

ELMAR RIEGER

Die Eigenart der Sozialpolitik in der westlichen Welt. Religiöse Entwicklungsbedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates in vergleichender Perspektive

»Denn das Eigene und das Gemeinsame ist nicht dasselbe. Durch das Eigene entstehen die Unterschiede, durch das Gemeinsame wird alles zur Einheit verbunden. Verschiedene Vorgänge haben aber auch verschiedene Ursachen. Es muß also außer dem, was jeden antreibt, sein Wohl im Auge zu haben, noch etwas anderes geben, das ihn bewegt, das Gemeinwohl der Gesellschaft zu beachten.«¹

»Die Aufgabe wäre vielmehr: die in der vorstehenden Skizze ja nur angeschnittene Bedeutung des asketischen Rationalismus nun auch für den Inhalt der sozialpolitischen Ethik, also für die Art der Organisation und der Funktionen der sozialen Gemeinschaften vom Konventikel bis zum Staat aufzuzeigen.« Am Schluss seiner berühmten Abhandlung über *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* beschreibt Max Weber diese Arbeitsaufgabe, deren Erledigung notwendig sei, um das Maß der Kulturbedeutung des asketischen Protestantismus im Verhältnis zu anderen plastischen Elementen der modernen Kultur festzustellen.² Diese Bemerkung gibt einen ersten Hinweis darauf, dass Weber auch die moderne Sozialpolitik zu jenen okzidentalen Kulturerscheinungen zählt, denen aufgrund ihres »Rationalismus« eine universelle Bedeutung und Gültigkeit zukomme. Ein zweiter, auf den Einfluss der jüdisch-christlichen Religionenweisender Anhaltspunkt ist eine Wahlverwandtschaft von Religion und Sozialpolitik. Wenn Weber z. B. sagt, der Buddhismus sei mit keiner sozialen Bewegung verknüpft oder parallel gegangen und habe auch keine sozialpolitischen Ziele aufgestellt,³ dann geht er offenbar davon aus, dass sich Religionen anhand dieser Merkmale unterscheiden lassen. Einen dritten Hinweis schließlich liefert seine »Vorbemerkung« zum ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*. Dort stellt er einen unmittelbaren Zusammenhang her zwischen dem Institut der *formell frei-*

¹ Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1975, 1.

² Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (1920), Tübingen 1988, 17–206, 204f.

³ Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus (1921), Tübