttliches Gesetz. Niemand sollte in der Kirche vorschnell be-

haupten, er wüsste schon im Voraus ganz genau, was politisch praktizierte Christlichkeit zu sein habe. Vielmehr eröffnet das Evangelium den Raum für eine Politik aus christlicher Verantwortung, die im politischen Diskurs Kontur gewinnt und eine Verschiedenartigkeit säkularer Gesetze zulässt.

3. Identitätspolitische Veränderungen im gemeinsamen Zusammenleben

Der Verlust staatlichen Denkens in der sozialethischen Debatte bleibt nicht folgenlos. Daniel Deckers hat die identitätspolitischen Folgen in einem Leitartikel für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. März 2017 so auf den Punkt gebracht: In kirchlichen Stellungnahmen „werden das Gefühl des Heimatverlustes und die politisch-sozialen wie kulturell-religiösen Konfliktpotentiale einer Einwanderungsgesellschaft kleingeredet, wenn sie nicht gar geleugnet werden“ (Deckers 2017, 1).

Feste Identitäten gefährden das Zusammenleben weniger als ein Zustand erzwungener Gleichheit oder Vereindeutigung.

Gesellschaft, Kultur oder Identität seien nichts Statisches – dieser Allgemeinplatz wird sozialethisch schnell als Einwand ins Feld geführt, wenn Sorge um eine gefährdete Identität des Staatsvolkes und seiner kulturellen, sprachlichen oder moralischen Grundlagen aufscheint. Doch wer als Angeklagter vor Gericht steht, was niemandem zu wünschen ist, wird darauf vertrauen wollen, dass das ‚Volk‘, in dessen Namen Recht gesprochen wird, kein beliebig austauschbares Narrativ ist, sondern er sich auf tragfähige kulturelle Werte verlassen kann. Sollte jemand als Beamter darauf vertrauen, dass er auch im Ruhestand auskömmlich leben kann, wird er sich sicher wünschen, dass dieses ‚Volk‘, das seinen Beamten gegenüber Loyalität zugesichert hat, kein beliebig austauschbares Narrativ ist, sondern eine berechenbare Größe bleibt, die sich später auch an einmal gegebene Pensionszusagen erinnert. Weitere Beispiele ließen sich finden.

Identität unter Generalverdacht zu stellen, ist sozialpsychologisch unrealistisch und unfreiheitlich. Feste Identitäten gefährden das Zusammenleben weniger als ein Zustand erzwungener Gleichheit oder Vereindeutigung. Eine Gesellschaft, die Toleranz nur mehr über die Kontrolle von Gesinnungen, denen bestehende Ungleichheit oder kulturelle Differenzierungen zu Bewusstsein kommen könnten, aufrecht zu erhalten versucht, wäre repressiv und alles andere als lebenswert.

Die ‚Spielregeln' im gesellschaftlichen Zusammenleben, auf die wir uns verlassen dürfen, müssen klar sein. Jedes Gemeinwesen, das stabil bleiben will, braucht einen gesellschaftlichen Mindestkonsens. Wichtig sind zunächst einmal zentrale Grundregeln einer formalen Sittlichkeit. Zu diesen müssen wir uns als Gemeinwesen verbindlich bekennen, diese müssen wir deutlich einfordern und diese muss der Staat auch bereit sein durchzusetzen – sonst verliert er als Rechtsstaat an Vertrauen: beispielsweise eine gewaltfreie Streit- und Debattenkultur, ein robustes Maß an Ambiguitätstoleranz, den Willen zu Verständigung und Toleranz, Fairness und gegenseitigen Respekt, Achtung vor der Verfassung und den unveräußerlichen Rechten anderer.

Zentrale Grundregeln: eine gewaltfreie Streit- und Debattenkultur, Ambiguitätstoleranz, Fairness und gegenseitiger Respekt, Achtung vor der Verfassung und den unveräußerlichen Rechten anderer.

Doch genügt ein Gerüst formaler Verfahrensregeln keineswegs. Die Regeln unseres Verfassungsstaates müssen unterfüttert werden durch ein Fundament konkret gelebter Orientierungswerte. Diese bestimmen das sozialethische Verhalten der Bürger im Alltag und sind Ausdruck gemeinsamer Identität. Man kann von einem Vorrat an kulturellen Selbstverständlichkeiten sprechen, der uns im Alltag den Rücken freihält. An dieser Stelle ist es durchaus berechtigt, von ‚Leitkultur' zu sprechen, womit noch nichts darüber ausgesagt ist, wie diese abgesteckt werden kann. Dass eine solche ‚Leitkultur' nicht statisch sein kann, ist eine triviale Erkenntnis. Und selbstverständlich sollte eine Leitkultur so offen formuliert werden, dass sie dem heutigen Freiheitsempfinden gerecht wird: weder ausgrenzend oder abschließend noch beliebig oder austauschbar. Es geht um eine gesprächsfähige Positionalität, die gleichzeitig bereit ist, für die eigenen Werte deutlich einzustehen.

Wo kulturelle Gemeinsamkeiten, gegenseitige Verbundenheit und wechselseitig übernommene Verpflichtungen schwinden, wo das Vertrauen in intuitiv gewusste, unproblematisch gelebte Gemeinsamkeiten schwindet, gehen letztlich Freiheitsräume verloren. Ein Gemeinwesen, in dem man sich nicht mehr aufeinander verlassen kann, muss kontrollieren, regulieren und steuern. Staatlicherseits geschieht dies beispielsweise durch zunehmende Kontrolle im Inland, eine verstärkte Überwachung der Privatsphäre oder Einschränkungen der Meinungs- und Publikationsfreiheit.

Was wir brauchen, ist ein intelligent geführter Kampf gegen Ausgrenzung. Dieser wird verhindert, wenn Begrenzungen grundsätzlich unter Generalverdacht gestellt werden. Notwendig sind Kategorien und normative Kriterien, mit denen Unterscheidungen möglich bleiben: Was sind ungerechte Ausschließungen? Was sind erhaltenswerte Formen der Differenzierung? Was sind repressive Praktiken? Was sind lebensdienliche Ausdrucksformen persönlicher oder sozialer Identitätsbildung? Die Ausbildung einer Identität, die ihn von anderen unterscheidet, ist für den Menschen lebensnotwendig. Andernfalls könnte es auch keine Individualität geben. Ordnungen, die darauf zielten, alle Menschen gleich zu machen, waren in der Geschichte immer Ordnungen der Unfreiheit.

„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21).

Europäische Kultur gründet auf drei Hügeln: Areopag, Kapitol und Golgatha – ein Bild, das auf den ersten deutschen Bundespräsidenten, Theodor Heuß, zurückgeht. Das griechische Erbe steht für die Selbstregierung freier Bürger und die Anerkennung einer vernunftgeleiteten, autonomen Wissenschaft. Das römische Erbe zeigt sich im Gedanken einer Herrschaft des Rechts. Beides wird geformt durch die christliche Haltung der Solidarität und Barmherzigkeit sowie die Anerkennung einer gleichen Würde aller Menschen. Alle drei Einflüsse verbinden sich zu dem, was wir als christliches Abendland kennen. Produktiv wurde diese Idee nicht zuletzt durch die spannungsvolle Polarität von politischer und religiöser Sphäre bei gleichzeitiger Kooperation beider Gewalten – gemäß der schon erwähnten, unnachahmlichen Formel: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21). Der Kampf um das rechte Verhältnis von Religion und Politik durchzieht die gesamte Geschichte unseres Kulturraumes: vom Investiturstreit über die Reformation und die Aufklärung bis zur Gründung säkularer Nationalstaaten – um nur einige Stationen zu nennen.

Richtig verstanden, verbieten sich damit sowohl politische Heilslehren als auch voreilige Gewissheiten von Seiten der Kirche in vorletzten, politischen Dingen. Wenn Christen sich politisch zu Wort melden, muss dies sachkundig geschehen. Wer den politischen Streit über die künftige Rolle des Staates, den Umgang mit Zuwanderung oder das angemessene Verständnis von Integration gerade mit sozialethischen Argumenten unterbindet, gerät in Gefahr, entweder die Religion für (partei-)politische Zwecke zu funktionalisieren oder ohne Not staatspolitische Kontroversen zu dogmatisieren

– am Ende könnten sowohl die Interessen der einheimischen Bevölkerung wie auch derjenigen, die dringend auf humanitären Schutz und Asyl angewiesen sind, auf der Strecke bleiben.

Sozialethisch bleibt es wichtig, sich über die Spielregeln für den (mitunter harten) politischen Streit zu verständigen, diesen zivil zu halten und zu fragen, welche formalen Regeln für Christen dabei unabdingbar gelten sollten – dies verbietet populistische Vereinfachungen, gleich ob vom rechten oder linken Rand oder auch aus der Mitte der Gesellschaft. Zu diesen Strategien, die auf Dauer den öffentlichen Diskurs beschädigen, zählt auch, im politischen und wissenschaftlichen Streit abweichenden Positionen nicht mit Argumenten zu begegnen, sondern den politischen Gegner zu etikettieren und so seine Position als argumentationsunwürdig zu brandmarken.

Eine stabile Rechts- und Staatsordnung lebt davon, dass die Herkunft der zugrundeliegenden Werte nicht geleugnet wird.

Dem Verfassungsrecht eignet grundsätzlich ein konservatives Moment. Der liberale Rechts- und Verfassungsstaat kann eine bestimmte ‚Leitkultur' seiner Bürger nicht hoheitlich herstellen, aber er darf einen entsprechenden, politisch belastbaren Gedächtnisraum fördern. Der Kreuzerlass im Freistaat Bayern, der im Frühjahr 2018 für Konfliktstoff sorgte, ist durchaus legitim (vgl. Kunze 2018). Nach dem Willen der dortigen Landesregierung muss seitdem in jeder Landesbehörde im Eingangsbereich ein Kreuz hängen. Recht und staatliche Ordnung leben von affektiven Bindungen an ihre kulturellen Prägungen. Und eine stabile Rechts- und Staatsordnung lebt davon, dass die Herkunft der ihnen zugrundeliegenden Werte und Prinzipien aus der spezifischen, einheimischen Tradition nicht geleugnet wird.

Für den deutschsprachigen Kulturraum ist ein nationalstaatlicher Zentralismus untypisch. Dies hat zahlreiche historische Gründe, die hier nicht näher diskutiert werden können. Heutige Bundesstaaten sind aber auch nicht einfach nur ein loser Verbund regionaler Landsmannschaften. In ihnen organisiert sich das Staatsvolk als eine politische Schicksalsgemeinschaft, die durch gemeinsame Geschichte, Tradition, Sprache und Werte zusammengehalten wird.

Im staatlichen Zusammenleben hat es immer die Möglichkeit der Einbürgerung gegeben, doch darf diese nicht unter Wert verkauft werden. Wer eine andere Staatsangehörigkeit anstrebt, von dem muss mehr als ein formales Bekenntnis zur Verfassung verlangt werden. Andernfalls steht zu

befürchten, dass man den zweiten Pass gern mitnimmt, sich im Letzten aber nicht mit dem neuen Heimatland, seiner Geschichte und Tradition, seiner Identität und seinen Werten identifiziert. Loyalitätskonflikte und kulturelle Auseinandersetzungen sind damit vorprogrammiert.

Und wie sieht es mit dem Zusammenhalt in Europa aus?

Und wie sieht es mit dem Zusammenhalt in Europa aus? Mangelnde Solidarität innerhalb der Europäischen Union ist nicht erst seit 2015 mit dem Anschwellen der Flüchtlingsbewegungen zu verzeichnen; das Phänomen zeigte sich schon einige Jahre zuvor, als die ersten Anzeichen einer kommenden Migrationskrise weitgehend ignoriert wurden. Die Europäische Union ist ein Bund von Staaten mit eigenen Interessen, wie sich in der Migrationskrise deutlich gezeigt hat – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Ein solcher Zusammenschluss kann hilfreich sein, den Herausforderungen einer globaler gewordenen Welt zu begegnen und internationale Aufgaben besser zu bewältigen. Für die demokratische Willensbildung und Entscheidungsfindung eignen sich suprastaatliche Zusammenschlüsse aber nur begrenzt, schon allein wegen sprachlicher Barrieren und fehlender identitätsstiftender Elemente.

Allein rechtlich und politisch handlungsfähige Staaten, die nicht chronisch überfordert sind, die nicht erpressbar sind, nicht von inneren kulturellen Konflikten zerrieben werden und die das Vertrauen der eigenen Bevölkerung genießen, bleiben berechenbar und werden auf Dauer mit anderen friedlich zusammenleben können. Es gibt einen kulturellen Zusammenhang in Europa, bei allen Unterschieden zwischen Süd- und Nordeuropäern, Ost- und Westeuropa. Der kulturelle Zusammenhang wird aber nicht den identitätsstiftenden Gehalt der einzelnen Nationalstaaten ersetzen können. Europas Stärke war stets seine kulturelle Vielfalt. Diese hat Papst Franziskus in seiner Rede vor dem Europäischen Parlament noch einmal betont, auch wenn auffällt, dass er hier allein von der Verschiedenheit der Völker, nicht aber der Staaten innerhalb der Europäischen Union spricht:

> *Das Motto der Europäischen Union ist* Einheit in der Verschiedenheit, *doch Einheit bedeutet nicht politische, wirtschaftliche, kulturelle oder gedankliche Uniformität. In Wirklichkeit lebt jede authentische Einheit vom Reichtum der Verschiedenheiten, die sie bilden: wie eine Familie, die umso einiger ist, je mehr jedes ihrer Mitglieder ohne Furcht bis zum Grund es selbst sein kann“* (Franziskus 2014 [Herv. i. O.]).

Es steht zu befürchten, dass Europa gerade diese Stärke verspielt, wenn die Vielfalt durch einen suprastaatlichen Zentralismus ersetzt wird.
Das sozialethische Prinzip der Subsidiarität ist in Europa zwar vertragsrechtlich verankert, etwa in Art. 5 Abs. 3 EUV (*Vertrag über die Europäische Union*), bleibt in der politischen Realität aber deutlich unterbelichtet (vgl. zum Folgenden Calliess 2012). Anstatt eine substantielle materielle Subsidiaritätskontrolle vorzunehmen, wird die nach Art. 296 AEUV (*Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union*) der Europäischen Kommission obliegende Begründungspflicht vielfach als lästige Formsache abgehandelt. Als tiefere Ursachen lassen sich – neben einer Überforderung durch die Dynamik europäischer Entscheidungsprozesse – grundlegende Konstruktionsfehler im Zusammenspiel der verschiedenen Organe der Europäischen Union ausmachen: Die Wahrung des Subsidiaritätsprinzips ist vorrangig Unionsorganen anvertraut, die sich der Unionsseite verpflichtet fühlen und sich einem Dilemma doppelter Erwartungen gegenübersehen: Einerseits sollen sie die Unionsziele verwirklichen, andererseits sich selbst zurücknehmen. Und auch der Europäische Gerichtshof hat sich demgegenüber häufig eher als treibende Kraft im Prozess der Integration und weniger als Kontrollinstanz verstanden.

4. Notwendige Rechtsfunktion des Staates

Das Volk als Souverän gibt sich kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt eine Verfassung. Wer diesen nationalen Bezug verkennt, läuft Gefahr, die rechtliche Ordnung aufzulösen. Die Freiheitsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts wusste, wie das *Lied der Deutschen* aus der Feder Hoffmanns von Fallersleben zeigt, um den Zusammenhang von Einigkeit und Recht und Freiheit. Die von der Verfassung verbürgten Rechte und Grundfreiheiten können nur in einer auf gemeinsame Orientierungswerte gegründeten Rechtsgemeinschaft konkret werden. Dies leistet der souveräne Nationalstaat, der allein die Macht hat, das Recht auch durchzusetzen und die Interessen des Souveräns nach innen und außen zu schützen.
Der Zweck des Staates als einer sittlichen Ordnungseinheit liegt in der Förderung der Personwürde und in der Sicherung des Gemeinwohls. Die Menschenrechte schützen die gleiche Würde aller, ermöglichen aber als Freiheitsrechte gerade Differenzierung – auch in kultureller Hinsicht. Zum einen ermöglicht die Mannigfaltigkeit der Staatenwelt, wenngleich sie auch Ursache zwischenstaatlicher Konflikte sein kann, die Entfaltung

kollektiver Zugehörigkeit und kultureller Eigenart und garantiert dadurch Individualität und Freiheit. Zum anderen sind die Menschenrechte zwar vorstaatliches Recht, bleiben aber auf einen handlungsfähigen Staat angewiesen, der sie garantiert und wirksam schützt.

Im freiheitlichen Rechtsstaat werden die Maximen von Recht und Ordnung nicht starr angewandt, sondern im Licht der Menschenwürde als dem Fundament der gesamten Rechtsordnung. In der Praxis zeigt sich dies beispielsweise darin, dass sich das angewandte Recht an Angemessenheitsnormen orientieren und die zu seiner Durchsetzung eingesetzten Mittel sich am Maßstab der Verhältnismäßigkeit messen lassen müssen. Allerdings dürfen sich auch humanitäre Maximen im Rechtsstaat nicht einfach über Recht und Gesetz hinwegsetzen – so der Soziologe Dieter Prokop in der *Frankfurter Allgemeinen* vom 24. Juli 2017: „Das Problem hierbei ist, dass das menschliche Gefühl seine eigene Dynamik hat: Gefühlte Angemessenheitsnormen sind weit auslegbar“ (Prokop 2017, 6). Hierfür gibt eine ‚Willkommenskultur‘, die dem vereinfachenden Slogan ‚Refugees welcome‘ folgt, reichlich Anschauungsmaterial ab.

Ein Staat, der das Zutrauen in seine eigene Rechtsverbindlichkeit untergräbt, wird auf Dauer auch kein verlässlicher Adressat der Menschenrechte sein können.

Ein moralischer Impetus, der sich über Recht und Gesetz hinwegsetzt, verhindert notwendige Differenzierungen in der Anwendung bestehenden Rechts, beispielsweise die Unterscheidung zwischen politisch Verfolgten, die unter die Genfer Flüchtlingskonvention fallen, Kriegsflüchtlingen, für die gesetzlich bestimmte temporäre Aufenthaltsgenehmigungen gelten, Personen, die ohne Kriegs- oder Verfolgungsgrund unter die übliche Ausländer- und Einreisegesetzgebung fallen, oder sogar kriminellen Grenzverletzern. Wo aber nach dem Gesetz notwendige Differenzierungen nicht mehr vorgenommen werden, nehmen am Ende die Gleichheit vor dem Gesetz und die faire Anwendung bestehenden Rechts Schaden – und zwar gerade deshalb, weil am Ende Ungleiches pauschal gleichgesetzt und der gerechten Beurteilung entzogen wird.

Zu den Pflichten der Vernunft gehört es, dass Gesellschaftsverträge, die Rechtssicherheit garantieren sollen, eingehalten werden. Ein Staat, der das Zutrauen in seine eigene Rechtssicherheit und Rechtsverbindlichkeit untergräbt, wird auf Dauer auch kein verlässlicher Adressat der Menschenrechte mehr sein können. Die Europäische Union, die ihre eigenen Verträge

nicht mehr einhält oder zumindest äußerst fahrlässig damit umgeht, leidet bereits unter einem Ansehensverlust. Politisches Vertrauen ist schnell verspielt, aber nur mühsam wiederaufzubauen.
Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit im gemeinsamen Zusammenleben lassen sich auf Dauer nicht durch ein moralisches Maximum garantieren, das die Menschenrechte als beständig auszuweitendes Instrument einer permanenten Gesellschaftsreform gegen den Staat und seine Freiheit wie Recht sichernden Institutionen in Frontstellung bringt. Die Sicherung des Gemeinwohls bleibt angewiesen auf den vernunftgemäßen Interessenausgleich auf Basis von Recht und Gesetz. Die Menschenrechte qualifizieren als überpositives Recht die Ausübung der staatlichen Rechtsfunktion und bedürfen dieser zugleich um ihrer eigenen Wirksamkeit willen. Die Menschenrechte gehören der Moral und dem Recht an. Der gegenwärtige sozialethische Diskurs neigt allerdings dazu, die moralische Seite der Menschenrechte stärker zu betonen als deren juridischen Charakter. Nebenbei: Wenn wir unser Gemeinwesen konstitutiv als sozialen Rechtsstaat begreifen, sollten wir pädagogisch auch mehr in eine solide Rechtskunde investieren.

5. Ausblick

Marianne Heimbach-Steins (2017, 13–15) plädiert in ihrem Entwurf einer Migrationsethik für drei Vorrangregeln: (1.) Gleiche Würde aller Menschen und menschenrechtliche Anerkennung genießen Vorrang vor allen Differenzen. (2.) Die Person hat Vorrang vor jeder gesellschaftlichen Institution. (3.) Das Gemeinwohl hat Vorrang vor partikularen Interessen. – An dieser Stelle fällt eine Gewichtsverlagerung gegenüber der überkommenen Rechts- und Staatsethik auf: Die sozialethische Tradition geht bei der Güterabwägung von einem Vorrang des Personwohls aus, und dieses schließt ausdrücklich gerade das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und damit auf (kulturelle) Differenzierung gegenüber anderen ein. Eingriffe in die Freiheit des Einzelnen, die um des Gemeinwohls willen vorgenommen werden, bleiben in hohem Maße begründungspflichtig – so ist etwa das Recht auf Privateigentum im liberalen Rechts- und Verfassungsstaat geschützt, doch lässt dieser in eng umgrenzten Fällen auch Enteignungen aus Gemeinwohlgründen bei Entschädigung des Eigentümers zu. Mit den vorstehend zitierten migrationsethischen Vorrangregeln wird zwar einerseits ein starker Vorrang der Person vor jeder gesellschaftlichen Institution be-

hauptet, gleichzeitig dann aber auch ein Vorrang des Gemeinwohls und ein Zurücktreten partikularer Unterscheidungsmerkmale – ein Widerspruch? Freiheit im gemeinsamen Zusammenleben lebt nicht vom Entweder-oder, sondern von polaren Grundspannungen, die im freiheitlichen Gemeinwesen nicht in die eine oder andere Richtung aufgelöst werden dürfen. Vielmehr bedarf es eines vermittelnden Bindegliedes: Die staatliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit bleibt als jener Ort wichtig, wo die notwendige Vermittlung zwischen individual- und gemeinwohlbezogenen Interessen geschieht. Suprastaatliche Verbünde können dies nicht leisten, woran nicht zuletzt auch das Subsidiaritätsprinzip gemahnt. Eine im Kern letztlich ‚unpolitische' Sozialethik, für die Staat und Nation kaum noch eine Rolle spielen, sollte bedenken, was an dieser Stelle auf dem Spiel steht. Denn geht die Rechtsfunktion des Staates dahin, könnte der Verlust an Humanität gravierend sein – gerade auch für den Einzelnen.

Literatur

Baumgartner, Alois (1999), Politische Ethik, in: Kasper, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg i. Brsg.: Herder, 389–391.

Benedikt XVI. (2009), Enzyklika Caritas in veritate von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit. 29. Juni 2009, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: DBK (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186).

Calliess, Christian (2012), Grundsatz der Subsidiarität: Nur ein leeres Versprechen?, in: Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik/Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier (Hg.), Bitburger Gespräche. Jahrbuch 2011/I, München: Beck, 47–83.

Deckers, Daniel (2017), Rote Blitze, rote Linien, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.03., 1.

Deutsche Ordensobernkonferenz (2015): Offener Brief (höherer) Ordensoberinnen und Ordensoberer an Ministerpräsident Horst Seehofer für ein menschenfreundliches Engagement für Geflüchtete, 11.11. https://www.orden.de/aktuelles/meldung/?tx_ignews_newsdetail[news]=3189&tx_ignews_newsdetail[action]=show [5. Oktober 2018].

Fisch, Andreas/Kunze, Axel Bernd (2017a), Streitgespräch I: Politik und Kirchen als geforderte Akteure in einer Einwanderungsgesellschaft, in: Fisch, Andreas/Ueberbach, Myriam/Patenge, Prisca/Ritter, Dominik (Hg.), Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit? Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet, Münster: Aschendorff, 147–160.

Fisch, Andreas/Kunze, Axel Bernd (2017b), Streitgespräch II: Die Rolle von Bildung und Bildungseinrichtungen bei der Integration, in: Fisch, Andreas/Ueberbach, Myriam/Patenge, Prisca/Ritter, Dominik (Hg.), Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit? Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet, Münster: Aschendorff, 199–209.

Fisch, Andreas/Kunze, Axel Bernd (2017c), Streitgespräch III: Zwischen Bereicherung und Bedrohung. Bewertungen von Zuwanderung, in: Fisch, Andreas/Ueberbach, Myriam/Patenge, Prisca/Ritter, Dominik (Hg.), Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit? Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet, Münster: Aschendorff, 257–267.

Fisch, Andreas/Kunze, Axel Bernd (2017d), Streitgespräch IV: Migration als Irritation von Identität. Bedingungen für gesellschaftlichen Zusammenhalt, in: Fisch, Andreas/Ueberbach, Myriam/Patenge, Prisca/Ritter, Dominik (Hg.), Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit? Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet, Münster: Aschendorff, 383–396.

Franziskus (2014), Besuch des Heiligen Vaters beim Europaparlament und beim Europarat. Ansprache des Heiligen Vaters an das Europaparlament. Straßburg, Frankreich. Dienstag, 25. November 2014. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.pdf [18. Februar 2019].

Franziskus (2015), Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Kuba, in die Vereinigten Staaten von Amerika und Besuch der Vereinten Nationen (19.-28. September 2015). Begegnung mit den Mitgliedern der UN-Generalversammlung. Ansprache des Heiligen

Vaters. New York. Freitag, 25. September 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.pdf [18. Februar 2019].

Franziskus (2018), Enzyklika Laudato si' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus, 4., korrigierte Auflage, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: DBK.

Fuchs, Jürgen/Braun, Wolfgang/Dicke, Christoph (2017), Humanistischer Staatsstreich oder Gebot christlicher Nächstenliebe?, Academia 110, 1, 34–36.

Führing, Daniel (2018), Katholische Soziallehre, AfD und Österreich, Die neue Ordnung 72, 1, 34–48.

Furger, Franz (1994), Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik, Solothurn/Düsseldorf: Benziger.

Heimbach-Steins, Marianne (2017), Europa und Migration. Sozialethische Denkanstöße, Köln: Bachem.

Heimbach-Steins, Marianne (2018), „Den Fremden lieben …" Biblische Impulse für eine christliche Migrationsethik, Bibel und Kirche 73, 4, 232–239.

Höffner, Joseph (1997), Christliche Gesellschaftslehre, hg., bearb. u. erg. v. Lothar Roos, Kevelaer: Butzon & Bercker 1997.

Isensee, Josef (2008), Staat, in: Rauscher, Anton (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker & Humblot, 741–774.

Isensee, Josef (2015), Staat, in: Kube, Hanno u. a. (Hg.), Leitgedanken des Rechts zu Staat und Verfassung, Heidelberg: Müller, 3–15.

Kirchhof, Paul (2004): Der Staat als Garant und Gegner der Freiheit. Vom Privileg und Überfluss zu einer Kultur des Maßes, Paderborn: Schöningh.

Körtner, Ulrich H. J. (2017), Für die Vernunft. Wider Moralisierung in Politik und Kirche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Kunze, Axel Bernd (2017), Wo stößt Gastfreundschaft an Grenzen?, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Zerreißprobe Flüchtlingsintegration, Freiburg i. Brsg.: Herder, 56–69.

Kunze, Axel Bernd (2018), Flagge und Kreuz, in: Röser, Johannes (Hg.), Gott? Die religiöse Frage heute, Freiburg i. Brsg.: Herder, 67–70.

Langner, Albrecht (1975), Menschenrechte – Staat – Gesellschaft, Köln: Bachem (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar 3).

Lau, Markus (2018), Identitätsbildung auf dem Weg. Migration, Integration und Transformation an den Anfängen der Jesusbewegung, Bibel und Kirche 73, 4, 224–230.

Lesch, Walter (2016), Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik, Freiburg i. Brsg.: Herder.

Meyer, Hans Joachim (2017), Weder abweisende Festung noch bunte Karawanserei, in: Orth, Stefan/Resing, Volker (Hg.), AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?, Freiburg i. Brsg.: Herder, 116–133.

Möllers, Christoph (2008), Demokratie – Zumutungen und Versprechen, Berlin: Wagenbach 2008.

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.) (2006), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Brsg.: Herder, 3. Aufl.

Prokop, Dieter (2017), Demokratie braucht keine Moralkeulen, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.07., 6.

Schröder, Richard (2016), Was wir Migranten schulden – und was nicht, Frankfurter Allgemeine Zeitung, https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/fluechtlingskrise-was-wir-migranten-schulden-und-was-nicht-14387586.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 [Druckausgabe: 15.08.2016, Onlineausgabe: 19.08.2016; Zugriff: 11. April 2019].

Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2018), Dem Kaiser, was des Kaisers. Christentum und Migrationspolitik, Stimmen der Zeit, 143, 5, 329–342.

Seiler, Christian (2015), Staat, in: Kube, Hanno u. a. (Hg.), Leitgedanken des Rechts zu Staat und Verfassung, Heidelberg: Müller, 17–27.

Sutor, Bernhard (1991), Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn: Schöningh.

Hande Birkalan-Gedik

Muslim | Martyr | Masculine

Reading the AKP's "New" Nationalism and the "Attempted Coup" on 15 July 2016 through Intersectional Feminist Lenses

ENGLISH

ABSTRACT

With the main focus on the shifting intersections of gender, religion, and nationalism, this article discusses the "Muslim Nationalism" of the AKP (Justice and Development Party/Adalet ve Kalkınma Partisi), particularly in light of the attempted military coup in 2016. The article argues that the AKP, which has been in office since 2002, has shifted from a more secular version of nationalism to a more religiously constructed one. This shift is not a complete break in the tradition of Turkish nationalism but a re-articulation of it, as the AKP government selectively employs secular nationalist strategies. While the AKP's discourses are omnipresent in everyday politics in Turkey, the article will consider excerpts from R. Tayyip Erdoğan's speech on 15 July 2016, photographs and news items about masses being in the streets, and texts about the reception and representation of the coup in foreign news. Finally, the "15 July 2016 Monument(s)" in Ankara and Istanbul will show the materiality of such discourses through which the AKP aims to engrave its nationalism in the new places of public memory in Turkey.

DE

Ausgehend vom Putschversuch im Jahr 2016 diskutiert der Beitrag den „muslimischen Nationalismus" der AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung/Adalet ve Kalkınma Partisi) und legt dabei besonderes Augenmerk auf die sich

DEUTSCH

stets in Veränderung befindlichen Bezüge zwischen Gender, Religion und Nationalismus. Es wird argumentiert, dass sich die AKP, die seit 2002 im Amt ist, von einem eher säkularen Nationalismus hin zu einer zunehmend religiös verfassten Variante entwickelt hat. Diese Verschiebung ist nicht als vollständiger Bruch mit der Tradition des türkischen Nationalismus zu verstehen, sondern als eine Neuausrichtung. Denn die AKP-Regierung setzt durchaus selektiv auch säkulare nationalistische Strategien ein. Während die AKP-Diskurse in der türkischen Politik allgegenwärtig sind, behandelt dieser Beitrag Auszüge aus der Rede von R. Tayyip Erdoğan vom 15. Juli 2016, Fotos und Nachrichtenberichte über Massenkundgebungen sowie Texte über die Rezeption und Darstellung des Putschversuchs in ausländischen Medien. Abschließend wird anhand der „15. Juli 2016-Monumente" in Ankara und Istanbul die Materialität der artiDiskurse gezeigt, mithilfe derer die AKP ihren Nationalismus in ‚neue Orte' des öffentlichen Gedächtnisses der Türkei einprägen will.

BIOGRAPHY

Hande Birkalan-Gedik is a professor of anthropology, folklore and gender studies and currently a guest researcher at the Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie at Goethe University Frankfurt. Having graduated from the Bosporus University in Istanbul she obtained her dual MA degrees and her PhD at Indiana University. She taught at the Yeditepe University, Department of Anthropology until 2016. She was invited by the Institute for Religious Science at the University of Graz as Aigner Rollet Guest Professor in 2016. She taught courses on gender and Islam, masculinities, migration, and nationalism in Turkey, the USA, Greece, Germany, Austria, and recently Poland. Currently based in Frankfurt, she conducted ethnographic research and published on topics as diverse as migration (especially between Turkey and Germany), nationalism and anthropology in Turkey, comparative cultural studies, Islam, Alevis, gender, and masculinity studies.
E-Mail: birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de

KEY WORDS

gender and nationalism; intersectionality; martyrdom in Islam; masculinity; military; Muslim nationalism; nationalism in Turkey

Introduction

Recently, the AKP's discourses on martyrdom have effectively served its existing efforts of nationalism, which reached its epitome on 15 July 2016 when a coup was attempted to topple the AKP government and the President Recep Tayyip Erdoğan. Specifically, in the face of this attempted coup, the political decision-makers of the AKP culled elements from Turkish "secular" nationalism and tainted them with religious themes, symbols, and discourses—which are not so "new" in the Turkish nationalist imagination.

Nationalism needs to be analyzed with respect to gender and sexuality. The construction of a "nation" involves specific notions of both "manhood" and "womanhood."

To fully grasp the new nationalism of the AKP, an intersectional analysis based on gender, sexuality, and religion provides a crucial framework. Several feminist scholars of nationalism showed that all nationalisms—be that secular or religious—need to be analyzed with respect to gender and sexuality (for a now "classical" treatment of how gender relations affect and are affected by national projects and processes see Yuval-Davis, 1997). Feminist scholars also highlighted that nationalism is intrinsically linked to a masculinist idea of nationalism (the military is also a masculinist construct). Yet, their arguments on how the construction of a "nation" involves specific notions of both "manhood" and "womanhood" were much to the dismay of some male scholars who neglected this link in their research. Ayşe Gül Altınay, for example, stressed that "[...] despite these crucial links between military service, nationalism, citizenship, and gender, until recently neither social historians nor theorists of nationalism have paid much attention to this nation-state practice" (Altınay 2004, 7).

I contend that the 15 July 2016 represents the epitome of a new nationalism that emphasizes discourses of martyrdom, striving to redefine the "Turkish" as the basis of the nation-state, deeply anchored in a discursive field that brings together powerful elements of Islam. Yet, while the AKP uses Islamic elements, it also employs elements familiar to analysts as characteristics of Kemalist nationalism, which seemingly distanced itself from an Islamic culture. On the one hand, the new nationalism can be seen in opposition to the Kemalist influence on the definition of Turkish identity as its sole authority. On the other hand, widening its discursive elements, the

new nationalism of the AKP employs intertwined discourses of martyrdom, masculinity and military, and at the same time subverts them to effectively serve its existing efforts in politics.

Religious Nationalism(s): Local Examples of a "Global" Concept

Multiple publications in scholarly literature talked about "religious nationalism" over the past few decades, a term that refers to at least two aspects in its definition: the politicization of religion and the influence of religion on politics in Christian, Islamic, Jewish, Hindu, and Buddhist contexts. A well-known scholar of religious nationalism, Mark Juergensmeyer, who observed the "Hindu and Sikh partisans in India, militant Buddhists in Sri Lanka and Mongolia, Christian activists in eastern Europe and Latin America, right-wing Jewish politicians in Israel, and Islamic activists in the Middle East and Central Asia" (Juergensmeyer 1995, 379), concluded that religious nationalism is a "worldwide" (1996) and a "global" movement (1998).[1]

Different nationalisms organize religion and politics in various and distinct ways.

While it might be of scholarly interest to compare the characteristics of various religious nationalisms this is beyond the scope of the present article. Acknowledging these theoretical and analytical gaps I will, however, point to different versions of religious nationalisms, which will hopefully provide a sense of the intricacies of the "new nationalism" in Turkey. Although I agree with the "global" aspect of religious nationalism, I also believe that the resonances in local embodiments should be examined in detail, as different religious nationalisms organize religion and politics in various and distinct ways.

The typology of the Israeli scholar Uri Ram might help readers understand religious nationalism in Turkey. Ram offers four "modules" combining the two axes of nationalism and religionism: In the first module, the combination of strong nationalism/weak religionism can be identified as "energetic secular nationalism." The strong nationalism/strong religionism module is a fusion and it creates a kind of "indissoluble mesh of religious nationalism." The weak nationalism/weak religionism module represents a polity that is not founded based on strong pre-political "primordial" or ascrip-

1 Although the term "religious nationalism" is used widely, there is also a scholarly asymmetry as noted by Erin K. Wilson, who astutely observed—at least in the field of International Relations—that scholars have paid little attention to the role of religion in the politics of Western states (Wilson 2012, 2).

tive, national or religious, communal identity. Rather, it is constitutionally or "contractually" oriented. The combination of weak nationalism/strong religionism represents pre-modern and thus pre-national cultures in which religion was pervasive as a communal identity (Ram 2008, 60).
As for worldwide religious nationalism, Embree's analysis of violent conflict in a Muslim-Hindu communal context in India presents another perspective: Embree takes the tensions between the competing visions of a just society, which have determined the social and political life (Embree 1990), where religious nationalism appears as a solution to an existing problem of religious difference. The case of Iran, however, should be considered through different lenses. As early as 1979, the clergy (known as *mullah*s) not only solidified central power, but also gained systemic control through an Islamic revolution. In this way, "[...] a new national entity came into being that was quite different from previous kinds of Muslim rule and the secular regime that the Shah ineptly attempted to build" (Juergensmeyer 1995, 386). Myanmar became an exemplary case of religious nationalism, where the Muslim minority is increasingly embracing Islam to fight against suppression based on their ethnic-religious identity. The case of Myanmar historically resembles the case of Muslims in the Russian Empire (Noack 2000) who tried to free themselves from imperial rule.

Turkish national identity and the meaning of Islam and secularism have undergone radical changes and gained new meanings and usages.

All cases outlined above are tenable examples of religious nationalism in a global sense, while the version perpetuated by the AKP in Turkey offers yet another example. It is certain that since the establishment of the Turkish Republic Turkish national identity and the meaning of Islam and secularism have undergone radical changes and gained new meanings and usages . Considering this, should we perceive secular or religious (Muslim) nationalisms as a different set of binary categories, or think about it in new directions?[2] Cultural anthropologist Jenny White's understanding of "Muslim nationalism" can provide a partial answer to this question. White uses the term "as shorthand for relatively distinct patterns of self-identification, as national subjects based on certain forms of knowledge about what it means to be a Turk." (White 2013, 11). According to White, Muslim nationalism

"[...] is largely based on a cultural Turkism, rather than blood-based Turkish ethnicity, and imagines the nation as having more flexible Ot-

2 On a criticism of binary opposition of "secular" versus "religious" nationalism also see Hurd 2011.

toman imperial boundaries, rather than historically embattled Republican borders. This view creates quite a different understanding of Turkish national interests and allows Muslim nationalists the freedom to open borders to Arab states, make alliances globally, and pursue economic interests without concern for the ethnic identity of its interlocutors or the role they played in Republican history" (White 2013, 38).

White seems to maintain a flexible view on religious nationalism in Turkey, identifying the ethnic-national factor of "Turkishness" (as opposed to Ottoman-ness, as others previously argued), carrying a religious component with it. In my view, this marks an important difference to other "global" examples of religious nationalism. On the other hand, because terms such as Turk, Muslim, and Islam are quite problematic, I would be reluctant to describe the AKP's new nationalism as totally "Islamic." As Jeffrey Haynes stressed, Islam is a great part of the national identity in Turkey, but not its core (Haynes 2010).

The AKP has focused on creating a new national identity, playing it around the so-called Islamic values.

Considering this, I then maintain that the AKP has focused its political attention on creating a new national identity in Turkey, tayloring it around the so-called Islamic values by hegemonizing the discourses on martyrdom, masculinity, and military. Clearly, this new narrative proved itself useful, especially, during the attempted coup of 15 July 2016, where Islamic texts, symbols, practices, and traditions in addition to secular discourses of nationalism were used side by side. Lastly, White's argument on the common basis of nationalism in Turkey as shared by the secularists and the "Muslims" alike is the "belief that to be Turkish means to be Muslim, and that Turkish Islam is the better form of Islam. Both desire to be modern, and each faction in its own way wishes to connect to the West" (White 2013, 19). Her argument can be used as a guiding framework for my present analysis and could be understood as a distinctive feature of their new nationalism from the Kemalist, secularist nationalism.

Nationalism as a Masculine Project

Several scholars have already pointed out the roles of women in nation-building projects being limited to biological producers of the nation, repro-

ducers of boundaries, and transmitters of cultural values to children. Nira Yuval-Davis and Floya Anthias stressed that the idea of a nation is virtually masculine. Very rarely are women represented as symbolic signifiers of difference and active fighters in nationalist struggles (Yuval-Davis/Anthias 1989, 7–8). In her often-cited book, *Bananas, Beaches, and Bases*, the well-known feminist scholar Cynthia Enloe seconded what Yuval-Davis and Anthias had already put forth, underlining that "nationalism has typically sprung from masculinized memory, masculinized humiliation, and masculinized hope" (Enloe 1990, 45). Finally, Joan Nagel's words can shed light on nationalism being a masculine project, in which men are conceived as *real* actors to defend *their* freedom, *their* homeland, and *their* women [emphases are mine]:

> *"By definition, nationalism is political and closely linked to the state and its institutions. Like the military, most state institutions have been historically and remain dominated by men. It is therefore no surprise that the culture and ideology of hegemonic masculinity go hand in hand with the culture and ideology of hegemonic nationalism. Masculinity and nationalism articulate well with one another, and the modern form of Western masculinity emerged at about the same time and place as modern nationalism"* (Nagel 1998, 249).

In nationalism, men are conceived to defend *their* freedom, *their* homeland, and *their* women.

Along with the proclamations above, the Turkish nationalism presents a strong sense of masculinity enmeshed with militarism, be that of the secular or religious variety. As it is, the well-construed narrative of militarism and nationalism has been around since the founding days of the Turkish Republic, which sustained men as fighters and celebrated the dead men as martyrs as they sacrificed their bodies for the freedom of *their* nation, to evoke Nagel's assertions on nationalism.

Certainly, women who participated—mostly in the Turkish War of Independence—have been praised mainly as a part of "equality" discourses and were presented, as they "took part in war next to men." Their participation was framed in familial discourses—as mothers, and wives. This is not to say that there were no women who defended the nation, but hegemonic masculinist ideology has subsumed their presence in the Turkish nationalist narratives. In other words, women were not shown as "signifiers of difference and active fighters in nationalist struggles" as Nagel has argued

regarding nationalism in general. The Turkish national memorats, folk-narratives with unexplainable, supernatural elements, contain references to male martyrs who fought even while holding their chopped off heads under their arms. Riding horses, they would not surrender to the enemy.
Militarism and masculinity have been inseparable in the nationalist circles in Turkey in more recent history. Especially since the 1980s, the on-going low-intensity war between the Turkish army and the PKK (*Partiya Karkeren Kurdistan*/The Kurdish Workers Party) has been a uniting force to bring together all nationalists, creating a common enemy for the state. The Turkish soldiers who died in operations against the PKK guerrillas were painted as martyrs who died for a "holy purpose," evoking past wars in Turkey, while the PKK guerrillas were considered impure and thus "terrorists." The discourse of martyrdom, then, goes beyond the religious implications and illustrates the "we" versus "them" or "hero" versus "betrayer" dichotomy/divide at best, where religion merely serves as the reason to both talk about and justify dying for the homeland. The Turkish General of Army Yaşar Büyükanıt, the head of the greatest "secular" organization, once claimed: "We are a great nation. Truly our martyrs have died for a holy purpose. That holy purpose is to protect the country we live in as one and undivided" (op. cit. in White 2013, 1).

A Brief Look at Turkish Nationalism in the Early Turkish Republic

The Turkish Republic, founded in 1923, declared itself a secular state in the constitution only in 1937. However, the roots of secularism can be traced back to the Tanzimat Era (1839–1876), when nationalism emerged as a modernist and modernizing phenomenon. The Tanzimat was a period of reforms from which several attempts at saving the Ottoman Empire through westernization emerged, steering eventually towards a secular republic (Mardin 2000). During this period, nationalism assumed a secular form, as mainly propagated by the School of Military, School of Medicine, and School of Political Science, the three important secular institutions that propagated nationalism. These institutions also both produced and sustained the nationalist male elite, who became the leaders of Turkish nationalism in the new Turkish state. This type of nationalism, which is often identified as "secular," developed in reaction to the Ottoman cosmopolitanism.
The period between 1920 and 1930 was the heyday of racial nationalism, when Kemalism downplayed religion to promote its idea of "secularism."

To borrow from Ram's typology, nationalism in this period was a typical example of "strong nationalism/weak religionism" when the Turkish "nation" became equal to the Turkish "race" (Çağaptay 2006; Eissenstat 2004). In broader terms, this specific version of nationalism is a vision created by Turkey's founding figure and first president, Mustafa Kemal Atatürk, who wanted to establish a culturally unified "nation," incorporating a westernized, secular society in which the military, among other state institutions, played the role of the guardian of democracy and secularism. Most of the military coups in Turkey can be traced back to this idea.

Even in the Early Turkish Republic, the Turkish state always had a symbiotic and perplexing relationship with religion.

Yet, this is not to mean that religion was completely disregarded. To the contrary, the Turkish state always had, in one form or another, a symbiotic and perplexing relationship with religion. The state's male elite had a complex relationship with religion and used different forms and strategies to "control," "eliminate" or "use" religion in different periods and contexts. Thus, the term "*laïcité*," meaning religion being separated from the state, cannot entirely hold true in the case of Turkey.

After the proclamation of the Turkish Republic, the Republicans introduced a series of laicizing reforms in civil law, education, and social life to eliminate the influence of religion over the state affairs. These reforms included the abolition of the caliphate, the abolition of the *medrese*s and the Sufi lodges and the standardization of education (*Tevhid-i Tedrisat*), and were accepted by the National Assembly on 3 March 1924. While there had been several efforts towards secularism, secularism (or *laïcité*) was first introduced by the 1928 amendment to the Constitution of 1924, which removed the provision declaring that the "Religion of the State is Islam."

After the abolition of the caliphate and the Ministry of Islamic Law and Foundations (Şer'iye ve Evkaf Vekaleti) in 1924, the *Diyanet İşleri Başkanlığı* (the Directorate of Religious Affairs) was formed as a new government agency in 1924. The establishment of *Diyanet* (hereafter) illustrates the state's overt desire to control religion through its secularist vision.[3] As Ahmet Erdi *Öztürk* recently argued, "the relationship between the two forces has not always been hostile, as there have been periods of engagement as well as co-optation" (*Öztürk* 2016). Attached to the Office of the Prime Minister, the *Diyanet* became responsible for carrying out activities related to Islam. Today, the *Diyanet* controls and coordinates religious affairs in

3 The Directorate of Religious Affairs belonged to the Turkish Prime Ministry until the implementation of the presidential system, which is established by the AKP. Today it functions under the Presidency of the Republic of Turkey under the name Presidency of Religious Affairs.

the greater transnational space. For example, the recently built mosque in Cologne is financed by the DITIB (Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V./ Turkish-Islamic Union for Religious Affairs),[4] and it is under the auspice of the *Diyanet*. The *Diyanet* is financed by the Turkish tax-payers' money, regardless of their religious domination (including the Alevis, who have their own house of worship, the *Cemevi*, or Christians or Jews, who would obviously not go to mosques for worship).

The establishment of the *Diyanet İşleri Başkanlığı* (the Directorate of Religious Affairs) illustrates the state's overt desire to control religion through its secularist vision.

In addition to these current practices, further examples of the state controlling religion in Turkey can be found in Turkish history: After the founding of the *Diyanet*, the Turkish state declared all Sufi orders to be illegal in 1925 and they were banned from public space. Interesting to note here is that, presented as road to "secularization," the decree was valid for the dervish lodges and Sufi orders but not for the Sunni mosques. Affected by this step of secularization, however were the Alevis, who had to practice their religion in secrecy and traditionally did not use mosques.

Considering the problematic relationship between state and religion, one should also approach official statistics with a degree of caution. The official statistics declare that Turkey is 99 % Muslim and until recently (2016) this information was included on citizen identity cards.[5] This figure of 99 % comprises Hanefis (of the Sunni sect), as well as Shafiis, who make up most of the Kurdish population in Turkey, not to mention the nearly 13 million Alevis.[6] It is important to note that Alevism is a syncretic religion, and by their own definition some Alevis consider themselves outside of Islam. Furthermore, the claim of a "99 % Muslim population" should not be taken at face value, as it predominantly refers to Sunni Islam. While the Turkish state claims that Alevis are a sect of Islam, it is interesting to note here that after the attempted coup in 2016, the German Alevi Federation distanced itself from the Turkish state and Erdoğan's politics, criticizing and even protesting its Islamic authoritarianism.

As noted earlier, the beginnings of Turkish nationalism always contained subtle Islamic elements and relied on Islamic views and symbols despite its secular claims. This subtlety is visible in the founding nationalist ideology in Turkey, exemplified by how the martyrs in the War of Gallipoli were talked about using descriptions such as 'Turks writing history' (*tarih yazmak*) or 'composing an epic' "*destan yazmak*." What is important to note

4 The Austrian version is the ATIB, the Avusturya Türkiye İslam Birliği/ Türkisch-Islamische Union in Österreich, which is also financed by the *Diyanet* in Turkey.

5 In 2016, all ID cards in Turkey were electronically issued. According to the European Human Rights Council's decision, and depending on self-declaration, the religious denomination of the card holder could be electronically stored on the card's chip, but not displayed on the card.

6 Determining the "exact" number of Alevis both in Turkey and in Europe is difficult for many reasons. Firstly, because of centuries-long oppression, massacres, othering, labeling, and social exclusion, Alevis practiced their religion in secrecy. The Alevi presence in Turkey became an openly public issue first due to internal and then transnational migration. Today, even with the so-called "Alevi opening" in Turkey, the number of Alevis remains only an "estimate" in Turkey, with different statistics presented by different sources, ranging from 5 to 25

in this formative period of the Turkish state is that secularist and religious elements were not yet as visible in Turkish nationalism. They had to rely on each other to follow the nationalist narrative further.

Yet, an official vision of a Turkish Islam emerged in the 1980s. In particular, the Turkish army propagated the "Turkish-Islam synthesis" (*Türk-Islam sentezi*) during this period and borrowed Islamic elements in support of its vision of nationalism. In fact, this resulted in religion being "officially" and "legally" (re)claimed by nationalists. As many scholars argued (Güvenç et al. 1991, Bora/Can 1990), this was the "official ideology" behind the military coup on 12th September, which aimed to suppress leftist ideologies that they blamed for the increasing anarchism in the 1970s, leading to a bloody coup on 12th September 1980. Religion, as the idea of Turkish Islam shows, was used as a means of political leverage to fight against the so-called "anarchist" groups.[7]

As already mentioned, the so-called "secular" nationalism during the 1920s and1930s, however, was not free of Islamic connotations. In the political realm, secular ideas seemed to work for the new polity, but on the social and cultural level this was not necessarily the case. The *İstiklal Marşı* (Turkish National Anthem/Anthem of Independence), which was adopted in 1921, praised and celebrated martyrs and martyrdom evoking Gallipoli – 1915:

"Who would not sacrifice their lives for this paradise-like country?
Martyrs would burst out, Martyrs, if one simply crushes the soil!"

The above verses are open to interpretation from various angles. Clearly, martyrdom is for the nation (*millet*) and homeland (*vatan/memleket*), which is only implied here as gendered. While Turkish is considered as a "gender-neutral" language, the language is not void of gendered references. Owing its roots to Arabic, the word *millet* in Turkish largely refers to brotherhood, while *vatan* is imagined to be a female entity. As Afsaneh Najmabadi demonstrated, Iranian nationalism is related to the male nature of the nation and the female nature of the homeland:

> *"closely linked to the maleness of* millat *and femaleness of* vatan *is the concept of* namus *[honor]. Rooted in Islamic thought,* namus *was delinked from its religious affiliation [*namus-I Islam*] and reclaimed as a national concern [*namus-i Iran*], as* millat *itself changed from a religious to a national community"* (Najmabadi 1997, 444).

million. Reliable scholarly sources estimate the number to be around 12–13 million. According to a survey in 2014, carried out by the CHP (Republican People's Party), a secular pro-Alevi party and the largest opposition party in Turkey, the total population of Alevis is 12,521,792. There are also estimates by the CHP estimating the Alevis population between 13–15 million (Gedik/Madeira/Birkalan-Gedik 2019).

7 The Turkish-Islamic Synthesis was originally formulated by the right-wing nationalist Intellectual Hearths (Aydınlar Ocakları) in the 1970s, but after the 1980 coup it rose to become the de facto state ideology. Banu Eligür points out that to stabilize the country, to legitimize the state, and to counter the threat of leftist radicalism, the military employed what is referred to as the "Turkish-Islamic Synthesis," which used Sunni Islam to create an "Islamic sense of community and prevent a recurrence of ideological clashes and the political violence of the 1970s," because "the military regarded Sunni Islam as a unifying instrument against anarchy and as the source of the nation's moral life." (2010, 95–96).

Najmabadi's explanations can also shine a light on the relationship between nation and homeland in the case of Turkey, where the relationship between *millet* and *vatan* can be developed on two different but interconnected levels, even complicating her typology at times. Seen as female in its bio-polity, or what Najmabadi calls "geo-bodies," the *memleket* can be understood as the "soil of the nation." As such, it refers to a female geography: the "motherland" embraces a polity of the state, which is attached to the soil. The national registration system assumes that every citizen must have a *memleket*, a place of birth within the state. However, culturally speaking, *memleket* is not a formality but the primary object of personal and social identities. In the case of the Turkish *anavatan*, English *motherland* or German *Vaterland*, the polity is understood as a masculine polity.

While Turkish is considered as a "gender-neutral" language, the language is not void of gendered references.

Secondly, the *memleket* can be a masculine entity and can also refer to the land of ancestors. In this form, it defines the place of family residence. As such, the "land of the family" means the land of the *male* ancestors ("*ata toprağı*"), with an indeterminable and romantic meaning attached to the idea of homeland.

In general, the state is imagined as masculine while the soil of the state is feminine. Cultural anthropologist Carol Delaney argues that this dualism exists in the narratives of creation in Abrahamic religions. She continues saying that "family, nation, and religion are usually felt to demarcate separate domains or areas of human experience but, at the same time, they all seem to say one thing." (Delaney 1995, 177)

In general, the state is imagined as masculine while the soil of the state is feminine.

Furthermore, the concept of "blood" as a key symbol in these verses needs to be analyzed, not only in the sense that it is the "blood" of the martyrs, but as the blood that serves as a vehicle and an "actual base" for interrelatedness and homogeneity. As Jenny White observes,

> *"[...] Kemalist secularism has taken on aspects of the sacred. Turkish blood represents the nation and is surrounded by taboos. In Mustafa Kemal Ataturk's speeches, the earth of Anatolia is sacred "because it is drenched in the blood of those who gave their lives for the country"* (White 2013, 6).

In my view, White's diagnosis about Anatolia being sacred best explains the above-quoted verses from the Turkish national anthem, where blood determines the discourse of martyrdom.

Besides soil being imagined as female, women held a special position in Kemalist nationalism as the emancipation of women under Kemalism was part of a broader political project of nation-building and secularization. This process emphasized the pre-Islamic, "authentic" features of an imagined womanhood. It was trying to find anti-Islamic but certainly Turkish roots of a common identity that were taken from the "democratic" and "egalitarian" society of Central Asia, where Turkish women presumably stood alongside Turkish men. This vision, which existed in the earlier phases of Turkish nationalism, also created a romantic view of women (Kandiyoti 1991, 41).

Earlier Kemalist nationalism and the "new" nationalism of the AKP may be connected by the role for women as "martyr's mothers."

While the idea of a "pre-Islamic" woman marks an important nuance between the "old" earlier Kemalist nationalism and the "new" nationalism of the AKP, the role for women as "martyr's mothers" is what connects them. In either scenario—whether secular or religious nationalism in Turkey—it is very difficult for women to imagine a place for themselves within the nation as actual "actors." As motherhood emphasizes reproduction women are imagined as mothers, thus as providers. They are the agents of generational continuity. They are supposed to provide the nation with sons who are to become soldiers in the future. If killed in a war, they will be martyrs. Yet the public opinion is that mothers are not supposed to cry when they lose them to any war. On the contrary, they should be grateful that their sons (also husbands, fathers or brothers) followed a "holy path" and that they are reunited in heaven with God and the Prophet Mohammad. Interestingly, this interpretation of martyrdom seeped into secular causes.

Military and Masculinity in Turkey

Militarism implies, even requires, that martyrdom becomes a natural result. Slogans such as "every Turk is born as a soldier" (*Her Türk asker doğar*), or "martyrs do not die, homeland cannot be divided" (Şehitler ölmez, *vatan bölünmez*) are illustrative of this idea. Like nationalism, militarism

or rather the "military idea" originated as and continues to be a gendered discourse perpetuated by Turkish nationalism as well as the practices of military service and education. This idealized, hegemonic masculinity significantly determines the "male" experience of *Mehmetçik*—the unknown soldier, the little Mehmet. As Jenny White also underlined, it is difficult for women to define their place as national subjects. Women can do so only "as mothers of martyrs or as citizens perhaps, but not as national subjects. Indeed, *nationalist*—whether secular or Muslim—is a masculine term with which few women are able or willing to affiliate" (White 2013, 19).

The ideal Turkish male has completed the military service, otherwise he is not a "man" yet.

Furthermore, the militarist idea of masculinity is also heterosexual and heteronormative: While military service is not mandatory for women, they can choose to serve in the military by joining the military in a professional capacity. It is also interesting to note that Kemalism recognized Sabiha Gökçen, one of the adoptive daughters of Mustafa Kemal, as the first female war pilot in military history as a way to promote strong, masculine roles for women. Although the first female to fly a plane is Belkıs Şevket, a feminist who boarded and flew a plane in 1913, this has been erased from the public memory and images of Sabiha Gökçen have been planted in the minds of many Turkish people instead. While transgressing masculine categories was allowed and even encouraged for women, being "openly" gay cannot be tolerated in the masculinist, militarist understanding. Masculinity, with reference to a national identity, is therefore hegemonic: Masculinities do not have to correspond closely to the lives of actual men. "Yet these models do, in various ways, express widespread ideals, fantasies, and desires," as Connel and Messerschmidt argued in their discussion of "hegemonic masculinity" (2005, 838). The ideal Turkish male, a male "person," is defined as someone who has completed the compulsory military service, otherwise he is not a "man" yet. As such, he cannot be gainfully employed, because probably no company will employ him without performing a military service which would then imply that he does not want to do his military service. He is not yet allowed to be married because he is not mature, as many believe in the "moralizing" function of the military in that it builds character and sharpens the ego (see Sinclair-Webb 2006 for more details on the meaning and function of the military for boys and young men). As such, the military can become both a producer of and a repository for masculin-

ity. Examples for both cases include everyday practices in Turkey: Militarism is ingrained in the circumcision ceremonies of boys, who used to get dressed up as "secular" lieutenants, and are now dressed up like little sultans, which shows that different understandings of nationalism (secular or religious) have similar claims of "nationhood" and the military.
The nexus of war, militarism, and masculinities remained a consistent feature in many societies and they preserved a naturalized dimension of military masculinity (Higate/Hupton 2005). Similarly, from its inception, Turkish nationalism and militarism have worked hand in hand. As Jeffrey Hayne argued:

> *"The armed forces long enjoyed almost total control over their own processes of recruitment, training and promotion, resulting in the creation of a specific military culture facilitating the development of a specific role within Turkish society: the 'hyper-secular' defender of Atatürk's revolution"* (Haynes 2010, 315).

For a long time, the Turkish military declared itself the guardian of the country's secular national identity.

The Turkish military, for a long time, declared itself the guardian of the country's secular national identity and as a centrifugal force in the Turkish Republic, which experienced many military interventions throughout its history. Ümit Cizre's words on the Turkish Armed Forces are illuminating:

> *"Since the founding of the Turkish Republic, the Turkish Armed Forces (TAF) has enjoyed a pervasive sense of its own prerogative to watch over the regime it created and to transcend an exclusive focus on external defense. If the TAP's confidence and ability to do so was not palpable during the years of single-party rule (1923–46), Turkey's multi-party-political system has since 1946 been characterised by the military's capacity to control the fundamentals of the political agenda in its self-ordained role as guardian of the Republic" (Cizre 2008, 301).*

As outlined above, the military creates, perpetuates, and acts to shape politics (Altınay 2004). In the case of Turkish nationalism, whether talking about the secular or non-secular version, militarism is embedded in discourses of martyrdom. Both in the secular and in the religious version, the common ground is the *"şehitlik"* (martyrdom), which has its linguistic roots in Arabic, originally referring to "witnessing." This self-decided death for a cause has been praised in almost all religions (Moss 2012), and

at least in earlier Christianity, it took the form of immolating oneself for Christ.[8] Discourses about dying for God (Boyarin 1991) become synonymous with "dying for the country" or "dying for a holy cause." Discourses of martyrdom, even in secular contexts, lie at the core of nationalism perpetuated by the current politics in Turkey. With respect to "martyrdom," the AKP's new nationalism is tied to the religious subjectivity and the nation, where elements draw on Islamic sources such as the Koran and the Hadith (the sayings of Mohammed) on the evening of 15 July 2016.

Martyrdom in Islam and the AKP's Framing Discourses of Martyrdom

A discussion of Islamic sources and the AKP's discourses on martyrdom will shed an important light on the interpenetrations and divergence of secular and religious discourses. The term martyrdom in Islam is almost always a male construct, formed *by* and *for* the male subjectivities. In current usage, a *shahid*, a martyr, refers to men who died in battle. According to the Islam Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam), a martyr is defined based on a "passive" act of "being killed on the way to reaching God." (Atar 2010) In other religions, a martyr is defined as someone who chooses to sacrifice themselves for a noble death. This understanding could make it difficult to distinguish a noble death from suicide (Atar 2010). However, this form of martyrdom is one among many variations. Scholars argue that it should be read "against the backdrop of specific social and political circumstances which have mediated the meanings of this critical term" (Afsaruddin 2016, 1, 8), underlining the competing definitions of what a martyr is. According to Afsaruddin, the notion of martyrdom is used much more extensively and the one that relates to battle appears much later in the interpretations, especially that of the highly authoritative Al-Bukhari. The definition of a martyr who dies in war is, as Afsaruddin explains, a late medieval construction (2016, 16).

The term martyrdom in Islam is almost always a male construct, formed *by* and *for* the male subjectivities.

Yet, the roles available to women in Islam regarding martyrdom are limited: Traditionally speaking, female martyrdom in Islam has been defined not in relation to war or battle, but in relation to women's roles as a mothers and wives. According to Taberani, a famous Persian hadith exegetist of

8 For a comparative religious perspective on martyrdom, see Hoffmann 2018.

the 9th century, a woman is considered a martyr if she dies while she is pregnant, while giving birth to her child or while she nurses a baby. Taberani also recognizes the absence of female martyrs in Islam and argues that being obedient to a husband is equal to "jihad"[9], the holy war. As such, in Islam and in reference to a battle or war, the martyr is mostly conceptualized within masculinist frameworks. An exception to this understanding can be found in the earlier days of Islam, when Yasir and his wife Sumeyye binti Habbat were martyred after repeatedly being tortured by Abu Djehil. Sumeyye binti Habbat, who was killed in 615, is the first female martyr in Islam. Therefore, Sumeyye binti Habbat is the closest possible female figure to the female saints in Christianity who were killed in the name of religion.

On the other hand, the idea of women as female martyrs in war suggests a subversion of the heterosexual norms in Islam.

On the other hand, the idea of women as female martyrs in war suggests a subversion of the heterosexual norms in Islam. Women are usually associated with giving life (birth), not with death. In examining the absence of female martyrs in Afghanistan, Matthew Dearing identified three reasons for this: A permissive social and geographic environment in Afghanistan gives insurgents freedom of mobility and the capacity for resistance, leading to less need for female suicide bombers. Secondly, he argues that a fiercely conservative culture restricts female participation in Afghan society and within insurgent organizations. Finally, the pronounced absence of a female culture of martyrdom excludes women from participation in insurgent actions and narratives (Dearing 2010). Similarly, Cook's analysis of women fighting in Islam underlines that traditional authorities in Islam did not see women fighting except in the most extraordinary circumstances, yet did not expressively forbid it. Cook looks at the classical religious and legal literature to contextualize the arguments being made for women participating in the jihad in modern times.

While the AKP tried to expand martyrdom on women, they are still stuck with familial discourses.

Yet, one cannot speak of a female hero in a similar way. Instead, roles available to women are limited to being *mothers* of martyrs; not so much martyrs themselves, as one can see, for example, in the Christian tradition,

9 http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=2586 [accessed on 12 December 2018].

such as Saint Valentine or Saint Apollonia. I will turn to this issue, that is the absence of female martyrs in Islam, in the corresponding sub-section. For now, let me highlight an important nuance: What is interesting about this new version of nationalism with respect to martyrdom is that, while it seems that the decision-makers of the AKP tried to expand their discourses on women, they are stuck with familial discourses, even though they wanted to turn the 15 July into a Day of Independence, drawing references to the Turkish War of Independence. However, on its first anniversary, the 15 July became a day of commemoration. It was declared a bank holiday to embed its commemoration in the Turkish national calendar.

Just to further the familial discourses of the AKP, it should be noted that the AKP's gender policies rely on such discourses. So it should not be surprising that the AKP is following same suit, with some clever maneuvering: While the AKP did not fully embrace female martyrdom in Islam, they gave women a place as "mothers," "sisters" and "wives." All those who died on the night of the "attempted coup" were declared as "martyrs" by the president Recep Tayyip Erdoğan, not by the Presidency's Religious Affairs. On this night, there were nine women among 250 people who died. Now, a simple math would reveal the following results: Five women out of the nine who were declared as martyrs, belonged to the police force. Therefore, their martyrdom has to do with being in the police force and being killed under duty, more than them being women and being identified as female martyrs. There are still only four women remaining: two women who joined the crowd with their families, and one going out to the street to die. One woman was said to be an Alevi and a worker at the canteen of a state office and was killed at work. Three women out of 250 is not many, and all in all, although presenting an Islamic patriarchal perspective, the example of the AKP reveals the masculine bias in the definition of martyrdom, if one remembers the word of Erdoğan, who did not distinguish men and women as men and women, but called them as his *"kardeş"* (sibling).[10]

What Happened on 15 July 2016?

In this section, I examine the discourses of martyrdom, gender, and the military in the AKP's new nationalism on the example of 15 July 2016 in detail. According to government sources, the hidden force behind the coup was Fethullah Gülen, known as the leader of the transnational Islamic Gülen movement, who was based in Pennsylvania, U.S., and whose activities

10 https://15temmuzsehitleri.com/tr/sehitlerimiz-111 [accessed on 1 March 2019].

were designated as acts of terrorism by the Turkish State. Forces who attempted the coup used planes to bomb the Turkish Great National Assembly and the Turkish President's office. Tanks were spotted in the streets of Ankara, the capital city, which were stopped by the public, who followed Erdoğan's call. The coup was led by a fraction in the Turkish army, who opened fire on civilians and killed civilians.



https://www.yenisafak.com/15-temmuz-fotograflari-15-temmuz-2016-darbe-girisimi-fotograflari-foto-galeri-h-2756364 [accessed on 2 November 2018]



https://www.yenisafak.com/15-temmuzda-kac-kisi-sehit-oldu-15-temmuz-sehitlerinin-isimleri-h-2756163 [accessed on 2 November 2018]

On the evening of 15 July, the putschists took over the national TV channel and interrupted the regular broadcast, after which the Turkish president R. Tayyip Erdoğan appeared on CNN Türk via FaceTime on his personal mobile phone and called upon citizens to go out onto the streets and en-

couraged them to die—to become martyrs for Turkey.[11] The reason for this call was to take action against an apparently deadly coup attempt, which marked a turning point in Turkey's history, yet added another layer of complexity to the conundrum that is Turkish politics. The attempted coup was organized by a fraction in the Turkish military, through several operations in various Turkish cities, to topple the government led by R. Tayyip Erdoğan. Most national newspapers, as by 22:37 o'clock, announced that the coup was prevented because the public stood against it.

A few days after the attempted coup, Erdoğan called the struggle against the coup a "war" and declared the casualties as "martyrs," regardless of their ethnic origin or gender:

"Kahraman şehitlerimize Allah'tan rahmet diliyorum. 15 Temmuz darbe girişiminde 62'si polis 179'u sivil, 5'i asker olmak üzere 246 şehidimiz var. Rabbim onları şefkatiyle, merhametiyle kuşatsın, Peygamber Efendimize komşu eylesin. Yaralılarımızın sayısı 2186, yaralılarımıza Allah'tan acil şifalar temenni ediyorum.
Şehitlerimiz ve gazilerimiz, 15 Temmuz gecesi cesaretleriyle, dirayetleriyle, kararlı ve dik duruşlarıyla tarih yazdılar. Hiç şüphesiz şehitlerimiz kalplerimizdeki mümtaz yerlerini daima muhafaza edeceklerdir. Bununla birlikte artık her yıl 15 Temmuz Şehitlerimizi Anma Günü'nde kendilerini hassaten yâd edecek, hatıralarını gelecek nesillere aktaracağız.

Değerli kardeşlerim;
Bugün 81 ilimizdeki, ilçelerimizdeki meydanlarda ve tüm Türkiye'de coşkuyla, gururla söylenen özgürlük türkülerinin asıl bestekârı milletimizin bizatihi ta kendisidir. 15 Temmuz gecesi sokaklarda Sünni-Alevi yoktu, Türk-Kürt yoktu, Çerkez-Roman yoktu, o gece meydanlarda sağcı-solcu, zengin-fakir, iktidar-muhalefet yoktu. 15 Temmuz'da tıpkı Çanakkale'de, İstiklal Harbimizde olduğu gibi tüm fertleriyle tek yürek, tek bilek olmuş, iradesini bir avuç darbeciye çiğnetmeyen büyük Türkiye vardı, Türk milleti vardı."[12]

["I wish God show mercy to our martyrs. In the coup attempt on 15 July, we have 246 martyrs, 62 of whom are civilians and 179 are civil servants. May the Lord keep them there [in Heaven] with His compassion and mercy and grant them to be neighbors with Prophet Mohammed. The number of our wounded is 2186, as I wish that God grants a speedy recovery for them.
On the night of 15 July, our martyrs and veterans wrote history with their courage, dignity and determination, and upright postures. Undoubtedly, our martyrs will always keep their special places in our hearts. However,

11 CNN news report on Erdogan using FaceTime can be found here: https://edition.cnn.com/2016/07/18/ opinions/ erdogan-face-time-social-media-ed-finn/index.html [accessed 2 November 2018.]

12 The speech was obtained from the Turkish president's official website: https://www.tccb.gov.tr/ konusmalar/353/49742/15-temmuz-darbe-girisimi-ile-ilgili-meydanlara-yaptiklari-konusma [accessed on 28 October 2018].

every year on 15 July, Martyrs Memorial Day, we will remember them in their names and pass on their memory to future generations.

My dear brothers [and sisters],
The true composers of songs of independence that are sung with pride and enthusiasm today in our 81 cities, at the town squares, and all over in Turkey is our nation.
On the night of 15 July, there was no Sunni-Alevi in the streets, there was no Turkish-Kurdish, there was no Circassian-Roman, there was no right-leftist, rich-poor, power-opposition in the squares on that night. On 15 July, it was the Turkish nation that became one heart and wrist just like in Gallipoli and in the War of Independence, against a handful of putschists."]

Erdoğan's speech begins with blessings for the "martyrs," who have died for the country and the nation as Erdoğan asserts. He uses phrases like "to be out there, in the streets to save the dignity and honor of the nation." Erdoğan does not specifically mention the women who died on the evening of 15 July 2016. The interpreter can only infer that the martyrs are men as dignity and honor are the core cultural values associated with men in Turkey. Furthermore, Erdoğan uses "Islamic" language and expresses his wish, which also can be understood as a prayer or blessing in Turkish: "May the Lord keep them there with His compassion and mercy."
He announced that every year, there will be memorials erected in several cities. The failure of the putschists and the victory of the AKP will be celebrated in several commemorations where the martyrs will be remembered. Clearly, 15 July is to become Martyrs of Democracy Day!" Only soon, on 25 July 2016, bridges were renamed. Particularly emblematic was the renaming of Istanbul's first bridge that has been connecting Asia and Europe for 42 years —the Bosphorus Bridge – now called "Bridge of the Martyrs of 15 July." Nearby a "Monument of Martyrdom" was erected. This announcement was only the beginning of the discourses of martyrdom regarding the attempted coup. Exactly two years later, on 15 July 2018, new sites of "memory" have been officially erected and were unveiled in "official ceremonies." The "brave" citizens, this time without explicit reference to the military per se, included civilians who died "defending the country" and thus were referred to as *"şehit"* in Turkish.
Clearly, Erdoğan and the AKP are trying to shape 15 July 2016 into a founding myth of the New Turkey (Hoffman et al 2018, 9), evoking the Turkish War of Independence, the founding narrative of the Turkish Republic.

Erdoğan referenced historical events from Gallipoli and from the War of Independence with the hopes that the "contra-coup" becomes associated with the Kemalist victories.

The pro-AKP newspaper *Yeni Şafak* (The New Dawn) published brief biographies of those who were killed in a series named "Album of Martyrdom." *Yeni Şafak*'s photo album showed men (it is almost always men) on top of a tank, adopting a rather phallic pose; some of them making hand gestures used by the ultra-nationalist Grey Wolves as a greeting, with the little finger and index finger raised, but the middle and ring finger closed, touching the thumb. Another man's raised index finger signifies a more religious gesture of "shahada," that is the witness who confirms the "unity" of God and acknowledges that Muhammed is His prophet. Shada is the root of the word *"şehit"* as it is used in Turkish for martyr.



https://www.yeniasir.com.tr/cumartesi/2017/07/15/15-temmuz-fotograflari-81-ilde-vatandasla-bulusuyor
[accessed on 2 November 2018]

New Places of Memory

After the attempted coup, several monuments have been erected to celebrate the "victory" of the evening of 15 July 2016. Considering the limited scope of this paper, I will present a brief analysis of two monuments: first, the monument of 15 July Martyrs next to the formerly Bosphorus Bridge, which was renamed the 15 July Martyrs' Bridge, on the Asian side.

The round shape of the monument is a reference to "unity, oneness, and togetherness. It is a celebration of the Turkish nation as one." One newspaper presented the declarations of the president and noted that a dome

represents the eternity and the universe. "This also means that the martyrs are not dead but are in an eternal life with holy offerings" (Sözcü 2017). While the martyrdom monument in Istanbul can be characterized as a more "humble" piece of architecture, the monument in Ankara is grandiose. Located opposite the presidential palace, it visibly presents national symbols such as the Turkish flag at the top. But the Turkish flag is not the only national element visible on this monument. The names of the martyrs are written on the four walls that support the Turkish flag.



https://www.haberler.com/15-temmuz-sehitler-abidesi-bugun-aciliyor-9835839-haberi/ [accessed on 12 December 2018]



https://www.medyaege.com.tr/bestepede-15-temmuz-sehitler-aniti-acildi-50062h.htm [accessed on 2 November 2018]

It is known that Erdoğan makes open references to Rabia, a hand gesture that was first used in Turkey in 2013 and in the social upraisings in Egypt in 2013. It can be described as raising the right hand up and closing the thumb.



https://de.wikipedia.org/wiki/R4bia [accessed on 3 May, 2019]

Meaning "four" in Arabic, this symbol is also connected to the protest marches in Egypt, as it is used by the supporters of the Muslim Brotherhood, who toppled Mohammed Morsi. Erdoğan also had been using these gestures in his public speeches. He propagates nationalism as one nation, one flag, one homeland, and one state, the four elements which are all represented in the monument. While this is a public place for remembering the casualties, Erdoğan's references to the Muslim Brotherhood and to a Muslim nationalism should not be ignored.

Certainly, the idea of martyr monuments is not new. Among the most important memorials of martyrdom in Turkey are the Aviation Martyrs' Monument in Istanbul and the Çanakkale Martyrs' Memorial in Gallipoli, which remain symbols of the Turkish War of Independence. With the new nationalism, the AKP is trying to rewrite a history of martyrdom "here" and "now," to create its own myth of nationalism through monuments.

Conclusion

Some scholars might argue that the connection between militarism and masculinity is changing. It is true that the Turkish government in 2018 offered the possibility of a short-term military service of 21 days in exchange for a reasonable payment. More than 630,000 men above the age of 25 applied. While this might mean that a substantial part of Turkey's male population in the age group 25 and above will have only taken part in a symbolic form of military service and will not be socialized through the associated discourses and practices of nationalist masculinity directly, it should be born in mind that militarism is perpetuated in many different ways in everyday life in Turkey. This includes schoolbooks, public speeches, the media, and advertisements, not to mention the rituals of sending men off to military.

The aura of "military" permeates Turkey beyond the military service itself.

In short, the aura of the "military" permeates Turkey beyond the military service itself. Conscientious objectors are still socially stigmatized, as gay men must prove pictures about their gay identity to get an exemption from the military service and have to consult a board of medical doctors to obtain a report that states that they are *"çürük"*—literally "rotten"—a category reserved for the ill and disabled. On the other hand, ferries that connect

different parts of the Bosphorus, as well as schools and bridges still carry the names of martyrs.

These few examples show that it is difficult to change this intractable relationship, as the motto *"at, avrat, silah"* (horse, women, and arms) defines the ideal of men in Turkey, and the notion of being a "man" is deeply rooted in the military and the masculinist vision of nationalism.

Recently, the *Deutsche Welle* (German broadcaster) stated in an article that "Turkey takes its nationalism with a dose of Islam" (Facsar 2017). It is true that the new nationalism in Turkey is using Islamic elements in its image. Throughout this paper I aimed to show that the ruling party wants to sustain its political power through the use of these Muslim elements, increasingly relying on discourses of martyrdom in the wake of the attempted coup on 15 July 2016. Turkey's president Erdoğan selectively uses images of martyrdom to cast a long-lasting imprint on the "national memory" in Turkey by erecting monuments—one in Ankara and the other one in Istanbul.

In light of recent perilous events, the AKP's new nationalism should be read as a cautionary tale. Because all nationalisms are particularistic movements they do not make claims of one single "humanity." To the contrary, they are based on "ethnocentric" views in which national or religious identity play a central role. The earlier visions of nationalism in Turkey maintained that being a Turk has been characterized as westernized, secular, and European. In this definition, religion remained in the background. Yet, this should not mean that, for example, Muslim Kurds or Christian Armenians or Greeks were not the "other" under the earlier nationalist state, based on ethnic and religious differences. To the contrary, there have been ethnic conflicts and cleansing in the history of the Turkish Republic. Today, the new nationalism of the AKP treats being Muslim as equal to being a Turk, but no longer associates Turkishness only with Kemalist nationalism. The current state of "religious nationalism" in Turkey perhaps can be better understood in comparison to the case in Israel. I would like to turn to the Israeli scholar Uri Ram, whom I referred to at the beginning of this article. According to him, the Israeli political culture had moved from an axis of strong nationalism/weak religionism in its early Zionist days to strong nationalism/strong religionism today. This category shows strong parallels to Kemalist nationalism. In short, as any form of religious nationalism has the potential to cast the "other" in religious terms, the AKP's attempts on Turkish identity with a heavy dose of Islam should also be approached with caution.

References

Afsaruddin, Asma (2016), Jihad and Martyrdom in Islamic Thought and History. Oxford Research Encyclopedia of Religion (1-30), Oxford: Oxford University Press.

Alaranta, Tony (2016), Turkish Islamism and Nationalism Before and after the Failed Coup Attempt. https://turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/569-turkish-islamism-and-nationalism-before-and-after-the-failed-coup-attempt.html [2 November 2018].

Altınay, Ayşe Gül (2004), Myth of a Military Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey, New York: Palgrave.

Anderson, Benedict (1983), Imagined Communities, New York: Verso.

Atar, Farettin (2010), "Şehid", İslam Ansiklopedisi 38, 428–431.

Barker P.W. (2009), Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us, New York: Routledge.

Bora, Tanıl/Can, Kemal (1990), 12 Eylül'ün Resmi İdeolojisi. Faşist Entelejensiya ve 'Türk-İslam Sentezi, Birikim 18, 24–39.

Boyarin, Daniel (1991), Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford: Stanford University Press.

Brubaker, Roger (2012), Religion and Nationalism. Four Approaches, Nation and Nationalism 18, 1, 2–20.

Çağaptay, Soner (2006), Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is A Turk? London: Routledge.

Casanova, Jose (2007), Rethinking secularization. A global comparative perspective, in: Beyer, P./Beaman, L. (eds.), Religion, Globalization, and Culture, Leiden: Brill, 101–120.

Cizre, Ümit (2008), Ideology, Context and Interest. The Turkish Military, in: Kasaba, Reşat (ed.), Cambridge History of Modern Turkey (4), Cambridge: Cambridge University Press, 301–332.

Cook, David (2005), Women Fighting in Jihad?, Studies in Conflict and Terrorism 28, 5, 375–384.

Dearing, Matthew P. (2010), Like Red Tulips at Springtime. Understanding the Absence of Female Martyrs in Afghanistan, Studies in Conflict and Terrorism 33, 12, 1079–1103.

Delaney, Carol (1995), Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey, in: Delaney, Carol/Yanagisako, Sylvia (eds.), Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis, New York: Routledge, 177–199.

Eissenstat, Howard (2004), Metaphors of Race and Discourse of Nation. Racial Theory and State Nationalism in the First Decades of the Turkish Republic, in: Spickard, Paul (ed.), Race and Nation. Ethnic Systems in the Modern World, London: Routledge, 239–256.

Eligür, Banu (2010), The Mobilization of Political Islam in Turkey, Cambridge: Cambridge University Press.

Embree, Ainslie T. (1990), Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India, Berkeley: University of California Press.

Enloe, Cynthia (1990), Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics, Berkeley: University of California Press.

Erdoğan, R. Tayyip (2016), https://www.tccb.gov.tr/ konusmalar/353/49742/15-temmuz-darbe-girisimi-ile-ilgili-meydanlara-yaptiklari-konusma [accessed on 28 October 2018].

Facsar, Fanny (2017), #NewNationalism: Turkey takes its nationalism with a dose of Islam | NewNationalism | DW | 19.09.2017, https://www.dw.com/en/newnationalism-turkey-takes-its-nationalism-with-a-dose-of-islam/a-40574732 [published on 19 September 2017, accessed on 22 October 2018].

Gedik, Erdoğan/Madeira, Adeaide/Birkalan-Gedik, Hande (2019), "Alevism in Turkey and in Transnational Space. Negotiated Identities between Religion, Culture, and Politics." Paper Presented at the EuAre Conference – Bologna at the Panel: Minorities in context. Alevis, Shi'as and Pagans in Europe and Turkey.

Genç, Kaya (2018), Erdogans Versuch der Etablierung eines muslimischen Nationalismus, https://www.mena-watch.com/erdogans-versuch-der-etablierung-eines-muslimischen-nationalismus/ [published on 9 April 2018, accessed on 2 November 2018].

Gingrich, Andre/Banks, Marcus (2006), Neo-nationalism in Europe and Beyond. Perspectives from Social Anthropology, Oxford: Berghahn.

Goalwin, Gregory (2018), "Religion and Nation Are One". Social Identity Complexity and the Roots of Religious Intolerance in Turkish Nationalism, Social Science History 42, 2, 161-182.

Güvenç, Bozkurt et al (eds.) (1991), Dosya: Türk-İslam Sentezi, Istanbul: Sarmal.

Haynes, Jeffrey (2010), Politics, Identity and Religious Nationalism in Turkey. From Atatürk to the AKP, Australian Journal of International Affairs 64, 3, 312–327.

Higate, Paul/Hopton, John (2005), War, Militarism, and Masculinities, in: Kimmel, John et al. (eds.), Handbook of Studies on Men and Masculinities, London: Sage, 432–447.

Hoffmann, Thorsten (2018), Sterben für den Glauben. Ursprung, Genese und Aktualität des Martyriums in Christentum und Islam, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Hurd, Elizabeth Shakman (2011), A Suspension of (Dis)Belief. The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations, in: Calhoun, Craig et al. (eds.), Rethinking Secularism, Oxford: Oxford University Press, 166–184.

Jenkins, Gareth (2008), Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?, New York: Palgrave.

Juergensmeyer, Mark (1995), The New Religious State, Comparative Politics 27, 4, 379–391.

Juergensmeyer, Mark (1996), The Worldwide Rise of Religious Nationalism, Journal of International Affairs Religion: Politics, Power and Symbolism 50, 1, 1–20.

Juergensmeyer, Mark (1998), Global Rise of Religious Nationalism, Australian Journal of International Affairs 64, 3, 262–273.

Kandiyoti, Deniz (1989), Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?, in: Yuval-Davis, N./Anthias, F. (eds.), Woman – Nation – State, New York: Palgrave, 126–149.

Kandiyoti, Deniz (1991), End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey, in: Kandiyoti, Deniz (ed.), Women, Islam, and the State, London: Palgrave, 22–47.

Kuru, Ahmet T. (2006), Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of the Justice and Development Party, in: Yavuz, M. Hakan (ed.), The Emergence of a New Turkey. Democracy and the AK Party, Salt Lake City: University of Utah Press, 136–159.

Kuru, Ahmet T. (2009), Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey, Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, Candida R. (2012), Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions, Yale: Yale University Press.

Nagel, Joane (1998), Masculinity and Nationalism. Gender and Sexuality in the Making of Nations, Ethnic and Racial Studies 21, 2, 242–269.

Najmabadi, Afsaneh (1997), The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect, Comparative Studies in Society and History 39, 3, 442–467.

Niewiadomski, Józef (2011), Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung, Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

Noack, Christian (2000), Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Öztürk, Ahmet Erdi (2016), Turkey's Diyanet under AKP rule. From protector to imposer of state ideology?, Southeast European and Black Sea Studies 16, 4, 619–635.

Ram, Uri (2008), Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel, International Journal of Politics, Culture, and Society 21, 1–4, 57–73.

Saigol, Rubina (2008), Militarization, Nation and Gender. Women's Bodies as Arenas of Violent Conflict, in: Ilkkaracan, Pınar (ed.), Deconstructing Sexuality in the Middle East. Challenges and Discourses, London: Routledge, 165–175.

Schulze, Reinhard (1990), Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga, Leiden: Brill.

Sinclair-Webb, Emma (2006), Our Bülent is Now a Commando. Military Service and Manhood in Turkey, in: Ghoussoub, Mai/Sinclair-Webb, E. (eds.), Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East, London: Saqi, 65–102.

Sözcü (2017), İşte 15 Temmuz Şehitler Abidesi. 11 July 2017, https://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/iste-15-temmuz-sehitler-abidesi-1927987/ [accessed on 14 December 2018].

Uzer, Umut (2011), An Intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity, Salt Lake City: Utah University Press.

Werbick, Jürgen (ed.) (2013), Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Paderborn: Schöningh.

White, Jenny (2002), Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics, Seattle: University of Washington Press.

White, Jenny (2013), Muslim Nationalism and the New Turks, Princeton: Princeton University Press.

White, Jenny (2014), Muslimhood and Post-Islamist Power. The Turkish Example, in: Teik, Khoo Boo et al. (eds.), Between Dissent and Power, New York: Palgrave, 89–107.

Wilson, Erin K. (2012), After Secularism. Rethinking Religion in Global Politics, New York: Palgrave.

Yavuz, M. Hakan (2005), Islamic Political Identity in Turkey, Oxford: Oxford University Press.

Yavuz, M. Hakan (ed.) (2006), The Emergence of a New Turkey. Democracy and the AK Parti, Salt Lake City: University of Utah Press.

Yuval-Davis, Nira (1997), Gender and Nation, London: Sage.

Yuval-Davis, Nira/Anthias, Floya (eds.) (1989), Woman—Nation—State, New York: Palgrave.

Kurt Remele

Christliche Kakistokratie

Zum folgenschweren Pakt des evangelikalen und fundamentalistischen Protestantismus der USA mit Donald Trump

DEUTSCH

ABSTRACT

Der Begriff *Kakistokratie* bedeutet die Herrschaft der Schlechtesten, am wenigsten Qualifizierten und Skrupellosesten. Viele US-Amerikaner glauben, dass die Vereinigten Staaten von Amerika unter Präsident Donald Trump zu einer Kakistokratie geworden seien. Von Christinnen und Christen, besonders solchen, die vergleichsweise oft Gottesdienste besuchen, erhält Trump dagegen teils vehemente Unterstützung. Vor allem evangelikale und fundamentalistische Christen tun sich in dieser Hinsicht hervor: Viele von ihnen sehen in Trump sogar ihren ‚Wunsch- und Traumpräsidenten'. Der vorliegende Aufsatz will dazu beitragen, die Gründe für diese befremdliche und problematische Symbiose besser zu verstehen und aus sozialethischer und theologischer Sicht kritisch zu hinterfragen.

ENGLISH

The term kakistocracy *denotes a system of government which is run by the worst, least qualified and most unscrupulous citizens. Many US-Americans believe that their homeland has become a kakistocracy under President Donald Trump. However, Trump is widely supported by certain Christians, especially those that go to church frequently. Support for Trump is particularly high among evangelical and fundamentalist Christians. Quite a few among them view Trump as their 'dream president'. The article wants to contribute to a better understanding of the reasons for this strange and problematic symbiosis. It also critically questions this support from the perspective of Christian social ethics and theology.*

| BIOGRAPHY

Kurt Remele, Professor am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Graz, mehrere Gastprofessuren in den USA und England, Fellow of the Oxford Centre for Animal Ethics.
E-Mail: kurt.remele@uni-graz.at

| KEY WORDS

Antikatholizismus; bibeltreue Pädagogik; christliche Sozialethik; Donald Trump; evangelikales und fundamentalistisches Christentum; Norman Vincent Peale; politische Philosophie; Prosperity Gospel; Psychiatrie

Als *Kakistokratie* bezeichnet man jene Herrschaftsform, in der die Schlechtesten, die Schlimmsten und die Skrupellosesten, die am wenigsten Geeigneten, am wenigsten Qualifizierten und am wenigsten Vertrauenswürdigen an der Macht sind. Der Begriff war wenig bekannt, wurde kaum gebraucht und an Schulen nicht vermittelt. Erst in jüngster Zeit wurde der Fachausdruck populärer: Am 13. April 2018 charakterisierte der ehemalige Direktor der CIA, John Brennan, Donald Trumps Regierung und seine Amtsführung in einem Tweet an den Präsidenten als *Kakistokratie* (Spicer 2018).
Es gibt zahlreiche Menschen, die Brennans Diagnose teilen. TV und Twitter, glaubwürdige Berichte und kenntnisreiche Biographien haben detailliert aufgezeigt, dass Donald Trumps Denken und Tun häufig chaotisch und bizarr ist, selbstgefällig und unsensibel, rassistisch und sexistisch, beleidigend und unberechenbar, gemein und rücksichtslos (Horst 2018).

Ein rücksichtsloser Egozentriker als Traumpräsident der Evangelikalen

„Wie erklären wir unseren Kindern“, fragt der pädagogische Querdenker Alfie Kohn, „dass es jemand bis zum Präsidenten bringt, der andere tyrannisiert, der lügt und der sich damit rühmt, Frauen sexuell belästigt zu haben?“ (Kohn 2017) Die einzige Möglichkeit, Donald Trump und sein Verhalten pädagogisch zu nutzen, sieht Kohn darin, ihn als Negativfolie zu betrachten. Am Beispiel Trumps können Kinder lernen, wie man nicht sein und werden sollte: ständig um Anerkennung ringend, gemein zu anderen, egozentrisch, wettbewerbsorientiert, unkooperativ, eitel und geldgierig. Die genannten Persönlichkeitsmerkmale werden häufig unter dem Begriff *Narzissmus* subsumiert.
Eine exakte Diagnose von Trumps mentalen und charakterlichen Eigenschaften gestaltet sich schwierig. Die Frage, ob der Präsident vorrangig an moralischen oder an psychischen Defiziten leidet, ebenso. „Ist der Mann schlicht und einfach verrückt oder ist er hinterlistig?“, fragen die beiden US-Psychiaterinnen Judith Lewis Hermann und Bandy X. Lee im Vorwort des Buches *The Dangerous Case of Donald Trump* (Hermann/Lee 2017, 7). In diesem bemerkenswerten Sammelband diskutieren und beleuchten siebenundzwanzig renommierte und besorgte Psychiater und Psychiaterinnen sowie andere psychologische Experten die geistige Gesundheit des 45. Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, und das in durchaus kritischer und warnender Absicht. So fahren etwa Hermann und Lee in ihrem Vorwort folgendermaßen fort:

> *„Ist er [Trump] in seinen geistigen und psychischen Fähigkeiten eingeschränkt oder ist er einfach widerwärtig und gemein? Wenn er lügt, weiß er, dass er lügt, oder glaubt er seine eigenen Lügen? Wenn er wüste Anklagen erhebt, ist er wirklich paranoid, oder versucht er bewusst und listig, von seinen eigenen Vergehen abzulenken?*
> *Wir [wollen] deutlich machen, dass die beiden Tatbestände sich nicht gegenseitig ausschließen. Ein Mensch kann sowohl böse als auch mental beeinträchtigt sein – was eine furchterregendere Vorstellung ist. Macht korrumpiert nicht nur, sondern sie verstärkt bestehende Psychopathologien und erzeugt neue. Die Schmeichelei von Untergebenen und der Jubel von Menschenmengen können dazu führen, dass sich die Machtphantasien eines politischen Führers in Größenwahn verwandeln. Soziopathische Charakterzüge können sich ausweiten, wenn eine Führungskraft entdeckt, dass sie die Normen der Zivilgesellschaft verletzen und sogar Verbrechen begehen kann, ohne dafür bestraft zu werden. Und eine Führungsperson, die durch Angst, Lügen und Betrug regiert, könnte sich zunehmend isolieren und paranoid werden, weil sie sogar die Loyalität ihrer engsten Vertrauten ständig in Frage stellen muss.“* (Hermann/Lee 2017, 7)

Hermann und Lee diagnostizieren hier, dass eine klare Grenzziehung zwischen moralisch böse und mental beeinträchtigt kaum möglich ist. An Trumps problematischer psychischer Disposition besteht für sie jedenfalls kein Zweifel. Am Schluss ihres Vorwortes schreiben sie: „Gemeinsam mit unseren Koautorinnen und Koautoren machen wir eindringlich darauf aufmerksam, dass jemandem, der psychisch so labil ist wie Herr Trump, schlicht und einfach nicht die Macht anvertraut werden sollte, über Leben und Tod von Menschen zu entscheiden.“ (Hermann/Lee 2017, 8)

Donald Trump: Ein „Wunsch- und Traumpräsident“ evangelikaler Christinnen und Christen?

Wie es geschehen konnte, dass Donald Trump von 81 Prozent der US-amerikanischen evangelikalen Christinnen und Christen weißer Hautfarbe gewählt wurde, ist vielen Menschen völlig unbegreiflich. Sie haben kein Verständnis dafür, dass Jerry Falwell Jr., einer der führenden Vertreter des evangelikal-fundamentalistischen Protestantismus, Donald Trump als „Wunsch- und Traumpräsident“ (Gerson 2018, 45) der Evangelikalen bezeichnet hat. Franklin Graham, der älteste Sohn des im Februar 2018 verstorbenen Star-Evangelisten Billy Graham, ließ die evangelikale Glaubensgemeinschaft wissen, dass sie mit reinem Gewissen für Trump stimmen

könnte. Zwar sei Trump kein evangelikaler Christ im engeren Sinn, dennoch werde Trump die Evangelikalen unterstützen und von der kulturellen Vorherrschaft des theologischen und weltanschaulichen Liberalismus befreien. Graham verglich Trump mit dem persischen König Kyros, der in der Jüdischen Bibel/im Alten Testament im Buch Jesaja (45,1) als „Gesalbter des Herrn" tituliert wird. Zwar war Kyros selbst kein Jude, ermöglichte einem Teil der Juden aber die Rückkehr aus dem babylonischen Exil und den Bau eines neuen Tempels (Percy 2018).

Wie lässt sich die höchst problematische Haltung der Evangelikalen zu Donald Trump besser verstehen?

Der vorliegende Aufsatz will dazu beitragen, die aus sozialethischer und theologischer Sicht höchst problematische Haltung der Evangelikalen zu Donald Trump besser zu verstehen. Das allerdings setzt voraus, sich zunächst einmal mit dem Phänomen des US-amerikanischen Evangelikalismus und protestantischen Fundamentalismus auseinanderzusetzen.

Evangelikalismus und Fundamentalismus: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Die Begriffe *evangelikal* und *fundamentalistisch* werden häufig synonym verwendet. Wegen zahlreicher Gemeinsamkeiten und begrifflicher Unschärfen ist dies auch verständlich und nicht rundweg falsch. Für evangelikale und fundamentalistische Christinnen und Christen stellt die durch Verbalinspiration gesicherte unumstößliche Autorität der Bibel eine zentrale Glaubenslehre dar, aus ihr folgt die Anerkennung der Heiligen Schrift in ihrem Wortlaut als unfehlbare autoritative Vorgabe Gottes. Die Unfehlbarkeit der Bibel bezieht sich dabei nicht nur auf Theologie und Ethik, sondern auch auf historische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Die eigene, persönliche Wiedergeburt in Christus *(born again)* und die dabei erfolgte Erlösung des Menschen durch Gottes Gnade stehen für die Evangelikalen ebenfalls im Mittelpunkt ihres Glaubens (Wagenseil 2017). Dagegen sind Geisttaufe inklusive Glossolalie (Zungenrede), psychische und physische Heiligungen durch den Heiligen Geist und die Überzeugung von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi, bei der die wahrhaft Gläubigen zu Jesus Christus, der leiblich in den Wolken erscheint, entrückt werden *(rapture)*, keine allgemeinen evangelikalen Charakteristika, son-

dern Kennzeichen stärker fundamentalistisch und/oder pentekostalisch orientierter Gruppen. Eine klare Grenzziehung zwischen Evangelikalismus und protestantischem Fundamentalismus erweist sich dabei, wie gesagt, als überaus schwierig. Im Folgenden wird dennoch versucht, zwischen den beiden Gruppen zu unterscheiden und Differenzen aufzuzeigen.

Wo lässt sich die Grenze zwischen Evangelikalismus und protestantischem Fundamentalismus ziehen?

Evangelikale stellen im Vergleich zu biblischen Fundamentalisten die weniger extreme Gruppe innerhalb der protestantischen Rechten dar. Sie sind z. B. gegenüber Ökumene und Ökologie im Allgemeinen aufgeschlossener als ultra-konservative Fundamentalisten inklusive pfingstkirchlicher (pentekostaler) Strömungen. Die Begriffe *konservativ* oder *rechtskonservativ* beschreiben die Evangelikalen wahrscheinlich angemessener als der Ausdruck *fundamentalistisch*. Harry Emerson Fosdicks Bemerkung, dass Fundamentalisten im Grunde genommen engstirnige und intolerante Konservative seien, weist in die gleiche Richtung (Dinges 1989, 274). Idealtypisch lässt sich die Differenz zwischen gemäßigten Evangelikalen und protestantischen Fundamentalisten vielleicht so beschreiben: Evangelikale sind theologisch und politisch (rechts)konservativ, aber bisweilen auch nicht; Fundamentalisten sind theologisch und politisch reaktionär und das bis auf ganz wenige Ausnahmen immer.

Protestantischer Fundamentalismus: Gegen Darwin und Papst

Der Begriff *Fundamentalismus* geht auf extrem konservative protestantische Gruppen in den Vereinigten Staaten des frühen 20. Jahrhunderts zurück, die die moderne Bibelexegese und sozialreformerische Deutungen des Christentums *(Social Gospel)* ebenso bekämpften wie jenen allgemeinen ‚Sittenverfall', der sich ihrer Meinung nach vor allem in Frauenemanzipation, Evolutionstheorie, Sozialismus und deutschen Bierbrauern manifestierte. Soziologisch lässt sich der biblische Fundamentalismus als Phänomen religiöser Gegenmodernisierung und Radikalisierung beschreiben, als Versuch, sich aus einer als stark verunsichernd empfundenen Moderne zusammen mit Gleichgesinnten in eine Festung unhinterfragter religiöser Gewissheiten zurückzuziehen. Insgesamt stellt der biblische Fundamenta-

lismus allerdings eine seltsame Mischung von Moderne und Vormoderne dar:

> *„Ein nordamerikanischer Fundamentalist wird keine Probleme damit haben, Schlaftabletten zu nehmen oder für ein multinationales Unternehmen zu arbeiten, das die Umwelt verschmutzt. Doch gleichzeitig wird er oder sie den Alkoholkonsum verdammen und die Evolutionstheorie bekämpfen.“* (Wuthnow 1993, 122)

Christliche Fundamentalisten nutzen Fernsehen und soziale Medien äußerst professionell. US-amerikanischen Fernsehpredigern und -predigerinnen gelingt es dadurch, ihre religiösen Botschaften weit zu verbreiten und viele Menschen zu bewegen, ihnen hohe Geldsummen zu überweisen. Der protestantische Fundamentalismus ist zudem bis heute durch ein beträchtliches Maß an Anti-Katholizismus geprägt. Einer der wortgewaltigsten Prediger, der aus seiner antikatholischen, bibelfundamentalistischen Einstellung kein Hehl macht, ist der Tele-Evangelist Jimmy Swaggart, der ursprünglich der evangelikal-pentekostalischen Denomination der *Assemblies of God* angehörte. Viele Jahre lang wirkte Swaggart als überaus bekannter, beliebter und erfolgreicher Tele-Evangelist alten Stils, wortgewaltig, selbstbewusst, polemisch, steinreich. Seine rhetorische Höchstform erreichte der pfingstlerisch-fundamentalistische Geistliche, wenn er die fleischlichen Sünden der Menschen verurteilte, Homosexualität vor allem – er drohte einmal sogar damit, Homosexuelle zu erschießen – und Prostitution. Das Verdrängte kehrte jedoch zu Swaggart zurück, das öffentlich Bekämpfte holte ihn privat ein: 1986 wurde Reverend Swaggart in einem Motel in New Orleans mit einer Prostituierten angetroffen. Das darauf verhängte einjährige Predigtverbot der Kirchenleitung übertrat Swaggart, woraufhin ihm 1988 das Pastorenamt entzogen wurde. Swaggart verabschiedete sich von den *Assemblies of God* und wirkt seither als unabhängiger Prediger, der aber an seine früheren Erfolge nicht anschließen konnte. Im Jahre 1991 überraschte ihn die Polizei, als er sich in Kalifornien mit einer Prostituierten im Auto amüsierte.

Der protestantische Fundamentalismus ist auch durch ein beträchtliches Maß an Anti-Katholizismus geprägt.

In seinem *Letter to My Catholic Friends* aus dem Jahre 1983 bekennt Swaggart ganz offen: „Die Lehren der katholischen Kirche bestehen aus legendären,

mythischen, apokryphen, menschlichen Traditionen – ihr Fundament ist nicht das Wort Gottes.“ (zit. n. Keating 1988, 90) Der katholische Glaube sei eine falsche Religion, er sei keine christliche Religion und ganz bestimmt sei die katholische Kirche nicht, wie sie behaupte, die ‚Kirche Christi auf Erden‘. Wer immer ihren falschen Lehren folge, sei ein Betrogener, der sein ewiges Heil verspielt. In jüngster Zeit hat sich ein anderer fundamentalistischer Pastor, der Baptist Robert Jeffress, ein enthusiastischer Unterstützer Donald Trumps, als erbitterter Gegner der katholischen Kirche einen Namen gemacht. Im Oktober 2017 erklärte Jeffress, die katholische Kirche sei eine „sektenähnliche heidnische Religion“ und ihr Erfolg sei der „Genialität Satans“ zuzuschreiben (Perez 2017).

Die antikatholischen Attacken fundamentalistischer Bibelchristen blieben nicht ohne Konsequenzen. Nicht wenige Katholikinnen und Katholiken in den USA fühlten sich verunsichert, einige davon konvertierten sogar zum protestantischen Fundamentalismus. Die katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten beauftragte deshalb Mitte der 1980er-Jahre eine Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Erzbischof John Whealon von Hartford, Connecticut, mit der Aufgabe, den evangelikalen Fundamentalismus aus der Perspektive katholischer Theologie kritisch zu beleuchten. Die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung sind im 1987 erschienenen Dokument *A Pastoral Statement for Catholics on Biblical Fundamentalism* (National Conference of Catholic Bishops 1987) festgehalten. Das kirchenamtliche Schreiben beklagt, dass es einige fundamentalistische Kirchen und Sekten gebe, die sich durch einen fanatischen und primitiven Anti-Katholizismus auszeichneten. Der Überzeugung von einer absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel auch in naturwissenschaftlichen und historischen Fragen stellen die Bischöfe die Auffassung katholischer Theologie gegenüber, dass die Bibel nicht als Ganze unversehrt vom Himmel gefallen sei, sondern dass es Israel und die frühe Kirche waren, welche die Bibel hervorgebracht hätten. Die katholischen Bischöfe bezeichnen die Bibel als „eine Sammlung von Büchern, geschrieben von vielen Menschen, die von Gott inspiriert waren“ (National Conference of Catholic Bishops 1987, 2). Sie geben zu, dass ihre Kirche in bestimmten historischen Epochen die Bibellektüre nicht genügend gefördert habe. Heute aber ermutige sie zu einem Bibelstudium, das sich ganz im Gegensatz zum biblischen Fundamentalismus auch historisch-kritischer Methoden bediene. Die Bischöfe stellen den biblischen Fundamentalismus in einen historischen und sozialpsychologischen Kontext und verschweigen nicht, dass sie seine Prediger für *terribles simplificateurs* halten:

> *„Wir konnten feststellen, dass der biblische Fundamentalismus sich bemüht, in der Bibel eindeutige Antworten auf alle Fragen des Lebens zu finden, obwohl die Bibel selbst nirgends eine derartige Autorität beansprucht. Wir können verstehen, dass eine solche Auffassung attraktiv ist. Wir leben in einer Welt der Kriege, der Gewalt, der Lügen. […] Menschen aller Altersstufen sehnen sich nach Antworten. Sie suchen nach sicheren, eindeutigen Regeln für ihre Lebensführung. Und in fundamentalistischen Bibelgruppen werden ihnen diese Antworten mit Überzeugung und Enthusiasmus vermittelt – grob vereinfachende Antworten auf komplexe Fragen.“* (National Conference of Catholic Bishops 1987, 3)

Anfang der 1980er-Jahre galt krasser Anti-Katholizismus allerdings bei vielen Evangelikalen als nicht mehr zeitgemäß. Die protestantische Rechte hatte die katholische Rechte nun als attraktive Bündnispartnerin entdeckt, sei es im praktischen politischen Kampf gegen die gesetzliche Straffreiheit der Abtreibung und die gesellschaftliche Toleranz gegenüber Homosexuellen, oder in der Abwehr von Feminismus und Tötung auf Verlangen, atomarer Abrüstung und Abschaffung der Todesstrafe, staatlichen Wohlfahrtsprogrammen und internationalen Organisationen, Darwin und Demokraten. Zahlreiche fundamentalistische Christinnen und Christen, darunter rechtskonservative Katholiken, organisierten sich nun, um ihre Forderungen stärker in die Öffentlichkeit zu tragen und im Kongress der Vereinigten Staaten Lobbyarbeit für sie zu betreiben. Im Jahre 1979 gründete Jerry Falwell (1933–2007), der Pastor der Thomas Road Baptist Church in Lynchburg, Virginia, die ultra-konservative Moral Majority, die vor allem auf nationaler Ebene agierte. Zehn Jahre später rief sein 1930 geborener Amtsbruder Pat Robertson die Christian Coalition mit stärker lokalem, dezentralisiertem Aufbau ins Leben. Einen durchaus repräsentativen Eindruck von Falwells und Robertsons Gottes- und Moralvorstellungen vermittelt ihre theologische Deutung der terroristischen Attacken vom 11. September 2001: Übereinstimmend interpretierten sie die Terrorangriffe als mächtige Demonstrationen des Zornes Gottes über die vielen in den USA lebenden Heiden, Abtreibungsbefürworter, Feministinnen, Schwulen und Lesben (Goodstein 2001).

Dem christlichen Fundamentalismus in den USA geht es um politische Mobilisierung, Macht und Herrschaft.

Der christliche Fundamentalismus in den USA begreift „Amerika als erwählte Nation, deren christliche Grundlagen erhalten werden müssten,

um Gottes Schutz und Gnade nicht zu verlieren“ (Brocker 2007). Er ist eine vorwiegend protestantische Bewegung und Interessensvertretung, der es um politische Mobilisierung, Macht und Herrschaft geht. Er führt einen vehementen Kulturkampf um das Schulwesen. Eine zentrale Stellung nimmt dabei der Streit um die Evolutionstheorie ein: Nach fundamentalistischer Auffassung sollten die staatlichen Schulen anstelle der Evolutionstheorie eine an der Bibel orientierte *creation science*, eine *Schöpfungswissenschaft*, vermitteln. Teilweise waren solche fundamentalistischen Bemühungen erfolgreich, etwa in Alabama: Dort müssen alle Biologielehrbücher einen Aufkleber mit dem Hinweis enthalten, dass es sich bei Darwins Evolutionslehre um eine umstrittene Theorie handelt. Nach einem Bericht des amerikanisch-britischen Schriftstellers Bill Bryson seien Alabamas Lehrerinnen und Lehrer auch verpflichtet, die Auffassung, dass die Welt in sieben Tagen entstanden ist und ihr Alter nicht mehr als 7.500 Jahre beträgt, als gleichrangige Lehre zu vermitteln (Bryson 1999, 157).

Die Warnung vor Darwin geht in zahlreichen Schulen der Südstaaten einher mit einer ‚bibeltreuen‘ Pädagogik, die zeit- und kontextbedingte Anweisungen im biblischen Buch der Sprüche zu von Gott verordneten, allgemein und allzeit gültigen Erziehungsvorschriften erhebt; vor allem Spr 13,24 („Wer seine Rute zurückhält, der hasst seinen Sohn; doch wer ihn liebt, der sucht ihn mit Züchtigung heim“) und Spr 29,17 („Züchtige deinen Sohn, so befriedigt er dich und schenkt deiner Seele Wonnen“). ‚To beat the love of God into a child‘, ‚die Liebe Gottes in ein Kind hineinprügeln‘, nennen biblische Fundamentalisten bisweilen solche gewalttätigen Erziehungsmethoden, die sie bis heute propagieren und praktizieren. In vielen Schulen des Bible Belt und manchen des Mittleren Westens wird Kindern bei Fehlverhalten heute noch mit einer Art Holzprügel oder Holzpaddel der Hintern versohlt (*paddling*).

Evangelikalismus: Für die amerikanische Nation und ökumenische Beziehungen

In Reverend Greens Klassenraum gab es kein *paddling*, never ever. Reverend Green hieß jener sanfte baptistische Pastor, der mir Wissen über die Bibel und über Kirchengeschichte vermittelte, als ich vor fünfundvierzig Jahren im Mormonenstaat Utah in einer mittelgroßen Stadt zur Schule ging. Green gehörte eindeutig zum evangelikalen Spektrum des Protestantismus, er betrachtete sich als ein ‚in Christus Wiedergeborener‘ *(born again)*

und bekannte sich zur Verbalinspiration der Heiligen Schrift. Ich erinnere mich mit Wohlwollen an Reverend Green, jenen unaufdringlichen und unprätentiösen evangelikalen Pastor und Lehrer. Er hörte mir aufmerksam zu, wenn ich ihm etwas über die katholische Kirche erzählte, und bot mir seinen geistigen und geistlichen Beistand an, wenn ich besonders heftigen Missionierungsattacken von Seiten des einen oder anderen mormonischen Mitschülers ausgesetzt war.

Nicht wenige der amerikanischen Evangelikalen sind redliche, fromme, rechtschaffene und zudem kinderreiche Bürgerinnen und Bürger.

Die Erinnerung an Reverend Green verdeutlicht mir, dass es empirisch falsch und menschlich unfair wäre, die Evangelikalen ausnahmslos als eine Ansammlung geistig minderbemittelter religiöser Fanatiker und lauttönender, geldgieriger Tele-Evangelisten zu verstehen. Nicht wenige der etwa achtzig Millionen amerikanischen Evangelikalen sind redliche, freundliche, ehrliche, fromme, rechtschaffene und zudem kinderreiche US-amerikanische Bürgerinnen und Bürger. Freilich stimmt auch, dass die meisten von ihnen theologisch und politisch konservativ sind und nicht wenige von ihnen provinziell dazu. Sie sind davon überzeugt, dass der Rest der Vereinigten Staaten einen Vorort des Bible Belt darstellen sollte und der Rest der Welt einen Vorort der Vereinigten Staaten.

Freilich sind die meisten von ihnen auch theologisch und politisch konservativ und nicht wenige von ihnen provinziell dazu.

Reverend Green verehrte Reverend Billy Graham (1918-2018), jenen berühmten Baptistenpastor, der die Abschottung der Evangelikalen gegenüber anderen christlichen Kirchen durchbrochen und sich sowohl innerhalb der christlichen Ökumene als auch in der amerikanischen Gesellschaft Ansehen und Anerkennung erworben hat: „Grahams Haltung [war immer] ungewöhnlich optimistisch und überkonfessionell, sodass er als selbstloser Apologet des universellen christlichen Glaubens auftreten konnte. Graham vermied es, potenzielle Gegner zu provozieren." (Larsen 2004, 82) Er wurde als „Pastor der Nation" (Hautkapp 2018) bezeichnet und fungierte als moralisches Gütesiegel für etablierte Machtverhältnisse. Graham wirkte als geistlicher (ethischer, politischer) Berater, als – um es zeitgeistig adäquater auszudrücken – *Lebenscoach* mehrerer amerikanischer Präsidenten. Besonders eng war seine Beziehung zu Richard Nixon und zu den

beiden Bush-Präsidenten. Graham half George Bush Jr. entscheidend bei der Bekehrung zu Jesus Christus und bei der Überwindung seiner Alkoholabhängigkeit. George Bush Sr. konsultierte Graham im Zusammenhang mit dem Zweiten Golfkrieg (1990–91). Nach einem solchen Treffen erklärte Bush vor dem Kongress, die amerikanische Nation könne nur von einem Präsidenten geführt werden, der fest und unbedingt an Gott glaubt. Schließlich segnete der neben dem Präsidenten stehende Billy Graham die in den Golfkrieg aufbrechenden amerikanischen Truppen (Remele 1992, 106; Rüb 2008, 15–26).

Billy Graham war politisch und theologisch zweifellos ein ausgesprochen konservativer Mensch. Dennoch kann man ihn als Nestor all jener evangelikalen Christinnen und Christen bezeichnen, die im Gegensatz zu weiter rechts stehenden protestantischen Gruppen innerchristliche Polemik und platten Antiintellektualismus ablehnen, die den apokalyptischen Szenarien von einer unmittelbar bevorstehenden leiblichen Wiederkunft Christi (Prämillennialismus) keine zentrale Bedeutung beimessen, denen allzu schrille Militanz nicht behagt und für die die Trennungslinie zwischen guten wiedergeborenen Christen und dem bösen Rest der Welt nicht rasiermesserscharf gezogen werden kann. Graham identifizierte sich mit den gemäßigten evangelikalen Christen und ihrer 1942 gegründeten Organisation, der *National Association of Evangelicals*.

Die gefühlsbetonte Spiritualität des Evangelikalismus war auch für manche Katholikinnen und Katholiken attraktiv.

Die gefühlsbetonte Spiritualität des Evangelikalismus war auch für manche Katholikinnen und Katholiken attraktiv, so etwa für Donald Trumps Vizepräsidenten Mike Pence. Dieser wuchs als Katholik auf, bekehrte sich aber als Student auf evangelikale Art und Weise zu Jesus als seinem persönlichen Erlöser. Bis Mitte der 1990er-Jahre siedelte er sich in einem konfessionellen Zwischenbereich an und bezeichnete sich als „evangelikaler Katholik“ (Coppins 2018), ein Begriff, der aus theologischer Sicht streng genommen ein Oxymoron (‚hölzernes Eisen‘) darstellt. Seine Rolle als überzeugter Evangelikaler und devoter Vizepräsident in Trumps Regierung stellt zweifellos „einen Segen für die Religiöse Rechte“ (Coppins 2018) dar.

Die große Mehrheit der US-amerikanischen Evangelikalen steht der Republikanischen Partei wesentlich näher als den Demokraten. Aber es gibt auch Ausnahmen, den ehemaligen US-Präsidenten und Friedensnobelpreisträger Jimmy Carter zum Beispiel und den evangelikalen Geistlichen

und Buchautor Jim Wallis. Als Gründer und Leiter der Gemeinschaft *Sojourners* in Washington, D.C., ist Wallis politisch eindeutig zu den Progressiven zu zählen. Zu Zeiten der Regierung von George W. Bush machte Wallis deutlich, dass großzügige Steuerreduktionen für Reiche in einem Amerika von unzähligen Armen und der militärische Überfall auf den Irak nicht dem Willen Gottes entsprechen würden. Wie eine wachsende Zahl von anderen Evangelikalen ist Wallis davon überzeugt, dass Christinnen und Christen für den Erhalt von Gottes guter Schöpfung verantwortlich sind. Zusammen mit fünfundachtzig weiteren evangelikalen Führungspersönlichkeiten *(earthy evangelists)*, wie beispielsweise Todd Basset, dem Leiter der Heilsarmee, und Rick Warren, dem bekannten Pastor der *Saddleback Megachurch* in Kalifornien, unterzeichnete Wallis im Februar 2006 einen Aufruf der *Evangelical Climate Initiative* zu ökologisch verantwortlichem Handeln. Zu Wallis' wichtigsten Büchern zählen *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (2006) und sein im Jahre 2013 erschienenes Plädoyer für das Gemeinwohl: *On God's Side. What Religion Forgets and Politics Hasn't Learned about Serving the Common Good*.

„Vote common good" stand auf der Seite des orangefarbigen Busses, mit dem Doug Pagitt, ein evangelikaler Pastor aus Minneapolis, zusammen mit weiteren Pastoren, Musikern und Dichtern vor den Kongresswahlen am 6. November 2018 zwei Wochen lang durch die Vereinigten Staaten tourte. Das Ziel ihrer Reise war, ihren evangelikalen Glaubensbrüdern und -schwestern die frohe Botschaft zu verkünden, dass Christen nicht dazu verpflichtet seien, republikanisch zu wählen. „Ich bin nicht gegen Trump", rief etwa Pastor Shane Claiborne aus Tennessee der gläubigen Menge zu, „ich bin für Jesus. Und offenbar widerspricht alles, was Trump tut, dem Willen Jesu" (Mealer 2018). Pastor Pagitts Tour führte keineswegs zu einem massiven Stimmeneinbruch der Republikanischen Partei. Denn von den weißen Evangelikalen haben sich bei der Zwischenwahl im November 2016 immerhin 75 Prozent für die republikanischen Kandidatinnen und Kandidaten entschieden (Podrebarac Sciupac/Smith 2018).

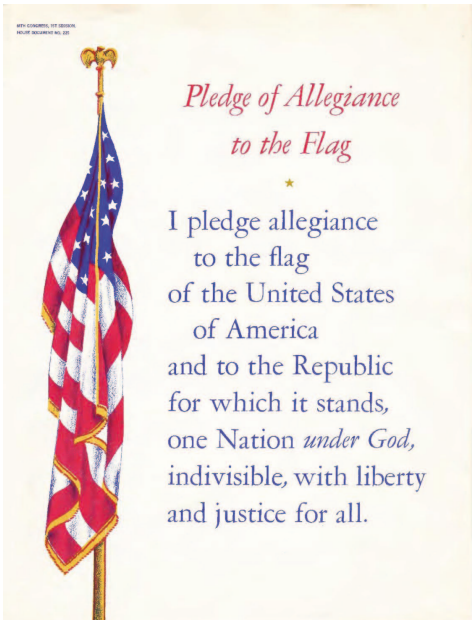
Wer glaubt, wird reich: Peales ‚Positives Denken' und das Prosperity Gospel

Auch wenn Donald Trump, um es vorsichtig auszudrücken, kein Bilderbuch-Evangelikaler ist, so verweisen biographische Details aus Trumps Leben doch auf eine Nähe zum *Positiven Denken* des New Yorker Pastors und

Ratgeber-Autors Norman Vincent Peale (1898–1993). Zu dessen Gottesdiensten in der *Marble Collegiate Church* in Manhattan haben Trumps Eltern den jungen Donald regelmäßig mitgenommen (Baer 2010, 581–582; Remele 2017; Percy 2018). Heute zeigt Trump große Sympathien für das *Wohlstandsevangelium (Prosperity Gospel)*. Eine der führenden Repräsentantinnen dieser unorthodoxen Glaubensrichtung, Pastorin Paula White, sprach eines der Gebete bei Trumps Inauguration und gilt als enge Vertraute des Präsidenten.

Biographische Details aus Trumps Leben verweisen auf eine Nähe zum ‚Positiven Denken' des New Yorker Pastors und Ratgeber-Autors Norman Vincent Peale.

Von Norman Vincent Peale hat Trump gelernt, dass man nur dann der Größte und Beste sein kann, wenn man sich darum bemüht, negative Gedanken durch positive zu ersetzen. Peale predigte eine *praktisch anwendbare Theologie* und stieß damit auf große Resonanz. Seine Kirchengemeinde wuchs rasant an. 1952 erschien jenes Buch, das Peale zu einem der bekanntesten Seelsorger der USA und einem Best- und Longseller-Autor machte: *Die Kraft positiven Denkens* (Peale 2011; George 1993). Peales Verständnis geistlicher Beratung bestand im Wesentlichen darin, konkrete Lebensprobleme der Menschen, sehr häufig von Geschäftsleuten, durch die Aufforderung zu positivem Denken zu lösen. Dazu dienten formelhafte Vorsatzbildungen und ermutigende Sinnsprüche, für die Peale die Bibel heranzog. In *Die Kraft positiven Denkens* schildert Peale, wie er bei einem von Selbstzweifeln und Ängsten geplagten Geschäftsmann folgende Kriseninterventionstechnik anwandte: Ab sofort, vor allem vor dem Einschlafen und nach dem Aufwachen, sollte sich der leidende Manager folgende Bibelstelle aus dem Philipperbrief aufsagen: „Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt" (Phil 4,13). Wer also sein ramponiertes Selbstwertgefühl durch die autosuggestiv vermittelte Macht Gottes stärke, dürfe sich über steigende Umsätze in seinem Unternehmen freuen. Reverend Peale und seine Nachfolger, die Prediger und Predigerinnen des *Prosperity Gospel*, vertreten die Auffassung, dass ihr *praktisches Christentum* zu Erfolg im Wettbewerb und steigendem Vermögen, zu individuellem Wohlstand und beneidenswertem Luxus führen würde. Die Frohe Botschaft der Geschwisterlichkeit und des Teilens wird zu einem *Evangelium individueller Prosperität* umgedeutet. Aus theologischer Sicht stehen sowohl Peales Positives Denken als auch das Wohlstandsevangelium unter dringendem Verdacht, die christliche Religion zu banalisieren und zu instrumentalisieren: Der Glaube an Gott und das



Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pledge-of-Allegiance-to-the-Flag-by-Irving-Caesar.pdf

Studium religiöser Texte erhalten die Funktion eines psychologischen Mittels, um für den Konkurrenzkampf besser gerüstet zu sein und den Gegner erfolgreicher auszuschalten. Damit wird eine problemlose Übereinstimmung zwischen den Werten des Kapitalismus und der Botschaft des Evangeliums suggeriert: Alles o.k. in Gottes erwähltem Land.

Geschichtskonstruktion: God's Own Country

Das Wort ‚Gott' ist in den USA fast allgegenwärtig, Religion nahezu überall erlebbar. Trotz einer formal strengen Trennung von Staat und Kirchen ist der Einfluss der Religion auf Gesellschaft und Politik beträchtlich: Amerikanische Schülerinnen und Schüler müssen jeden Morgen ein *Pledge of Allegiance* genanntes Treuegelöbnis aufsagen, in dem ihr Land als „nation under God" bezeichnet wird. Auf den Geldmünzen und Geldscheinen ist „in God we trust" zu lesen, und so gut wie jede Rede eines amerikanischen Politikers endet mit „God bless America". Diese öffentliche und öffentlich zur Schau getragene Religion – der Religionssoziologe Robert Bellah bezeichnete sie als „Zivilreligion" (Bellah 1967, 1–21; Remele 1992, 104–105) – prägt und überhöht das amerikanische Gemeinwesen und seine Repräsentantinnen und Repräsentanten. Sie kann leicht in nationalen Chauvinismus umschlagen, wie z. B. die Amtszeit des evangelikalen, ‚wiedergeborenen' Christen George W. Bush deutlich zeigte. Im Glauben, die Vereinigten Staaten seien „God's own country", huldigte Bush einem dualistischen Freund-Feind-Denken und führte einen Kreuzzug des Guten gegen die dunklen Mächte des Bösen. Donald Trump hat diese Vorstellung von einem US-amerikanischen Sonder- und Auserwählungsstatus („make America great again") inzwischen bis ins Groteske überhöht.

Die zivilreligiöse Vorstellung von Amerikas Auserwählung prägt das Selbstverständnis der Nation bis heute.

Der Evangelikalismus trug maßgeblich dazu bei, dass die zivilreligiöse Vorstellung von Amerikas Auserwählung das Selbstverständnis der Nation bis heute tief prägt. Die Grundpfeiler dieser Geschichtskonstruktion bilden die Übertragung des alttestamentlichen Erwählungsgedankens auf die USA (Europa ist Ägypten, Amerika das Gelobte Land), die Charakterisierung der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung als ‚heilige Schriften', die

typologische Gleichsetzung von George Washington mit Moses und von Abraham Lincoln mit Jesus Christus, die Soldatenfriedhöfe von Gettysburg und Arlington als heilige Stätten und schließlich die amerikanischen Nationalfeiertage, vor allem der *Thanksgiving Day*, der seit 1621 an die erste Ernte der Pilgerväter erinnert, und der *Memorial Day*, der zu Ehren der im Krieg für das Vaterland Gefallenen gefeiert wird.

Merry Christmas und religiöser Pluralismus

„Wirf ein Ei aus dem Fenster eines Schlafwagenwaggons", schrieb der Journalist Henry Louis Mencken in den 1920er-Jahren, „und du wirst heute fast überall in den Vereinigten Staaten einen Fundamentalisten treffen." (zit. n. Ruthven 2007, 1) Für viele Beobachterinnen und Beobachter der USA, gerade solche aus Europa, hat sich diesbezüglich seit Menckens Zeit nicht viel verändert. In der Tat: Christliche Fundamentalisten stellen in den Vereinigten Staaten von Amerika nach wie vor einen ernstzunehmenden religiösen und gesellschaftlichen Machtfaktor dar. Dennoch wäre es grob vereinfachend und falsch, Religion in den Vereinigten Staaten vorrangig oder gar ausschließlich in ihrer rechtskonservativen oder gar fundamentalistischen Variante wahrzunehmen. Es gibt in der US-amerikanischen Gesellschaft nämlich heute nicht nur eine fast unüberschaubare Fülle christlicher Denominationen, sondern auch fast alle großen und kleinen nichtchristlichen Religionen dieser Welt. Vor allem in den letzten fünf Jahrzehnten haben sich die USA von einer fast ausschließlich christlichen zu einer religiös pluralistischen Gesellschaft gewandelt: In ihrer Publikation *A New Religious America: How a Christian Country Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation* (Eck 2001) hat die in Harvard lehrende Religionswissenschaftlerin Diana L. Eck diese neueren Entwicklungen eindrucksvoll dokumentiert. Die liberale Einwanderungspolitik Mitte der 1960er-Jahre führte dazu, dass zahlreiche Muslime und Buddhisten, Hindus und Sikhs, Jains und Zoroastrier aus allen Teilen der Welt in die Vereinigten Staaten kamen und das Land in eine höchst religionsplurale Gesellschaft verwandelten.

Die USA sind heute jedoch eine höchst religionsplurale Gesellschaft.

In Silver Spring, Maryland, einer Stadt mit über 70.000 Einwohnern unweit von Washington D.C., wurde mir diese „Verbuntung" (Zulehner 2011) der

religiösen Landschaft Amerikas deutlich bewusst: In der Nähe des Hauses eines amerikanischen Kollegen und Freundes, in dem ich vor einigen Jahren wohnte, befanden sich unterschiedliche christliche Kirchen, eine ukrainisch-orthodoxe etwa, eine evangelikale und eine römisch-katholische. Aber es gab dort auch zwei Moscheen, ein Zentrum der Jains, einen mormonischen und einen buddhistischen Tempel. In Los Angeles gibt es über dreihundert buddhistische Tempel und mehr Varianten des Buddhismus als in jeder anderen Stadt der Welt. Im Gegensatz zu Muslimen und Hindus sind zwei Drittel der Buddhisten nicht Einwanderer aus Asien, sondern US-amerikanische Konvertiten.

Die religiöse Landschaft Amerikas bietet auch eine Reihe von Religionen, die in Amerika selbst entstanden sind: Neben den indigenen religiösen Traditionen der amerikanischen Indianer sind vor allem die Mormonen zu nennen, die Siebenten-Tags-Adventisten und die Zeugen Jehovas, die Christliche Wissenschaft (Christian Science) und Scientology. Und trotz der Dominanz eines politisch konservativen Christentums gibt es in den USA einige Denominationen, die selbst ungehorsamen katholischen Priestern als häretisch erscheinen würden: liberale Quäker etwa, deren gottesdienstliche Treffen in Stille und ohne Programm ablaufen und die weder Riten noch Geistliche kennen. Oder der unitarische Universalismus, der Weisheitslehren aus verschiedenen Traditionen aufgenommen hat und kein verbindliches Glaubensbekenntnis kennt. Sowohl Quäker als auch Unitarier zeichnen sich durch ihr starkes Engagement für Frieden und soziale Gerechtigkeit aus.

Mehr als die Hälfte der amerikanischen Erwachsenen wechselt im Lauf ihres Lebens die Religionszugehörigkeit, und immer häufiger wechseln sie auch zu gar keiner Religion, sie werden zu *Nones*.

Mehr als die Hälfte der amerikanischen Erwachsenen hat ihre Religionszugehörigkeit zumindest einmal in ihrem Leben geändert. Immer häufiger wechseln Amerikaner allerdings nicht von einer religiösen Gemeinschaft zu einer anderen, sondern zu gar keiner, sie werden zu – wie sie in den USA genannt werden – *Nones*, zu Menschen, die bei der Frage nach ihrer Religionszugehörigkeit ‚none' (‚keine') ankreuzen. Die *Nones* sind die am stärksten wachsende ‚religiöse' Gruppe der USA. Betrug ihre Zahl 1957 nur 3 Prozent der amerikanischen Bevölkerung, so ist sie laut einer im Mai 2015 veröffentlichten Studie des *Pew Forum for Religion and Public Life* auf knapp 23 Prozent angewachsen. Ein Teil der *Nones* bezeichnet sich als Atheisten

oder Agnostiker (7,1 Prozent), der größere Teil aber sind Menschen mit frei vagabundierender, eklektischer Religiosität, religiös bzw. spirituell nicht uninteressiert, aber unwillig, sich einer konkreten, institutionell verfassten Religionsgemeinschaft anzuschließen (15,8 Prozent).
Religiöse Überzeugungen haben in den USA viel mit Wohnort und Alter zu tun. Die Menschen in den Südstaaten und in Utah sind wesentlich religiöser als jene in den Neuenglandstaaten oder im Nordwesten. Deshalb wird der Pazifische Nordwesten der USA, die Bundesstaaten Oregon, Washington und Alaska, auch als *None Zone* bezeichnet. Es gibt in diesem Landesteil mehr Menschen ohne religiöses Bekenntnis als irgendwo sonst in den USA, nämlich über 30 Prozent (O'Connell Killen/Silk 2004). Ebenfalls 30 Prozent beträgt der Anteil der Bekenntnislosen in ganz Amerika bei den sog. ‚Millennials', den Zwanzig- bis Dreißigjährigen. In dieser Altersgruppe sind zudem überdurchschnittlich viele Atheisten und Agnostiker zu finden, was zumindest teilweise auf die hohe mediale Präsenz religionskritischer Vordenker wie Richard Dawkins, Sam Harris, Bill Maher und des im Dezember 2011 verstorbenen Christopher Hitchens zurückzuführen ist.
Die religiöse Landschaft der USA ist in den letzten Jahrzehnten wesentlich vielfältiger geworden, die Zahl jener, die keiner Kirche angehören, ist stark angewachsen. Viele junge Leute, unter ihnen vor allem die besser gebildeten, legen die Religion ihrer Großeltern und Eltern ab. Konservative und traditionalistische Gläubige, Evangelikale und christliche Fundamentalisten sehen sich durch diese Entwicklung stark verunsichert. Ethnischer und religiöser Pluralismus ist etwas, das ihnen vergleichsweise unvertraut ist: „Fast alle Denominationen mit einer großen Anzahl von Evangelikalen sind ethnisch homogener als der Rest des Landes." (Gerson 2018, 49)

Der Weihnachtsgruß *Merry Christmas* ist für Evangelikale und Fundamentalisten ein zentrales Symbol dafür, dass Amerika nach wie vor ein christliches Land ist.

Ein zentrales Symbol für Evangelikale und Fundamentalisten, dass Amerika nach wie vor ein christliches Land ist, ist die Beibehaltung des Weihnachtsgrußes und -wunsches *Merry Christmas*. Viele US-Amerikanerinnen und -Amerikaner gebrauchen nämlich – oft neben dem nach wie vor üblichen traditionellen *Merry Christmas* – heute auch die Formeln *Happy Holidays* und *Season's Greetings*. Sie sind sich bewusst, dass in der dunklen Jahreszeit nicht nur Weihnachten, sondern auch viele andere religiöse und kulturelle Feste gefeiert werden: das hinduistische Lichterfest *Diwali*, das jüdische Lichterfest *Chanukka*, der *Bodhi Day*, also das Fest der Erleuchtung

Buddhas, das (neu)heidnische bzw. Wicca-Fest der *December Solstice* (Wintersonnenwende) sowie *Kwanzaa*, das 1966 eingeführte kulturelle Fest der Afroamerikaner.

Donald Trump hat sich wiederholt dafür ausgesprochen, dass zu Weihnachten wieder ausschließlich *Merry Christmas* gewünscht werde, und sich damit als Retter der christlichen Tradition stilisiert. Das ist eine Rolle, in der er sich wohlfühlt und die ihm viele evangelikale Wählerstimmen bringt. Dabei ist Trump „im Hinblick auf Temperament, Verhalten und offensichtliche Glaubensüberzeugungen die seit Menschengedenken am wenigsten christliche Persönlichkeit, die das Präsidentenamt ausübt" (Gerson 2018, 46).

Christentum: Glaubwürdigkeitsverlust und Obskurantismusverdacht

Die USA haben sich von einem Land, in dem weiße, protestantische, heterosexuelle Männer das Sagen hatten, zu einer multiethnischen und religionspluralen Gesellschaft gewandelt, in der die Menschenrechte der indigenen Bevölkerung und der Afroamerikaner, der Frauen und der LGBTIQ+[1]-Gemeinschaft nicht mehr salopp ignoriert werden dürfen. Viele evangelikale und fundamentalistische Christinnen und Christen fühlen sich durch diese Veränderungen kulturell und religiös an den Rand gedrängt, von ihren Mitbürgerinnen und Mitbürgern verachtet und belächelt. Diese negative Selbsteinschätzung und die damit einhergehende Selbstbemitleidung sind der Hintergrund, auf dem sich Trump als hehrer Retter des traditionellen Christentums inszeniert. Nach Trump ist das Christentum „in einem Belagerungszustand", und er „stellt die Evangelikalen beharrlich so dar, wie sie sich selbst sehen: als schlecht behandelte Minorität, die einen Verteidiger braucht, der nach den Spielregeln dieser Welt agiert" (Gerson 2018, 51).

In einer multiethnischen und religionspluralen Gesellschaft inszeniert sich Donald Trump als Retter des traditionellen Christentums.

In einer Rede an der von Jerry Falwell Sr. gegründeten und von Jerry Falwell Jr. geleiteten *Liberty University* im Bundesstaat Virginia empfahl er seinen Zuhörerinnen und Zuhörern, Gefallen an der Vorstellung zu finden, Außenseiter zu sein, und diese Charakterisierung zu akzeptieren. Gleichzeitig forderte er sie auf, ihn, Trump, als ihren Beschützer und Fürsprecher

1 „When we use the term ‚LGBTIQ+', we are referring to people who identify as Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Intersex, Questioning and other gender non-conforming identities." (Richmond Wellbeing 2017)

zu sehen: „Das Christentum zu beschützen, so argumentiert er im Wesentlichen, ist ein Job für einen brutalen Rüpel." (Gerson 2018, 51)
Dieser „brutale Rüpel" ist jetzt der Präsident der USA. Er ist der selbsternannte Schutz und das Schild der Evangelikalen und der Wunsch- und Traumpräsident ihrer Führungspersönlichkeiten Jerry Falwell Jr. und Franklin Graham, James Dobson und Ralph Reed, Eric Metaxas und Tony Perkins, Darrell Scott und Robert Jeffress.[2] Michael Gerson, Kolumnist der Washington Post, ehemaliger Redenschreiber von George W. Bush und selbst ein Evangelikaler, beurteilt diesen Tatbestand wie folgt:

> *„Es überrascht zu hören, wie religiöse Führungspersönlichkeiten Obszönität, Verhöhnung anderer und Unmenschlichkeit zu authentischem Verhalten uminterpretieren und wie schnell sie Höflichkeit und Anstand als veraltete Tugenden abqualifizieren. Was auch immer Trumps politisches Erbe sein wird, feststeht, dass seine Präsidentschaft für den Bereich ethischer Normen eine Katastrophe darstellt. Sie hat unseren Umgang mit Menschen brutaler gemacht, Schikanen und Mobbing für zulässig erklärt, die moralische Bildung unserer Kinder erschwert, die Integrität des öffentlichen Lebens unterwandert. […] Falwell, Graham und all die anderen breiten ein religiöses Deckmäntelchen über [Trumps] schmutziges Verhalten […]. Sie haben Interessenspolitik über alles andere gestellt. Deshalb kann man diese evangelikalen Repräsentanten nicht mehr ernsthaft als moralische Vorbilder und Führungspersönlichkeiten betrachten."* (Gerson 2018, 51)

Die Tatsache, dass sich die Elite des konservativen und reaktionären US-Protestantismus durch die Unterstützung Donald Trumps als unglaubwürdig, bigott und heuchlerisch entlarvt hat, mag Einzelne ihrer Mitglieder kränken oder ärgern. Das ist aber keinesfalls das Hauptproblem. Der Pakt des evangelikalen und fundamentalistischen Protestantismus der USA mit Donald Trump hat weitreichendere und grundsätzlichere Folgen. Weiße Evangelikale und ihre führenden Vertreter tragen nämlich entscheidend dazu bei, dass das Wort ‚christlich' in den USA für viele aufgeschlossene, humanistisch denkende Menschen zunehmend negativ konnotiert ist. Der Begriff ‚christlich' wird mit Obskurantismus, Wissenschaftsfeindlichkeit und der Ausgrenzung anders Lebender und anders Denkender in Verbindung gebracht. Mag sein, dass dies vielen protestantischen Fundamentalisten sogar sehr recht ist. Millionen andere Christinnen und Christen halten eine solche Entwicklung jedoch zu Recht für erschreckend und äußerst problematisch.

2 Robert Jeffress hat sich als plumper Verteidiger sämtlicher politischer Maßnahmen und persönlicher Verhaltensweisen Trumps besonders hervorgetan (Young 2018).

Literatur

Die Übersetzungen aus englischen und amerikanischen Publikationen stammen vom Autor dieses Beitrages.

Bellah, Robert N. (1967), Civil Religion in America, in: Daedalus 96, 1–21.

Brocker, Manfred (2007), Die Christliche Rechte in den USA, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. http://www.bpb.de/publikationen/OJGVG3.html [18. November 2018].

Bryson, Bill (1999), Notes from a Big Country, London: Black Swan.

Coppins, McKay (2018), God's plan for Mike Pence. Will the vice president – and the religious right – be rewarded for their embrace of Donald Trump? The Atlantic, Januar/Februar 2018. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/01/gods-plan-for-mike-pence/546569/ [15. Dezember 2018].

Dinges, William (1989), Catholic Fundamentalism, in: Shea, William M. (Hg.), The Struggle over the Past: Fundamentalism in the Modern World, Lantham, MD: University Press of America, 255–280.

Eck, Diana L. (2001), A New Religious America: How a Christian Country Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation, San Francisco: Harper.

George, Carol V. R. (1993), God's Salesman. Norman Vincent Peale and the Power of Positive Thinking, Oxford: Oxford University Press.

Gerson, Michael (2018), The Last Temptation. How Evangelicals Lost Their Way, The Atlantic 321, 3, 42–52. Vgl. auch: https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/04/the-last-temptation/554066/ [3. Mai 2019].

Goodstein, Laurie (2001), After the Attacks: Finding Fault. Falwell's Finger-Pointing Inappropriate, Bush Says, The New York Times, 15 September 2001. https://www.nytimes.com/2001/09/15/us/after-attacks-finding-fault-falwell-s-finger-pointing-inappropriate-bush-says.html [16. November 2018].

Hautkapp, Dirk (2018), Er war der ‚Pastor der Nation' – USA trauern um Billy Graham, Neue Ruhr Zeitung, 21. Februar 2018. https://www.nrz.de/panorama/er-war-der-pastor-der-nation-usa-trauern-um-billy-graham-id213508975.html [16. November 2018].

Herman, Judith Lewis/Lee, Bandy X. (2017), Prologue. Professions and Politics, in: dies. (Hg.), The Dangerous Case of Donald Trump. 27 Psychiatrists and Mental Health Experts Assess a President, New York: St. Martin's Press, 1–10.

Horst, Patrick (2018), Korruption, Kleptokratie, Kakistokratie – vier Bücher zur Präsidentschaft Donald Trumps und ihrer Gefahren für die US-amerikanische Demokratie. https://www.researchgate.net/publication/326081248_Korruption_Kleptokratie_Kakistokratie_-_vier_Bucher_zur_Prasidentschaft_Donald_Trumps_und_ihrer_Gefahren_fur_die_US-amerikanische_Demokratie [16. November 2018].

Keating, Karl (1988), Catholicism and Fundamentalism. The Attack on 'Romanism' by 'Bible Christians', San Francisco: Ignatius Press.

Kohn, Alfie (2017), Raising an UnTrump, Salon, 27. August 2017. https://www.alfiekohn.org/article/untrump/ [15. Dezember 2018].

Larsen, Max Deen (2004), Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, in: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck/Wien: Studienverlag, 69–89.

Mealer, Bryan (2018), "I'm not anti-Trump, I am just pro-Jesus": The evangelicals stumping for the Democrats, The Guardian, 31. Oktober 2018. https://www.theguardian.com/global/2018/oct/31/trump-democrats-evangelicals-pro-jesus-republicans [16. November 2018].

National Conference of Catholic Bishops. Ad Hoc Committee on Biblical Fundamentalism (1987), A Pastoral Statement for Catholics on Biblical Fundamentalism, Washington, DC: US Catholic Conference.

O'Connell Killen, Patricia/Silk, Marc (Hg.) (2004), Religion and Public Life in the Pacific Northwest. The None Zone, Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Peale, Norman Vincent (2011), Die Kraft positiven Denkens, Zürich: Oesch Verlag.

Percy, Martyn (2018), To know Donald Trump's faith is to understand his politics, The Guardian, 6. Februar 2018. https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/feb/06/donald-trump-faith-politics-religious-presidency [15. Dezember 2018].

Perez, Maria (2017), Did Satan Create Catholicism? Trump Supporting Pastor Robert Jeffress Thinks so, in: Newsweek, 21 October 2017. https://www.newsweek.com/did-satan-create-catholicism-trump-supporting-pastor-robert-jeffress-thinks-so-690176 [16. November 2018].

Pew Research Center, America's Changing Religious Landscape, 12 May 2015. http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/ [16. November 2018].

Podrebarac Sciupac, Elizabeth/Smith, Gregory A. (2018), How religious groups voted in the midterm elections, Pew Research Center, 7 November 2018. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/11/07/how-religious-groups-voted-in-the-midterm-elections/?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=d09bb475a2-EMAIL_CAMPAIGN_2018_11_07_02_54&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-d09bb475a2-399938825 [16. November 2018].

Remele, Kurt (1992), Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA, Diakonia 23, 2, 104–109.

Remele, Kurt (2017), Pastor Peale: Der Mann, der Trump religiös prägte. Religionswissenschaftsblog im Standard, 4. Juli 2017. https://derstandard.at/2000060738846/Pastor-Peale-Der-Mann-der-Trump-religioes-praegte [16. November 2018].

Richmond Wellbeing (2017), Tips for Creating a Safe Environment for LGBTIQ+ People in Your Organization. https://www.rw.org.au/creating-safe-environments-for-lgbtiq-people/ [16. November 2018].

Rüb, Matthias (2008), Gott regiert Amerika. Religion und Politik in den USA, Wien: Zsolney.

Ruthven, Malise (2007), Fundamentalism: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press.

Spicer, André (2018), Donald Trump's 'kakistocracy' is not the first, but it's revived an old word, The Guardian, 18 April 2018. https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/18/donald-trump-kakistocracy-john-brennan-us-twitter [16. November 2018].

Wagenseil, Christoph (2017), ‚Born again' – Interview mit den Herausgebern des Handbuchs Evangelikalismus. Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V., 11. Oktober 2017. https://www.remid.de/blog/2017/10/born-again-interview-mit-den-herausgebern-des-handbuchs-evangelikalismus/ [16. September 2018].

Wallis, Jim (2006), God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It. Oxford: Lion Books.

Wallis, Jim (2013), On God's Side: What Religion Forgets and Politics Hasn't Learned about Serving the Common Good, Ada, MI: Brazos Press.

Wuthnow, Robert (1993), Christianity in the Twenty-First Century. Reflections on the Challenges Ahead, Oxford: Oxford University Press.

Young, Stephen (2018), A Guide to Robert Jeffress' Excuses for President Trump, Dallas Observer, 31 August 2018. https://www.dallasobserver.com/news/robert-jeffress-top-10-excuses-for-donald-trump-11085895 [16. November 2018].

Zulehner, Paul M. (2011), Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010, Ostfildern: Schwabenverlag.

Franz Gmainer-Pranzl

„… mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden …“ (*Gaudium et spes* 1)

Das Konzept ‚Weltkirche‘ in einer zerrissenen Welt

DEUTSCH

ABSTRACT

Der vielbeschworene Begriff „Weltkirche“ erhält angesichts gegenwärtiger identitärer und kulturalistischer Politiken ein neues Profil. Zum einen wird auf neue Weise bewusst, dass der „Bezug auf die gesamte Menschheit“ ein zentrales ekklesiologisches Kriterium des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt; zum anderen wird „Universalität“ (der Kirche) nicht als Ergebnis machtvoller Expansion verstanden, sondern als Resultat eines intensiven interkulturellen Lern- und Kommunikationsprozesses. Nicht die Durchsetzung einer einseitigen Globalisierung, sondern die Haltung einer selbstkritischen Globalität entspricht dem Konzept „Weltkirche“. In diesem Sinn ist eine „Kirche für die Welt“ zu Dialog und Auseinandersetzung „mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte“ herausgefordert – und entdeckt so ihre eigene Katholizität neu.

ENGLISH

The frequently invoked term “universal church” is undergoing a meaningful shift driven by identitarian and culturalist politics. On the one hand, there is a renewed awareness that the “link with all mankind” is a central ecclesiological criterion of the Second Vatican Council; on the other hand, “universality” (of the church) is not understood as the result of an expansion of power but as a result of intense intercultural learning and communication. The concept of a “universal church” is not based on unilateral globalisation but a self-critical globality. In this sense, a “church of the world” is committed to a dialogue with and consideration of “humankind and its history”, and thus rediscovers its catholicity.

LIMINA Grazer theologische Perspektiven | 2:1, 2019, 161–179 | www.limina-graz.eu | DOI: 10.25364/17.2:2019.1.8

| BIOGRAPHY

Franz Gmainer-Pranzl, geboren 1966 in Steyr (OÖ), Studium der Theologie und Philosophie an der KTU Linz sowie an den Universitäten Innsbruck und Wien, Priesterweihe (Diözese Linz) 1995, Dr. theol. (Universität Innsbruck) 1994, Dr. phil. (Universität Wien) 2004, Habilitation im Fach Fundamentaltheologie (Universität Innsbruck) 2011, seit 2009 Professor und Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg.
E-Mail: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

| KEY WORDS

Globalisierung, Interkulturalität, Katholizität, Universalität, Weltkirche

Die aktuellen Entwicklungen in Europa und weltweit, die von einem erstarkenden Nationalismus, identitären Diskursen und rechtspopulistischen Politikstrategien, von illiberalen religionspolitischen Koalitionen und einer aggressiven Ökonomisierung vieler Lebensbereiche geprägt sind, haben viele Menschen überrascht und regelrecht überrollt; symptomatisch dafür sind Wahlsiege rechter Parteien, die noch vor einiger Zeit niemand ernst nahm, oder politische Parolen (gegen liberale, grüne oder sozialdemokratische Politiken, gegen Migrantinnen und Migranten, gegen Menschen mit Behinderung, gegen Frauen und sozial Ausgegrenzte usw.), die man noch vor zehn Jahren kaum öffentlich auszusprechen wagte. Neben dem europäischen Szenario, das immer stärker von zentrifugalen und isolationistischen Kräften beeinflusst wird, toben in mehreren Ländern der Welt erbitterte Auseinandersetzungen zwischen Gruppen, die ihre Identitäten kulturell und vor allem religiös aufladen – Syrien ist hier das bekannteste und traurigste, aber bei weitem nicht das einzige Beispiel.

Die aktuellen Entwicklungen haben viele Menschen überrascht und regelrecht überrollt.

Als ‚Kronzeuge‘ dieser Entwicklung wird häufig Samuel Huntington genannt, dessen *Clash of Civilizations* (1996) einen Übergang von ideologisch-politischen Prägungen (kapitalistisch/sozialistisch) zu kulturellen Identitäten (wir/andere) diagnostizierte: „Die Frage ‚Auf welcher Seite stehst du?‘ ist ersetzt worden durch die viel elementarere Frage ‚Wer bist du?‘“ (Huntington 1996, 193). Huntingtons essentialistischer Kulturbegriff sowie sein Konzept konfligierender ‚Kulturkreise‘ wurden zwar massiv kritisiert und beispielsweise von Harald Müller als „politikwissenschaftlicher Manichäismus“ (Müller 1998, 22) bezeichnet; in den letzten zwei Jahrzehnten, die seit dem Erscheinen des Buches vergangen sind, hat allerdings die globale politische Realität die härtesten Thesen Huntingtons, was „Identitätskriege“ (Huntington 1996, 415) oder die Dynamik von „Bruchlinienkriegen“ (ebd., 441) betrifft, überholt. Wer etwa im Jahr 1996 noch folgende Erklärung einer ‚Wir-gegen-sie‘-Tendenz bei Huntington las: „Hassen ist menschlich. Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition und Motivation: Konkurrenten in der Wirtschaft, Gegner in der Politik. Von Natur aus misstrauen sie und fühlen sich bedroht von jenen, die anders sind und die Fähigkeit haben, ihnen zu schaden.“ (ebd., 202), empfand diese Formulierung als maßlose Übertreibung; die Wirklichkeit, wie gesagt, hat diese Position längst eingeholt. Ein halbes Jahrhundert vorher

hatte übrigens Karl Popper in seinem 1945 veröffentlichten Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Motive moderner Totalitarismen untersucht; seine Analysen weisen eine teils beklemmende Aktualität auf: Neben nationalistischen und rassistischen Positionen seien es die Überzeugung, dass der Staat „als der natürliche Feind aller anderen Staaten […] seine Existenz im Krieg behaupten“ (Popper 2003, 75) müsse und der Staat außer seinem „Erfolg“ (ebd., 79) keine sittliche Verpflichtung habe, sowie das „Führerprinzip“ (ebd., 86) und das „Ideal des heroischen Menschen“ (ebd., 88), die die Auseinandersetzung zwischen Gruppen, Völkern und Staaten bestimmen, so Popper.

Wirkt demgegenüber der theologische Diskurs altmodisch und paternalistisch?

Der theologische Diskurs, der diesen Entwicklungen oft ohnmächtig gegenübersteht, fühlt sich dadurch umso mehr an die Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert, das wiederholt von der „einen Menschheitsfamilie“ sprach und die Kirche als „Sakrament des Heils“ (LG 48)[1] für die Welt vorstellte. Nach einer deutlichen Kritik des Konzils an einem ekklesialen bzw. ekklesiozentrischen Triumphalismus, der die Institution Kirche gleichsam als Heilsinhalt ansah und durch machtpolitische Bündnisse massiven Einfluss auf das Leben der jeweiligen Gesellschaft zu nehmen versuchte, wurde der ‚sakramentale‘ Charakter der Kirche betont – was aber genau nicht (mehr) die mystische Überhöhung einer Institution meinte, sondern vielmehr die (im besten Sinn des Wortes) Relativierung dieser Institution: Sie steht in Beziehung zum Reich Gottes, dessen Werkzeug sie ist, und sie steht in Beziehung zur Welt und zu den Menschen, deren Heilszeichen sie ist.[2] Walter Kasper brachte das Verständnis der Kirche als Sakrament, mit dem die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums pointiert einsetzt,[3] klar zur Sprache:

> *„So wie der Begriff Sakrament auf dem II. Vatikanischen Konzil für die Kirche gebraucht wird, ist er ein begriffliches Mittel neben anderen, um den ekklesiologischen Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus zu überwinden und das in der sichtbaren Gestalt verborgene und nur im Glauben fassbare Geheimnis der Kirche herauszustellen, um auszudrücken und auszudeuten, dass die Kirche einerseits ganz von Christus herkommt und bleibend auf ihn bezogen ist, dass sie andererseits als Zeichen und als Werkzeug aber auch ganz für den Dienst an den Menschen und an der Welt da ist.“* (Kasper 1987, 244)

1 Alle Konzilstexte werden zitiert nach Hünermann 2004.

2 Eine wichtige Grundlage für diese Sicht bildete bekanntlich Semmelroth 1953; eine intensive Aufarbeitung und Weiterführung der konziliaren Sakraments-Ekklesiologie erfolgte durch Boff 1972.

3 Der Text ist nicht zuletzt deshalb pointiert, weil Karl Rahner nachweislich den ursprünglichen Textentwurf der dogmatischen Konstitution über die Kirche abänderte: Im Satz „Lumen gentium cum sit ecclesia“ strich Rahner „ecclesia“ durch und ersetzte es durch „Christus“. Das „Licht der Völker“ ist demnach nicht die Kirche, sondern Christus. Das Blatt mit der handschriftlichen Korrektur Rahners, die zweifellos Theologiegeschichte schrieb, ist erhalten (vgl. Wassilowsky 2014, 51–52).

So sehr nun dieses Konzept der Kirche als Sakrament zu würdigen ist – wirkt es in Zeiten der Globalisierung nicht etwas altmodisch und paternalistisch? Kann eine Weltkirche, die den dramatischen Spannungen und Konflikten der Gegenwart ausgesetzt ist, sich tatsächlich als „Zeichen des Heils“ (GS 43) verstehen – noch dazu, wenn (inter-)kulturelle Zerreißproben quer durch die kirchliche Gemeinschaft gehen und diverse Skandale, Missstände und schwere Krisen innerhalb der Kirche die Rede vom „Sakrament“ und „Heilszeichen“ diskreditieren? Die folgenden Überlegungen versuchen nicht, theologische Positionen und Metaphern aus der Konzilszeit (vgl. Tück 2013) als unmittelbare ‚Lösung‘ für jene Probleme anzubieten, die aus nationalistischen Spaltungen und identitären Konflikten der Gegenwart erwachsen. Es geht vielmehr darum, (1) die bleibende Aktualität eines bestimmten Motivs der konziliaren Ekklesiologie – nämlich den Bezug auf die „gesamte Menschheitsfamilie“ – aufzuweisen und von daher (2) den interkulturellen als auch (3) kenotischen Charakter von ‚Weltkirche‘ zu verdeutlichen. *Weltkirche* – so die These dieses Beitrags – ist nicht bloß eine internationale Organisation, sondern eine grenzüberschreitende Gemeinschaft, die sich mit der gesamten Menschheit auf eine einzigartige Weise verbunden weiß.

1. Der Bezug auf die gesamte Menschheit als Charakteristikum kirchlicher Sendung

Nicht der Bezug auf alle Menschen ist neu an der Ekklesiologie von *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*; die Kirche sah sich immer schon ‚zu den Völkern‘ gesandt und verstand sich nicht als ethnische oder lokal begrenzte Gruppe. Neu ist (oder besser gesagt: neu entdeckt die Kirche eine uralte biblische Wahrheit wieder), dass sie sich selbst von dieser Sendung in Anspruch genommen weiß. Die Kirche ist nicht das souveräne Subjekt einer Ausbreitungsstrategie, sondern Empfängerin einer „Heilsbotschaft […], die allen vorzulegen ist“ (GS 1); sie wird von der Dynamik und verwandelnden Kraft dieser Botschaft selbst in Dienst genommen. *Lumen gentium* 1 bringt diese ‚responsive Universalität‘ mit der Metaphorik des ‚Sakraments‘ zum Ausdruck: Das „Licht“, das von der Kirche ausgeht und „alle Menschen erleuchtet“, stammt nicht von ihr selbst, sondern von Christus, der „das Licht der Völker ist“. Von daher tritt die Kirche, wie dies in der Theologie mancher Kirchenväter formuliert wurde, als ‚Mond‘ – im wahrsten Sinn des Wortes – in Erscheinung. Nicht sie selbst ist die Lichtquelle, sie reflek-

tiert nur das Licht der Sonne.[4] Als derart ‚Beleuchtete‘ bzw. ‚Erleuchtete‘ erhellt sie das Leben der Menschen, ist sie „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts […]“ (LG 1).[5]

Der Bezug auf die gesamte Menschheit gehört untrennbar zum Selbstverständnis von Kirche in den Verhältnissen dieser Zeit.

Diese Passage sollte weder als ‚reine Metaphorik‘ noch als ‚fromme Tradition‘ abgetan werden. Gewiss wird eine gegenwärtige Ekklesiologie, die „im Zeichen einer Marginalisierung des Christentums als Kirche“ (Hoff 2011, 36) steht und seit dem Zweiten Vatikanum grundlegende Verschiebungen ihrer gesellschaftlichen Koordinaten erfahren hat, diese Semantik des Sakraments und des Lichts nicht einfach übernehmen und ungebrochen rezipieren können. Das entscheidende Motiv in dieser ‚Ouvertüre‘ zur Kirchenkonstitution *Lumen gentium* jedoch, der *Bezug auf die gesamte Menschheit*, gehört untrennbar zum (Selbst-)Verständnis von Kirche. Sie will nicht nur „ihr Wesen und ihre allumfassende Sendung ihren Gläubigen und der gesamten Welt eindrücklicher erklären“, sondern den „Verhältnissen dieser Zeit“ gerecht werden, die es dringlich erfordern, dass „alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“ (LG 1).

Dass es hier nicht bloß um eine Art katechetische Initiative geht, sondern um einen grundlegenden Anspruch für die Kirche, zeigt das Vorwort von *Gaudium et spes*: Es identifiziert nicht nur die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ mit genau den Erfahrungen, die auch die „Jünger Christi“ machen, sondern verpflichtet die Kirche, die empfangene Heilsbotschaft „allen vorzulegen“ (GS 1), also nicht nur den Bekannten, Freunden oder Vertrauten, sondern auch jenen Menschen, mit denen sich die Kirche möglicherweise schwer tut, die sie nicht versteht, die ihr fremd sind. Die Kirche, und das ist der springende Punkt, „erfährt […] sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ (GS 1). Deshalb richtet das Konzil sein Wort auch bewusst „an alle Menschen“ (GS 2) – was nicht als diplomatische Formel zu verstehen ist, sondern als zentrales Charakteristikum kirchlicher Sendung. ‚Kirche‘ – das ist keine Sondergruppe, die es sich in ihrem Milieu bequem einrichtet und auf die ‚Kirchenfernen‘ herabschaut; das Licht, von dem sie beschienen ist – um nochmals die Bildsprache von *Lumen gentium* 1 aufzugreifen –, ist nicht für sie selbst, sondern für die Menschheit. Mit dem „Superlativ

4 Vgl. die zahlreichen Belege zur Mondmystik und „lunaren Dogmatik“ (Origenes) bei Rahner 1964, 97–139; in diesem Sinn gebe es bei Origenes „ein mystisches ‚Unnötigwerden‘ der Kirche“ (ebd., 112).

5 In einer Rundfunkbotschaft von Papst Johannes XXIII. wenige Wochen vor der Eröffnung des Konzils taucht dieses Motiv des Lichtes Christi mit Verweis auf die Liturgie der Osternacht auf:
„Plötzlich erklingt in der Liturgie sein Name: Lumen Christi. Die Kirche Jesu antwortet aus allen Teilen der Erde: Deo gratias, Deo gratias, gleichsam als ob sie sagte: ja, Licht Christi, Licht der Kirche, Licht der Völker.“ (Johannes XXIII. 2006, 477)
Zu einigen theologiehistorischen Hintergründen vgl. Semmelroth 1972, 322–327.

‚innigste Verbindung‘“, so Hans-Joachim Sander in seinem Konzilskommentar, „[…] wird eine Ausschließung überwunden, die bis dahin selbstverständlich war“ (Sander 2005, 710), ja mehr noch: Die Plausibilität der Zuordnung von Kirche und ‚Welt‘ dreht sich um. Nicht die Kirche richtet über die (böse) ‚Welt‘, sondern diese Welt nimmt die Kirche in die Pflicht; ohne Bezug zur Welt und zur Gesamtheit der Menschheit hat die Kirche buchstäblich keinen Sinn.

Eine Kirche, die keinen Dialog mit der Welt führt, ist nicht die Kirche Jesu Christi.

Als ‚Welt-Kirche‘ kann sie gar nicht anders, als sich dieser Welt zuzuwenden; von daher hat die Kirche

> *„die Welt der Menschen vor Augen bzw. die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt; die Welt, den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechtes, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gezeichnet […]“* (GS 2).

Und das Konzil betont von dieser Perspektive her,

> *„seine Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie, der sie eingefügt ist, nicht beredter zu beweisen als dadurch, dass es mit ihr ein Gespräch über diese vielfältigen Probleme beginnt, das aus dem Evangelium gewonnene Licht beibringt und dem Menschengeschlecht jene heilsamen Kräfte zur Verfügung stellt, die die Kirche selbst unter der Führung des Heiligen Geistes von ihrem Gründer empfängt“* (GS 3).

Mit anderen Worten: Eine Kirche, die keinen Dialog mit der Welt führt, ist nicht die Kirche Jesu Christi.
An diesem Bezug auf die gesamte Menschheit, an dem das Konzil festhält, ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen besteht die größte Sorge der Kirche nicht in ihrem eigenen Wohlergehen, sondern im Frieden und in der Einheit der Menschheitsfamilie.[6] Nicht der Erfolg der eigenen Institution, sondern die Vision der einen Menschheit bewegt das Konzil – dieses Motiv des Zweiten Vatikanums ist in der ekklesiologischen Diskussion noch längst nicht entsprechend rezipiert. Oder wer würde, wenn es um die Frage nach den wichtigsten Beiträgen des Konzils zur Kirchenreform geht, mit Begeisterung auf *Gaudium et spes* 2 und *Nostra aetate* 1 verweisen? Zum an-

6 So auch im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche *Ad gentes*: „In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge aber, aus der eine neue Situation für die Menschheit aufsteigt, wird die Kirche […] noch dringender gerufen, die ganze Schöpfung zu heilen und zu erneuern, damit alles in Christus wiederaufgerichtet wird und in Ihm die Menschen eine Familie und ein Volk Gottes bilden.“ (AG 1)
Ebenso heißt es in der Einleitung zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*: „Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie [die Kirche, F. G.-P.] hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt.“ (NA 1)

deren macht der von *Lumen gentium* 1 und *Gaudium et spes* 1–3 vorgestellte *sakramentale* (und nicht nur *ethische*) Bezug der Kirche zur Welt deutlich, dass die kirchlichen Appelle zu Frieden und Versöhnung sowie die dezidierte Ablehnung von Rassismus, Ungerechtigkeit und Nationalismus im Ansatz des kirchlichen Selbstverständnisses begründet sind. Eine nationalistische Logik zersetzt die von der Pastoralkonstitution bezeugte „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie“ (GS 3) radikal und geht an die Substanz der kirchlichen Sendung, die sich eben nicht nur an *eine* Gruppe oder Ethnie richtet, sondern prinzipiell an *alle* Menschen. „Die Kirche verwirft folglich jedwede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen, die um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen geschieht, als dem Geiste Christi fremd“ (NA 5), betont die Erklärung *Nostra aetate* – wie gesagt, nicht aus ethischen Erwägungen, sondern aus fundamentaltheologischen Gründen. Eine Kirche, die nationalistisch, sexistisch, rassistisch, xenophob etc. agieren würde, wäre keine Welt-Kirche mehr, sondern eine Sekte. Im Begriff ‚Welt-Kirche‘ steckt allerdings ein Potential, das die Kirche enorm herausfordert; ‚Welt-Kirche‘ zu sein heißt – im Sinn der theologischen Neuorientierung des Zweiten Vatikanums –, eine Kirche *aus* der Welt (aus vielen Völkern) sowie eine Kirche *für* die Welt (für die Menschen) zu sein. Eine so verstandene und gelebte Welt-Kirche verfällt nicht einer identitären bzw. nationalistischen Logik, sondern öffnet sich dem Anspruch von Globalität – und das heißt theologisch: von *Katholizität*.

2. Universalität – eine Kirche *aus* der Welt

Mit Stolz wird seitens der katholischen Kirche immer wieder auf ihre Universalität verwiesen; nahezu überall auf der Welt gebe es Gemeinden, funktionierende Strukturen, Repräsentanten der Kirche sowie institutionelle Sichtbarkeit. Diese internationale Präsenz ist durchaus zu würdigen, und das weltweite kirchliche Netzwerk von Universitäten, Caritas-Organisationen, diplomatischen Vertretungen, Ordensgemeinschaften usw. ist tatsächlich bemerkenswert. Diese Internationalität bzw. der institutionelle Zusammenhalt hat in Ländern, in denen es kaum zivilgesellschaftliche oder staatliche Strukturen gibt, durchaus Stärken. Um ein aktuelles Beispiel zu erwähnen: In der Demokratischen Republik Kongo kann die katholische Kirche – auch mit Unterstützung aus anderen Ländern – als (regierungs-) kritische Kraft in einer Weise auftreten, wie dies anderen Organisationen

nicht möglich ist. Als Teil der Universalkirche verfügt die kongolesische Ortskirche über Möglichkeiten in den Bereichen von Bildung, Kommunikation, Politik und Pastoral, die den Menschen zugutekommen. Gerade in Ländern, in denen die Menschenrechte, die freie Meinungsäußerung sowie der Rechtsstaat bedroht sind, können der internationale Rückhalt und das globale Netzwerk der kirchlichen Gemeinschaft ein stärkendes und solidarisches Potential entfalten.

Doch auch Kirchen sind nicht vor der Gefahr des Nationalismus und identitären Denkens gefeit.

Zugleich ist hier auf zwei Gefahren hinzuweisen:
Erstens sind auch Kirchen nicht vor der Gefahr des Nationalismus und identitären Denkens gefeit; weltweit gibt es Beispiele dafür, dass sich christliche Kirchen von staatlicher Macht instrumentalisieren lassen und religiöse Symbolik zur Inszenierung bestimmter politischer Anliegen einsetzen. Zudem ist leider auch zu beobachten, dass kirchliche Vertreter mit nationalistischem, teilweise sogar faschistischem Gedankengut sympathisieren und nicht der Vision einer gemeinsamen Menschheitsfamilie folgen, sondern eine bestimmte kirchliche Identität mit den Interessen einer nationalistischen Politik verbinden. Das kann dazu führen, dass rechte Politiken in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit Symbolen aus der christlichen Tradition auftreten und dadurch – ohne dies selbst zu begreifen – eine massive Bedeutungsveränderung dieser christlichen Symbolik bewirken, wie dies etwa Hans-Joachim Sander mit Blick auf die Kreuz-Debatte im bayerischen Wahlkampf 2018 aufgezeigt hat (Sander 2018).
Die zweite – etwas subtilere – Gefahr besteht darin, Universalität mit institutionalisierter Internationalität zu verwechseln, also zum Beispiel die internationale Zusammensetzung einer kirchlichen Kommunität als Beweis ihrer ‚Universalität‘ bzw. ‚Katholizität‘ zu sehen. Nun sind solche Strategien der Internationalisierung sehr zu begrüßen, und gerade angesichts nationalistischer und identitärer Tendenzen in vielen Gesellschaften Europas kann die Internationalität der Kirche, die in Europa meistens durch kirchliches Personal aus den Ländern des globalen Südens sichtbar wird, ein Zeichen für die Einheit und ein Miteinander von Menschen aus unterschiedlichen Gesellschaften sein. Allerdings bedeutet die bloße Präsenz von Menschen aus verschiedenen Ländern noch nicht ‚Universalität‘ in einem qualifizierten Sinn, wie dies etwa die spanische Ordensfrau Diana de Vallescar Palanca betont. ‚Interkulturalität‘ ist Ausdruck eines Prozesses

der Anerkennung und Folge eines durchaus schmerzlichen Lernprozesses, nicht ein beziehungsloses ‚multikulturelles‘ Nebeneinander:

> *„Wenn überhaupt von einer authentischen Universalität gesprochen werden kann, so liegt diese darin, miteinander teilen zu können und sich in Beziehung zu wissen oder Teil zu sein von, wobei man darauf verzichtet, die Universalität mit eigenem Namen unterschreiben oder sie als (vermeintliche) Totalität vorstellen zu wollen.“* (Palanca 2008, 156)

Universalität entsteht durch einen Prozess des Teilens und In-Beziehung-Tretens.

Authentische Universalität ist also weder vorgegebene Uniformität noch gleichgültige Pluralität, sondern Folge eines Prozesses des Teilens und In-Beziehung-Tretens, ohne den auch eine noch so ausgeprägte Internationalität nicht jenen Anspruch verkörpert, den „eine weltumfassende Kirche, die Menschen unterschiedlichster Hautfarbe, Geschichte, Kultur, Tradition, Eigenart, Welt-Sicht und Welt-Anschauung mit unterschiedlichstem Denken und Erleben unter einem gemeinsamen Dach verbindet“ (Gläßgen 2012, 512). Wesentliche Beiträge zu dieser qualitativ anderen Form von Universalität, die sich nicht als kumulative Internationalität, sondern als Konsequenz eines polylogen Prozesses versteht, haben Überlegungen der interkulturellen Philosophie geleistet, wobei hier vor allem auf das Konzept von Raúl Fornet-Betancourt hinzuweisen ist. Die von ihm explizierte „Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms“ (Fornet-Betancourt 1997, 105) geht von einem vielfältigen Prozess des Austausches, der Verständigung und der Argumentation aus; sie ist „neu, weil sie weder durch Expansion noch durch Invasion als Ordnung der Mächtigen aufgezwungen wird, sondern durch die geduldige Arbeit an Verhältnissen der ausgleichenden Kooperation und Solidarität als ein unsicheres, offenes Projekt entsteht“ (Fornet-Betancourt 2013, 55). Es geht um „einen Prozess der Universalität, der sich als eine kritische Alternative zum ‚Globalismus‘ der neoliberalen Globalisierung erhebt“ (ebd., 70), dem Fornet-Betancourt einen „*Mangel* an Universalität“ (ebd., 72) attestiert, weil dieser Globalismus die Expansion eines partikulären Verständnisses von Welt und Mensch mit der reziproken, polylogen und responsiven Verständigung zwischen Menschen aus unterschiedlichen ‚Welten‘ verwechselt. Aber weltkirchliche Verbundenheit (eine ‚Kirche aus allen Völkern‘) meint nicht „eine Form von Universalität, die ein wenig verlegen ein Totalitätssystem verhüllt“ (Tracy 1997, 400), sondern eine Verbundenheit über jene Grenzen hinweg, die die Menschheit durchschneiden.

Eine Kirche, die selbst jene nationalistischen Züge und identitären Prägungen aufweisen würde, von denen die gegenwärtige Welt gekennzeichnet ist, könnte nicht als Zeichen des Heils für die Menschen wirken; eine Glaubensgemeinschaft, die den von Raúl Fornet-Betancourt kritisierten Globalismus nur kopieren würde, wäre keine Kirche „aus allen Völkern“ (LG 7),

Kirche ist ‚herausgerufen‘ (*ek-klesia*) aus allen Völkern und versteht sich als eine intensive Erfahrungs- und Lerngemeinschaft.

sondern ein global agierender Konzern, dessen Zentrale eine ‚Leitkultur‘ für alle Filialen weltweit ausgibt. Eine Welt-Kirche hingegen, die das Licht des Evangeliums in einer zerrissenen Welt zum Leuchten bringen soll, zeichnet sich durch eine Form von Universalität aus, die Robert Schreiter in seinen Überlegungen zu einer „neuen Katholizität“ als „einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation“ (Schreiter 1997, 225) kennzeichnet bzw. Felix Wilfred als „umgekehrte Katholizität“ bezeichnet, als „Prozess des Universal-Werdens durch Empfangen und durch Lernen von Anderen“ (Wilfred 2011, 100). Die Universalität einer Welt-Kirche ist nicht zu trennen von einem anspruchsvollen und vielfältigen Lern- und Kommunikationsprozess, der Menschen verschiedener Herkunft, Prägung und Zugehörigkeit verbindet; ‚Katholizität‘ lässt sich von daher, wie dies Anja Middelbeck-Varwick auf den Punkt brachte, als „alternative Globalisierungstheorie“ (Middelbeck-Varwick 2016, 168) bezeichnen, weil sie die Vielfalt und Widersprüchlichkeit dieser Welt weder in das Schema *einer* Denk- und Lebensform ‚integrieren‘ noch der kompetitiven Arena des ‚Rechts des Stärkeren‘ überlassen will, sondern von der Vision der *einen* Menschheit her als Anstoß zu einem globalen Dialog bzw. Polylog[7] begreift.

Kirche, ‚herausgerufen‘ (*ek-klesia*) aus allen Völkern, versteht sich demnach nicht bloß als internationale Organisation, sondern als intensive Erfahrungs- und Lerngemeinschaft, die aus der Vision der *einen* Menschheit lebt – auch wenn sie diese immer nur fragmentarisch realisieren kann. Aber bereits in diesem Fragment spiegelt sich die Möglichkeit einer Einheit der Menschheitsfamilie, die für das Zweite Vatikanische Konzil eine vorrangige Option darstellte. Eine Welt-Kirche kann und darf sich dieser Option nicht entziehen; sie bleibt, auch wenn sie „als kleine Herde erscheint, dennoch für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9).

7 Der Begriff ‚Polylog‘, der in seiner philosophischen Bedeutung vor allem vom österreichischen Philosophen Franz Martin Wimmer geprägt wurde, meint einen vielseitigen Verständigungsprozess, der nicht nur von zwei Dialogpartnern betrieben wird, die sich von ihrer Position her in ein Gespräch mit dem Anderen einlassen, sondern ein Gespräch der ‚Vielen‘, das die einzelnen Gesprächsteilnehmer/innen in eine tendenziell vollkommen offene und von daher auch ‚verunsichernde‘ Auseinandersetzung verwickelt – entsprechend der unverfügbaren Pluralität der gegenwärtigen Gesellschaft. (Vgl. Wimmer 2004, 66–73)

3. ‚Kenosis‘ – eine Kirche *für* die Welt

‚Welt-Kirche‘ zu sein bedeutet nicht nur, ‚*aus* aller Welt‘ zusammenzukommen, sondern auch, *für* diese Welt da zu sein. Diese Einsicht wird wohl niemand bestreiten, und die gängige pastorale Sprache betont auch durchgängig, wie wichtig es sei, für die Menschen, für die Armen, für die Ausgegrenzten usw. da zu sein. Wenn dieser Grundsatz allerdings vor dem Hintergrund aktueller rechtspopulistischer, nationalistischer und identitärer Strömungen auf die konkrete Gesellschaft bezogen wird, zeigen sich die Konsequenzen dieser Option. Als kirchliche Gemeinschaft die Vision der *einen* Menschheit zu vertreten, bedeutet, in Konflikte zu geraten, einen Transformationsprozess zu durchlaufen und das Konzept ‚Welt-Kirche‘ von der Peripherie her zu reformulieren. ‚Heilszeichen‘, ‚Sakrament‘, ‚Instrument‘ für die Einheit und Versöhnung der Menschen zu sein, meint keine paternalistische Strategie der Bevormundung von Menschen durch eine ‚alles erklärende Botschaft‘, sondern die Bereitschaft, sich von einer größeren Vision und der konkreten Not der Gegenwart in Anspruch nehmen zu lassen.

Kirche braucht die Bereitschaft, sich von einer größeren Vision und der konkreten Not der Gegenwart in Anspruch nehmen zu lassen.

Nach dem Konzil wurde der Gedanke, dass sich die Kirche von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) der Welt in Dienst nehmen lassen sollte, auf vielfältige und kreative Weise rezipiert und weiterentwickelt. Einige wenige Beispiele mögen diese theologische Perspektive, die erst in jüngerer Zeit vom biblischen Begriff *kenosis* (Leerwerden, Entäußerung) her neu profiliert wurde, verdeutlichen. So lenkte etwa die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im August 1968 in Medellín (Kolumbien), deren fünfzigjähriges Jubiläum erst kürzlich begangen wurde, Theologie und Kirche auf die Bahn einer befreiungstheologischen Orientierung und verstand zum Beispiel ‚Armut‘, die bisher nur als Anlass zu caritativer Unterstützung gesehen wurde, „als Engagement, das die Bedingungen der Armen dieser Welt freiwillig und aus Liebe annimmt, um Zeugnis zu geben von dem Übel, das sie darstellt, und von der geistigen Freiheit gegenüber den Gütern“ (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 116). Die politische Dynamik, die diese Option der Kirche für die Welt der Armen und Unterdrückten auslöste, ist kaum zu beschreiben; eine Institution, die vor dieser befreiungstheologischen Wende manchmal wie eine ‚eigene Welt‘

neben der realen Welt existierte, trat in die Welt der Armen ein, legte Privilegien ab und setzte sich für soziale Gerechtigkeit ein. Diese ‚Option für die Armen‘ provozierte jene, die bisher zu den Privilegierten gehörten und die Kirche als religiöse Bestärkung der sozialen Verhältnisse wahrnahmen.

Auch in der Theologie muss sich die Haltung des Interesses für die Gemeinschaft, die Teilnahme an der Lebenssituation der Menschen widerspiegeln.

Dass diese pastorale und politische Option auch die Methode der Theologie veränderte, hob zum Beispiel die EATWOT[8]-Konferenz von Delhi im Jahr 1981 hervor: „Die traditionelle Theologie hat sich nicht auf das tatsächliche Drama im Leben der Menschen eingelassen […]“ (Schlusserklärung 1999, 123), bedauert die Schlusserklärung dieser Konferenz und präzisiert, inwiefern in der theologischen Arbeit Weltkirchlichkeit und Option für die Armen zum Ausdruck kommen: „Die Gesellschaftsanalyse ist eine unersetzliche Vermittlung und ein fundamentales Werkzeug einer befreienden Theologie.“ (Ebd., 125) Während also die soziale Situation traditionellerweise nur theologisch-immanent zu erklären versucht wurde, setzt ein befreiungstheologischer Zugang eine sozialwissenschaftliche Untersuchung voraus, was nicht heißt, dass die Sozialwissenschaft die Theologie ersetzt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden nicht nur ‚besprochen‘, sondern empirisch untersucht und entsprechend dieser messbaren Ergebnisse interpretiert. Theologie sollte angesichts wichtiger Herausforderungen wie soziale Sicherheit, Migration, Bildung, Gesundheit, Rechtsstaat usw. nicht nur moralische Appelle formulieren, sondern auf Grundlage gesicherter Daten eine verantwortete Position beziehen, um die Botschaft des Evangeliums nicht ins Leere zu verkünden, sondern mit einer Sensibilität und Aufmerksamkeit für konkrete gesellschaftliche Verhältnisse zu verbinden.

Daher muss sich diese Haltung des Interesses für die Gesellschaft, der Teilnahme an der Lebenssituation der Menschen, vor allem der Armen und Ausgegrenzten, in der Theologie widerspiegeln. Eine welt-kirchliche Theologie, die sich der großen Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet weiß, wird sich einem offenen Dialog aussetzen und in die Wirklichkeit des sozialen Lebens ‚eintauchen‘, wie dies vor allem in ekklesiologischen Entwürfen Asiens formuliert wurde. Der aus Sri Lanka stammende Pionier des buddhistisch-christlichen Dialogs, Aloysius Pieris SJ, griff in Fortführung der Ekklesiologie des Konzils die Metapher der ‚Taufe im Jordan‘ auf: Entsprechend der Haltung Jesu, dessen Lebensbeispiel dazu

8 Die *Ecumenical Association of Third World Theologians*, die 1976 in Tansania gegründet wurde, versteht sich als Zusammenschluss christlicher Theologinnen und Theologen aus dem globalen Süden, die in besonderer Weise Fragen der Ökologie, der Genderverhältnisse, der sozialen Gerechtigkeit und der globalen Beziehungen zwischen Nord und Süd behandeln.

ermunterte, „sich selbst zu verlieren, um sich zu finden“ (Pieris 1986a, 74), ist die Kirche dazu berufen, in den Strom „der asiatischen Armen“ und „der religiösen Asiaten“ (ebd., 78) einzutauchen. Mit echter Autorität, so Pieris, sprechen jene Ortskirchen in Asien, die „im Jordan asiatischer Religiosität und auf dem Kalvaria asiatischer Armut“ (ebd.) getauft wurden. Dies bedeute für die Kirche schließlich auch, auf Macht und Geld zu verzichten und ihre „Furcht vor dem Verlust ihrer Identität“ (Pieris 1986b, 160) zu überwinden: „Die Theologie der Macht-Beherrschung und der Dienstbarmachung muss einer Theologie der Demut, der Versenkung und der Teilhabe Platz machen“ (ebd.), betont ein maßgeblicher Vordenker der Theologie im asiatischen Kontext, der dazu beigetragen hat, das Verständnis von Kirche im Allgemeinen und von Mission im Speziellen als ‚Kenosis‘ zu verstehen.

Kirchliche Existenz ist weniger in medialer Inszenierung als in konkreter Praxis, weniger in identitärer Selbstbehauptung als in gelebter Solidarität zu finden.

So wie sich Christus entsprechend der Vorstellung von Phil 2,7 „selbst entäußerte“, *leer* wurde und sich nicht an der Seinsweise Gottes ‚festkrallte‘, so sollte sich auch die Kirche ‚in die Welt verlieren‘, ihrer Macht und Identität ‚leer‘ werden – und gerade so zum Sakrament des Heils für die Welt werden. Gewiss sollte der Begriff ‚Kenosis‘ nicht zu leichtfertig verwendet werden – denn Selbst-Entäußerung ist eine ungemein radikale Form der Hingabe – und auch nicht aus dem christologischen Zusammenhang ungebrochen auf ekklesiologische Diskurse übertragen werden – denn ‚Kenosis‘ kann nicht einfach selbstverständlicher Aspekt kirchlicher Strukturen sein; dennoch kann der Hinweis auf den kenotischen Charakter der kirchlichen Existenz einen Bewusstwerdungsprozess – und vielleicht sogar eine Dynamik der Veränderung – anstoßen, der die Kirche nicht als ‚Lehrmeisterin‘, sondern als Begleiterin der Menschen „dieser Zeit“ (GS 46) begreift; kirchliche Existenz wird weniger in medialer Inszenierung als in konkreter Praxis, weniger in identitärer Selbstbehauptung als in gelebter Solidarität, weniger in den Zentren als in der Peripherie gelebt werden.
Margit Eckholt beschrieb diese welt-kirchliche bzw. kenotische Lebensform der Kirche treffend:

„Mission, das ist nicht die ‚Bekehrung der anderen‘, sondern das heißt, hinauszugehen, um bei den Menschen zu sein, auf der Straße, und hier, in der Fragilität und Fluidität des Lebens, in aller Not, allem Leid, bei den Migranten in Lampedusa, den Flüchtlingen aus den vielen Kriegsgebie-

ten, den wegen ihres Glaubens Verfolgten Gott anzusagen, weil er genau hier – in den Notleidenden – entdeckt werden kann.“ (Eckholt 2015, 298–299)

Als der neugewählte Papst Franziskus in seiner ersten Ansprache darauf hinwies, dass die Kardinäle, die für Rom einen neuen Bischof wählen sollten, „fast bis ans Ende der Welt gegangen“ waren, „um ihn zu holen“ (Franziskus 2013, 49), traf er mit dieser launigen Bemerkung exakt die Bedeutung von ‚Welt-Kirche‘ in einer zerrissenen Welt: Gerade die unbedeutende Randzone, aus welcher der neue Inhaber des Petrusamtes kommt, kann zum Signal eines neuen Aufbruchs werden, zum Zeichen einer weltweiten Verbundenheit und Hoffnung, die die gesamte Weltkirche ‚anstecken‘ kann.

Herausforderungen für die theologische Forschung: intellektuell, politisch, pastoral.

Die theologische Forschung, die den spezifischen Charakter der Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden im Licht der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) weiterdenkt und sich dabei vorrangig am Dienst an der Einheit der Menschheitsfamilie orientiert, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil eindrücklich hervorgehoben hat, wird sich künftig mit drei Herausforderungen auseinanderzusetzen haben:

1. Intellektuell wird sie mit den aktuellen *Globalisierungs- und Entwicklungstheorien* in Dialog treten und sich dabei möglicherweise vom Diskurs des *Post-Development* – das zum einen die bisherige Entwicklungszusammenarbeit radikal in Frage stellt und zum anderen „alternative politische Praktiken jenseits von Staat und Parteien, alternative ökonomische Praktiken jenseits von Weltmarkt und Konkurrenzprinzip sowie alternative Formen des Wissens jenseits der ‚westlichen‘ Wissenschaft“ (Ziai 2014, 104) postuliert – zu einer (selbst-)kritischen Reflexion ihres Verständnisses von ‚Globalisierung‘, ‚Universalität‘ und ‚Entwicklung‘ anleiten lassen.
2. Politisch wird sie mit Vertreterinnen und Vertretern *zivilgesellschaftlicher Bewegungen, NGOs und Bürgerinitiativen* in Austausch treten, um ihre grundsätzliche theologische Perspektive, ‚Heilszeichen‘ und ‚Sakrament für die Welt‘ zu sein, im Licht konkreter Initiativen zur Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität zu refor-

mulieren – ein Anliegen übrigens, das Papst Franziskus konsequent verfolgt. (Vgl. Kern 2018)

3. Pastoral schließlich wird die theologische Forschung die kirchliche Sicht auf die „gesamte Menschheitsfamilie“ (GS 77) mit *kulturellen und gesellschaftlichen Entwürfen von Zugehörigkeit, Identität und Solidarität* ins Gespräch bringen und dadurch Konzepte von Lebensformen weiterentwickeln, die weder einem abstrakten Universalismus in einer globalisierten Welt noch einer identitären Regression auf ‚Heimat‘ oder ‚Nation‘ verfallen (vgl. Höhn 2018), sondern Verbundenheit und Authentizität, Offenheit und Selbststand, Globalität und Gemeinschaft auf konstruktive Weise verbinden.

Literatur

Boff, Leonardo (1972), Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, Paderborn: Bonifatius (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXVIII).

Die Kirche Lateinamerikas (1979), Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (1968), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8).

Eckholt, Margit (2015), „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“: Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: Dies., An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern: Matthias Grünewald, 295–316.

Fornet-Betancourt, Raúl (1997), Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt: IKO (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 1).

Fornet-Betancourt, Raúl (2013), Interkulturalität und Menschlichkeit, Aachen: Mainz (Concordia Reihe Monographien 61).

[Franziskus] (2013), Die ersten Worte von Papst Franziskus nach der Wahl, in: Pontifikatswechsel 2013: Vom einfachen und bescheidenen Arbeiter im Weinberg des Herrn zum Bischof vom Ende der Welt, Wien: Österreichische Bischofskonferenz (Die österreichischen Bischöfe 13), 49.

Glässgen, Heinz (2012), Horizont Welt – Kommunikation und Medien als Herausforderung und Aufgabe, in: Schreijäck, Thomas u. a. (Hg.), Horizont Weltkirche. Erfahrung – Themen – Optionen und Perspektiven. Josef Sayer zu Ehren, Ostfildern: Matthias Grünewald, 512–526.

Höhn, Hans-Joachim (2018), Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg: Echter.

Hoff, Gregor Maria (2011), Ekklesiologie, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 6).

Hünermann, Peter (Hg.) (2004), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg im Breisgau: Herder.

Huntington, Samuel (1996), Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien: Europa Verlag.

Johannes XXIII. (2006), Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau: Herder, 476–481.

Kasper, Walter (1987), Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Ders., Theologie und Kirche, Mainz: Matthias Grünewald, 237–254.

Kern, Benedikt (2018), Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen, Münster: ITP-Kompass (Edition-ITP-Kompass 24).

Middelbeck-Varwick, Anja (2016), Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume, in: Böttigheimer, Christoph (Hg.), Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts, Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae 276), 143–168.

Müller, Harald (1998), Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Taschenbuch 13915).

Palanca, Diana de Vallescar (2008), Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 37).

Pieris, Aloysius (1986a), Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen, in: Ders., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 9), 55–78.

Pieris, Aloysius (1986b), Auf dem Wege zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien, in: Ders., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg im Breisgau: Herder (Theologie der Dritten Welt 9), 131–160.

Popper, Karl R. (2003), Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, Tübingen: Mohr Siebeck (Gesammelte Werke in deutscher Sprache 6), 8. Aufl.

Rahner, Hugo (1964), Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg: Otto Müller.

Sander, Hans-Joachim (2005), Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg im Breisgau: Herder, 581–886.

Sander, Hans-Joachim (2018), Ruhm und Flucht. Christlicher Widerstand gegen Behördenkreuze, Herder Korrespondenz 72, 8, 49–51.

Schlusserklärung der Konferenz von New Delhi 1981, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996, Freiburg im Breisgau: Herder 1999 (Theologie der Dritten Welt 26), 114–135.

Schreiter, Robert J. (1997), Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt am Main: IKO (Theologie Interkulturell 9).

Semmelroth, Otto (1953), Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt am Main: Josef Knecht.

Semmelroth, Otto (1972), Die Kirche als Sakrament des Heiles, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hg.), Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 309–356.

Tracy, David (1997), Fragmente und Formen: Universalität und Partikularität heute, Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 33, 3, 400–407.

Tück, Jan-Heiner (2013), Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg im Breisgau: Herder, 141–167.

Wassilowsky, Günther (2014), Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanum und seiner Deutung, in: Kreutzer, Ansgar/Wassilowsky, Günther (Hg.), Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie, Frankfurt am Main: Peter Lang (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 28), 33–60.

Wilfred, Felix (2011), Asiatische Wege zur Katholizität. Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext, in: Ozankom, Claude (Hg.), Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg: Friedrich Pustet, 95–108.

Wimmer, Franz Martin (2004), Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien: Facultas (UTB 2470).

Ziai, Aram (2014), Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ders. (Hg.), Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie, Baden-Baden: Nomos (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik 14), 97–119.

Rita Perintfalvi

Widerstand gegen Rechtspopulismus im Namen der Zivilisation der Liebe

Eine theologisch-ethische Reflexion aus ungarischer Sicht[1]

Zurzeit erleben wir in der sogenannten westlichen Welt eine neue Epoche, in der der Rechtspopulismus als politische Einstellung in der Bevölkerung in immer mehr Ländern weit verbreitet ist. Zudem wird der Einfluss rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen (z. B. AfD in Deutschland, FPÖ in Österreich, *Rassemblement National* [früher *Front National*] in Frankreich, *Recht und Gerechtigkeit* [PiS] in Polen, *Fidesz* in Ungarn) immer stärker.

Durch diese beängstigenden Prozesse werden der demokratische Rechtsstaat und der nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Grundlage der Menschenrechte entstandene politische Konsens in Frage gestellt. All dies schwächt nicht nur das Grundprinzip der europäischen Demokratien, sondern gefährdet den Fortbestand der Europäischen Union.

Der Einfluss rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen schwächt den demokratischen Rechtsstaat.

Meines Erachtens wirken diese Prozesse in Mittel-Ost-Europa noch stärker als im Westen, da sich hier nach der Wende 1989 die demokratische Kultur noch nicht voll entwickeln konnte. Deswegen ist es jetzt möglich, dass in den EU-Mitgliedsländern Ungarn und Polen die Aushöhlung bis hin zur Abschaffung demokratischer Fundamente und der Umbau des Staates zu einem „quasi-demokratischen autoritären System“ (Frank Decker) bereits Regierungsprogramm sind. Westeuropäische Länder scheinen im Gegensatz dazu gegenüber Autoritarismen stärker immun und daher in einer wesentlich stabileren Lage zu sein.

1 Zum selben Thema wird demnächst ein Beitrag von mir in Heft 1/2019 der Salzburger Theologischen Zeitschrift erscheinen.

Für einige sind die Konturen eines neuen innereuropäischen Ost-West-Konflikts schon sichtbar. Aus westlicher Sicht halten die östlichen EU-Staaten nicht viel von einer Politik der Vergemeinschaftung, die auf Kosten ihrer Souveränität geht. Das ist aber besser nachvollziehbar, wenn man den geschichtlichen Kontext näher betrachtet. Die ostmitteleuropäischen Länder konnten ihre nationalstaatliche Existenz und Souveränität erst nach 1989 erlangen, während im westlichen Europa schon seit 1945 eine kosmopolitische und postnationale Stimmung gewachsen ist, die eine auf Grundlage der Menschenrechte entstandene Politik und eine internationale Solidarität ermöglichte. Dagegen ist gerade zurzeit in Mittel-Ost-Europa der postnationale Kosmopolitismus zu einem Feindbild des Rechtspopulismus geworden, nicht zuletzt deswegen, weil er immer noch als Relikt der überwundenen Sowjetherrschaft gilt.

Der Aufstieg des Rechtspopulismus ist ein transnationales Phänomen.

Beim Aufstieg und Erstarken des Rechtspopulismus handelt es sich um ein transnationales Phänomen, wobei die rechtspopulistischen Parteien der verschiedenen Länder stark untereinander verbunden sind. Diese drängen in immer mehr Regierungen europäischer Länder, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen. Aus diesem Grund ist es meines Erachtens empfehlenswert, nicht von einer Bruchlinie zwischen West und Ost zu sprechen. Die gesellschaftspolitischen Änderungen, die sich gerade in östlichen Ländern Europas vollziehen, kann man am ehemaligen Eisernen Vorhang sicher nicht aufhalten. Daraus ergibt sich eine große Herausforderung für die zeitgenössische Theologie, christliche Ethik sowie die Kirchen.

Rechtspopulismus als mächtige Herausforderung für die Kirchen in Mittel-Ost-Europa

In zahlreichen europäischen Ländern verbünden sich ChristInnen und christliche Kirchen mit rechtspopulistischen Parteien und Regierungen zur „Verteidigung des christlichen Abendlandes“, um gegenüber den Gefahren des politischen Islam Widerstand zu leisten. Dabei werden politischer Autoritarismus und christlich-religiöser Fundamentalismus strategisch miteinander verknüpft, um in starken Allianzen die politische und gesellschaftliche Macht wechselseitig festigen zu können.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, warum die ungarische katholische Kirche die illiberale Demokratie von Viktor Orbán unterstützt. Dahinter steht die historische Tradition des langen Flirts der katholischen Kirche mit dem antiliberalen Autoritarismus. Wegen ihrer antiliberalen und antikommunistischen Einstellung hat sie lange Zeit autoritär-katholische Regimes unterstützt, wie z. B. jenes von Franco in Spanien (1939–1975), Tiso in der Slowakei (1938–1945), Salazar in Portugal (1932–1968), den „Christlichen Ständestaat" in Österreich (1934–1938) und Horty in Ungarn (1920–1944). Dieses Muster der Vergangenheit taucht gegenwärtig erneut auf.

Warum unterstützt die ungarische katholische Kirche die illiberale Demokratie von Viktor Orbán?

Außerdem haben die Kirchen in Mittel-Ost-Europa das Trauma der Verfolgung während des Kommunismus noch nicht ganz verarbeitet, die heftige und mit Emotionen beladene antikommunistische Attitüde kommt auch daher. Die ausgeprägte antiliberale Einstellung dieser Kirchen ist einerseits ein Teil des Kampfes gegen die Moderne, andererseits ist sie durch rechtspopulistische Propaganda zurzeit intensiviert. So wurden Begriffe wie Toleranz, Gender (und damit die Gleichwertigkeit der Geschlechter), Liberalismus oder Menschenrechte in den letzten Jahren zu dämonisierten Schimpfwörtern. Aus diesem Blickwinkel gesehen ist es kein Zufall, dass die Mehrheit der katholischen kirchlichen Führungspersonen die illiberale Demokratie von Orbán nicht nur naiv und kritiklos, oder nur aus Angst – wobei beängstigende Taktiken der Regierung nicht zu vergessen sind –, sondern strategisch unterstützt.

Bei dieser Kollaboration mit der autoritären Regierung in Ungarn ist auch die ambivalente Beziehung zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu seinen Ergebnissen von Bedeutung. Dieses stellte eine radikale Abkehr von der lange gepflegten Modernefeindlichkeit und somit eine tiefe anti-fundamentalistische Zäsur dar. Die Ideale und Errungenschaften der Französischen Revolution wie etwa die Religionsfreiheit und andere Menschenrechte sowie die Demokratie selbst wurden endlich akzeptiert und positiv bewertet. Daraus entstand das Bekenntnis zur Religions- und Gewissenfreiheit, die Betonung der Notwendigkeit eines ökumenischen Dialogs etc.

Die christlichen Kirchen und Theologien westlich des Eisernen Vorhangs konnten mithilfe aufklärerischer Religionskritik in einem Prozess nachholender Modernisierung die positive Bedeutung der Menschenrechte sowie von Demokratie und Pluralismus entdecken. Genau diese Bewegung

und Selbstreflexion fehlen oft in den Kirchen der postkommunistischen Länder. Da das Zweite Vatikanische Konzil historisch unglücklicherweise in die Epoche des Kommunismus fiel, als Leben und Entwicklung von Kirche und Theologie einschneidend gelähmt wurden, konnten die mittelosteuropäischen Kirchen die Reformen des Konzils nur wenig verwirklichen. Daraus folgt, dass die moderne „aufgeklärte" Denkweise und damit auch die Hochschätzung von Menschenrechten und Demokratie sowie die Kritik am starren Autoritarismus in der kirchlichen Lehre und Praxis immer noch nicht willkommen sind.

Die ultrakonservativen und traditionalistischen kirchlichen Kreise sowohl in der katholischen Kirche als auch in den reformierten und neuprotestantischen Kirchen Ungarns schließen momentan strategische Allianzen mit der rechtspopulistischen Regierung. Ihre ideologische Basis enthält viele ähnliche Elemente: eine antiliberale, antipluralistische, teils auch antidemokratische Stoßrichtung. Deswegen gehen die historischen Großkirchen (einzige Ausnahme ist die evangelisch-lutherische Kirche) und auch die evangelikalen Kirchen mit neoprotestantischem Hintergrund (wie Hit Gyülekezete) solche unheiligen Allianzen mit Neuen Rechten mit Begeisterung ein. Eine kleine neoprotestantische Kirche, Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség (Ungarische Evangelische Bruderschaft), unter der Leitung von Gábor Iványi leistet jedoch prophetischen Widerstand – 2011 verlor sie ihren offiziellen Kirchenstatus durch die Regierung. Viele Kirchen nehmen gar nicht wahr, wie sie durch raffinierte politische Verführer instrumentalisiert werden. Das wurde vom Bischof und ehemaligen Erzabt von Pannonhalma Asztrik Várszegi in einem Interview folgendermaßen formuliert: „Wie mit Stoffpuppen, so spielen die Politiker mit der Kirche." (http://nol.hu/belfold/varszegi-asztrik-rongybabakent-jatszanak-az-egyhazzal-a-politikusok-1583963) Bischof Várszegi gehört zur kleinen Minderheit der ungarischen Bischofskonferenz, die die politischen Allianzen der katholischen Kirche sowohl während des Kommunismus als auch in der aktuellen Epoche des Rechtspopulismus nachdrücklich kritisiert hat.

Kampf um die Identität, Feindbilder und Gewalt gegen die Volksfremden

„Das Volk" ist für die RechtspopulistInnen eine identitäre Volksgemeinschaft, dementsprechend wird das Volk als ethnisch homogene Einheit betrachtet. In ihrem „Identitätswahn" scheinen die Populisten schon „auf halbem Weg zum Faschismus des 20. Jahrhunderts" (Claus Leggewie) zu

sein. Trotz der Ähnlichkeit der Phänomene von Rechtspopulismus und Faschismus sind jedoch klare Differenzierungen erforderlich.

Sind die Populisten schon auf halbem Weg zum Faschismus des 20. Jahrhunderts?

Im Unterschied zum Faschismus der 1930er Jahre bezeichnet man die neorechte Perspektive nicht explizit als „rassistisch". Der frühere Rassismus wird durch Ethnopluralismus ersetzt. Die Konzeption des Ethnopluralismus kann als „Rassismus ohne Rassen" betrachtet werden. An die Stelle der „Rasse" tritt die „nationale Kultur". Diese Konzeption steht in Kontrast zum Universalismus und Egalitarismus. Im Gegensatz zu den universalen Menschenrechten oder der humanistischen Konzeption wird nicht die Vielfalt koexistenter Individuen, sondern das Nebeneinander verschiedener homogener Volksgruppen oder Ethnien propagiert, die jeweils eine geschlossene Kultur bilden. Diese Volksgruppen unterscheiden sich voneinander aufgrund geografischer, genealogischer, kultureller, sprachlicher und religiöser Eigenschaften.

Dementsprechend will die neorechte Politik den Begriff „Nation" auf die Grundlage der Ethnie stellen und die menschenrechtlich fundierte, plurale Demokratie in eine ethnische Bürgergemeinschaft überführen. Vor diesem ideologischen Hintergrund hebt die neorechte Ideologie das Prinzip der Homogenität hervor und beseitigt die Heterogenität.

Durch die horizontale Differenzierung des Volksbegriffs entstehen Gegensätze zwischen einem „Wir" (*ingroup*) und den „anderen" (*outgroup*), deren Folge die Ausgrenzung von vermeintlich nicht-zugehörigen Personen oder Gruppen ist. Dadurch kommt es zu Aggressionen gegenüber „den anderen" wie Zugewanderten, Muslimen, Roma und Asylsuchenden und zu Feindseligkeiten gegenüber sexuellen Minderheiten bzw. zu Sexismus, teilweise auch zu Antisemitismus.

RechtspopulistInnen produzieren auch häufig Feindbilder, die auf oberflächlichen Vorurteilen basieren. Auch diese Feindbilder dienen zur Abgrenzung nach außen, aber manchmal auch innerhalb der Gruppe. So werden zum Beispiel nicht nur die Flüchtlinge als Fremde betrachtet, sondern auch diejenigen, die ihnen helfen, also die zivilgesellschaftlichen Organisationen (in Ungarn z. B. Migration Aid, TASZ/Gesellschaft für die Freiheitsrechte, Amnesty International Hungary, Ungarisches Helsinki-Komitee etc.) oder die „liberalen Fantasten", die eine multikulturelle Gesellschaft gestalten wollen.

Die Volksfremden werden schnell zu Verrätern gestempelt, die den Fortbestand der Nation gefährden. So wird der Kampf gegen sie sogar mit Aggressivität und Gewalt erlaubt. Zu den zu bekämpfenden Volksfremden gehören auch die Andersdenkenden, die SystemkritikerInnen, diejenigen, die solch dämonisierten Gruppen wie Obdachlosen, ethnischen, religiösen und sexuellen Minderheiten Hilfe leisten. Natürlich war es kein Zufall, dass auch die Geschlechterforscherinnen als Feindinnen der Nation attackiert wurden, die sich mittels wissenschaftlicher Methoden für den Schutz der Menschenrechte, die Gleichwertigkeit der Geschlechter und überhaupt für die offene Gesellschaft einsetzten.

Anti-Gender-Debatte und Attacke gegen die Autonomie der Wissenschaft

Der Wunsch nach Homogenität betrifft auch die Beziehungs- und Familienmodelle bzw. das Denken über die Geschlechterrollen. Genau an diesem Punkt entstehen Konflikte zwischen Rechtspopulismus und dem Grundkonzept der Geschlechterforschung bzw. Gender Mainstreaming als politischer Strategie. In den letzten Jahrzehnten hat ein Prozess begonnen, den heftige Angriffe gegen die sogenannte „Gender-Ideologie“ und den „kulturellen Marxismus“ im Großteil von Europa sowie gegen „political correctness“ in den USA prägen. *Gender* wurde bei dieser Debatte zu einem Feindbild, durch das die Akteure der Anti-Gender-Bewegung viele Menschen mobilisieren konnten.

Am Begriff Gender verdichten sich Sorgen und Ängste, die sich aus der aktuellen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Situation ergeben.

Viele Menschen widmen diesen Geschehnissen zu wenig Aufmerksamkeit, einige denken sogar, es gehe hier nur um eine „Frauenfrage“, für die viele kein Interesse (mehr) haben. In der Tat geht es bei dieser Debatte aber nicht bloß um eine klassische konservative *backlash*-Bewegung gegen *gender equality* und *LGBTQ equality*, sondern um viel mehr: *gender is a symbolic glue*. Der Prozess bedroht den nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Grundlage der Menschenrechte entstandenen politischen Konsens. Für die illiberalen politischen Akteure wurde der Begriff „Gender-Ideologie“ zu einer Metapher der Unsicherheiten und Ungerechtigkeiten, die sich aus der aktuellen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Situation ergeben. Der Begriff Gender wird zu einem Begriff, in dem sich viele Sorgen und Ängste verdichten, die

z. B. mit antieuropäischen, antiliberalen, antikommunistischen und homophoben Einstellungen verbunden sind.
Es ist kein Zufall, dass auch bestimmte Teile der Kirchen, kirchliche Gruppierungen und Theologien diese Anti-Gender-Bewegung unterstützen. Leicht entstehen Allianzen zwischen Rechtspopulismus und Teilen der Kirche. Beiderseits geht es um eine Abwehr von nicht traditionellen Beziehungs- und Familienmodellen, um das Verbot einer Sexualerziehung, die andere als heterosexuelle Lebensformen thematisiert, um Widerstand gegen Geschlechtermodelle, die eine normative Zweigeschlechtlichkeit infragestellen.
Ultrakonservative kirchliche Kreise wollen genau wie die Neuen Rechten ein durch die Modernisierungsprozesse überholtes Gesellschaftsbild konservieren. Der gemeinsame Zug von Populismus und Fundamentalismus ist, dass beide ihrem Wesen nach rückwärtsgewandt sind. Sie träumen von dem verlorenen Goldenen Zeitalter. Beide empfinden alle Veränderungen als Bedrohung: Gewandelte Rollenbilder bedrohen die Männlichkeit, Gender-Diskurse die Geschlechterverhältnisse etc.

Populismus und Fundamentalismus träumen von einem verlorenen Goldenen Zeitalter.

Ein sehr trauriger Meilenstein dieser Anti-Gender-Attacke war in Ungarn die Auflösung des Studienfachs Gender Studies. Anfang August 2018 wurde die Leitung der Universität ELTE (Eötvös Loránd Tudományegyetem), der größten staatlichen Universität in Budapest, ganz unerwartet darüber informiert, dass das EMMI (Ministerium für gesellschaftliche Ressourcen) den Studiengang Gender Studies durch eine Anordnungsänderung (Dekret 42294/2018) ohne Begründung ab sofort auflöst und die Einführung eines solchen Studienganges an keiner staatlichen ungarischen Universität in Zukunft zulassen wird.
Außer an der ELTE gibt es das Studienfach Geschlechterforschung nur an der renommierten privaten Zentraleuropäischen Universität CEU (Central European University). Diese Lehranstalt steht aber in den letzten Jahren unter starkem Beschuss der Regierung. Den Grund für die heftige Attacke gegen die CEU liefern die Grundsatzbestimmungen der Universität, die sich für Demokratie, Menschenwürde, Gleichberechtigung und für eine offene Gesellschaft aussprechen. An der CEU wird jedoch nur Englisch unterrichtet, weswegen die meisten Studierenden aus dem Ausland kommen.

Das ungarische Grundgesetz garantiert im Prinzip die Autonomie der Bildung und der Wissenschaft. Durch die willkürliche Anordnungsänderung gegen die Gender Studies wurde dieses Grundgesetz verletzt.

Im Gefolge der Anti-Gender-Attacke steht die Autonomie der Forschung überhaupt in der Schusslinie.

Ein anderes Beispiel, das teils im Gefolge der Anti-Gender-Attacke steht, teils aber die Infragestellung der Integrität der Wissenschaft signalisiert, ist die Ungarische Akademie der Wissenschaften (MTA). Im Rahmen einer großen Veranstaltungsreihe der Akademie wurden im Herbst 2018 Tagungen und Konferenzen organisiert. Dabei hat die Akademie als groteske Selbstzensur zwei Vorträge aus dem Programm gestrichen. Der Titel eines verbotenen Vortrags war „Rolle und Erfolg von Frauen und Männern in der Informationstechnologie“. Nach der offiziellen Begründung konnte die Leitung der MTA diesen Vortrag „wegen der sonstigen Bezüge der Geschlechterthematik nicht erlauben“. Das war allerdings nicht die Meinung der gesamten MTA, sondern nur die persönliche Meinung der Vizesekretärin der MTA. Der Titel des anderen geplanten Vortrags war „Die juristische Seite sozialer Netzwerke“. Hier wurde als Begründung des Verbots angeführt, dass der Vortrag „wegen der politischen Bezüge“ nicht gehalten werden dürfe. Zurzeit stehen die Akademie der Wissenschaften und damit auch die Autonomie der Forschung überhaupt in der Schusslinie.

Tiefe Identitätskrise innerhalb der Kirchen Ungarns

Da das universalistische Prinzip, also die Anerkennung der Gleichberechtigung und Würde aller Menschen, für die christliche Ethik unabdingbar ist, müssen die christlichen Kirchen und Theologien menschenverachtende, gewaltbereite Fremdenfeindlichkeit und den militanten Nationalismus unbedingt verurteilen. Die neorechte Politik hat in Ungarn einen ethnischen Begriff der Nation entwickelt, dessen Grundlage eine homogene christliche Gesellschaft ist. Dies bedeutet gerade die größte Verführung für die ungarische Kirche.
Wenn sie sich durch die rechtspopulistische Politik völlig instrumentalisieren lässt, gewinnt sie etwa so ihr in der Moderne verlorenes Gesellschaftsprestige zurück? Oder ist das bloß eine große Illusion? Dass die

katholische Kirche Ungarns daran jedoch festhält, liegt vielleicht an ihrer großen Enttäuschung nach der Wendezeit.
Die Kirche hat 1989 ihre Freiheit nach den schwierigen Jahrzehnten der Unterdrückung zurückbekommen. Darauf folgend entstand eine kurze, aber vielversprechende Blütezeit im kirchlichen Leben.
Aber gegen 2000 sollte die ungarische katholische Kirche feststellen, dass sie diese einmalige Chance nicht gut genutzt hat. Sie hat die Chance für die Erneuerung des christlichen Lebens und der Theologie verpasst. Da die Kirche nicht den Dialog mit der zeitgenössischen Gesellschaft aufnahm, verloren die Menschen ihr plötzlich aufkommendes Interesse für die Kirche schnell. Dann wechselte die Kirche ihre Strategie und baut eher Allianzen mit der politischen Macht auf, anstatt mit ihren eigenen Gläubigen in einen wahren Dialog zu treten. Dadurch verliert sie jedoch ihre Glaubwürdigkeit und langsam auch ihre AnhängerInnen.

Die Kirche hat die Chance für die Erneuerung des christlichen Lebens und der Theologie verpasst.

Viele ChristInnen leiden seit der Flüchtlingskrise 2015 unter einer Identitätskrise, denn sie können sich mit einer solchen Kirche nicht mehr identifizieren, die den notleidenden Menschen fast gar nicht geholfen hat. Natürlich sind die wenigen vorbildhaften Gegenbeispiele nicht zu vergessen. Aber die katholische Kirche hat sich im Grunde genommen von der Hilfeleistung für die Flüchtlinge völlig distanziert. Andererseits können viele die autoritäre Aggression gegen Papst Franziskus nicht aushalten, die nicht nur die brutale rechtspopulistische Propaganda und regierungsnahe christliche Medien und Journalisten, sondern auch ihre eigenen Bischöfe verbreiten. Die wenigen Bischöfe wie Asztrik Várszegi oder Miklós Beer, die den Papst auch öffentlich verteidigen, werden zu Opfern aggressiver Attacken der rechtsorientierten Medien.

Widerstand ist geboten

Nach der Schöpfungsgeschichte (Gen 1,26–28), die für die christliche Anthropologie maßgebend ist, ist jeder Mensch als Bild Gottes geschaffen, worauf seine einzigartige Würde basiert. Jeder Mensch, der über Vernunft und Willensfreiheit verfügt, ist berufen, am Aufbau der Zivilisation der Lie-

be mitzuarbeiten. Die Zivilisation der Liebe kennt aber keine Abwertung der „anderen". Die theologische Ethik, die die christliche Anthropologie ernst nimmt, ist an sich ein Aufruf zum Widerstand gegen die nationalistische, exklusive Politik eines einzigen „Volkes".
Im Namen der universalen Liebe muss eine aufgeklärte Religion unbedingt auf der Seite der Opfer stehen, wenn es um die Verletzung der Menschenrechte, um Gewalt und Ungerechtigkeit geht. Das wäre eine gute Chance für die Kirche, als wirksame zivilgesellschaftliche Akteurin zu handeln, wodurch sie ihre Glaubwürdigkeit und ihr gesellschaftliches Ansehen verbessern könnte. Genau das Gegenteil geschieht zurzeit in vielen postkommunistischen Ländern.

Was ist die prophetische Aufgabe der Kirche und der ChristInnen in dieser schweren Zeit?

Die Kirche muss den Weg des prophetischen Widerstandes gehen, auch dann, wenn es gefährlich wird – wie Gustavo Gutiérrez die Relevanz der Orthopraxie in der Theologie so oft betont hat. Nach ihm sollte die Kirche ständig nach den „Zeichen der Zeit" (*Gaudium et Spes* 4) forschen und dementsprechend befreiend handeln (vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973, 83). In der Epoche des Rechtspopulismus ist der kompromisslose Widerstand gegen menschenverachtende Tendenzen als prophetisches „Zeichen der Zeit" zu betrachten.
Was ist die prophetische Aufgabe der Kirche und der ChristInnen in einer so schweren Zeit wie heute? Ich zitiere den ungarischen Bischof Asztrik Várszegi, der folgende Gedanken schon 1990, direkt nach der Wende, geäußert hat:

> *„Viele behaupten, dass sie Angst vor einem katholischen oder christlichen Kurs haben, vor einer Kirche, die mit Staatsmacht und Politik verflochten ist, was es einst in der Zwischenkriegszeit schon gab. Wir sollen diesen christlichen Kurs, diesen katholischen Kurs in jedem Detail ablehnen. Wir wollen keine mit Staat und Politik verflochtene Macht, die Kirche wünscht sich keine Macht, die Kirche will Freiheit bringen."* (Új Ember, 3. Juni 1990)

In der Zeit unserer Hoffnungslosigkeit und Ängste können uns die Worte des Hl. Óscar Romero ermutigen:

„Wir können nicht alles tun.
Es ist ein befreiendes Gefühl,
wenn uns dies zu Bewusstsein kommt.
Es macht uns fähig, etwas zu tun
und es sehr gut zu tun.
Es mag unvollkommen sein,
aber es ist ein Beginn,
ein Schritt auf dem Weg,
eine Gelegenheit für Gottes Gnade,
ins Spiel zu kommen und den Rest zu tun.
Wir mögen nie das Endergebnis zu sehen bekommen,
das ist der Unterschied zwischen Baumeister und Arbeiter.
Wir sind Arbeiter, keine Baumeister.
Wir sind Diener, keine Erlöser.
Wir sind Propheten einer Zukunft,
die nicht uns allein gehört.“
(https://www.oscar-romero-haus-oldenburg.de/doc/meditation.pdf)

Rita Perintfalvi ist Post Doc-Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz im Rahmen des fakultären Forschungsschwerpunktes Frauen- und Geschlechterforschung.

LIMINA - Grazer theologische Perspektiven

Ausgabe 2019 | 2:1
NEUE NATIONALISMEN UND DIE VISION DER *EINEN* MENSCHHEIT

Medieninhaber
Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
Fax: +43 (0) 316 380-9030
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber
Peter Ebenbauer
Institut für Liturgiewissenschaft,
Christliche Kunst und Hymnologie
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

HerausgeberInnen dieser Ausgabe
Christian Feichtinger
Andrea Taschl-Erber

Redaktion
Ingrid Hable
Institut für Liturgiewissenschaft,
Christliche Kunst und Hymnologie
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Übersetzungen
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Editorial Board
Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

Editorial design
Rainer Pammer, *cubaliebtdich.at*

Herstellungsort
Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz
Bundesministerium für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID) der Universität Graz
ATU 57511277

© 2019
ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:

VEREIN ZUR FÖRDERUNG DER THEOLOGIE AN DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ



KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät

ISSN 2617-1953 www.limina-graz.eu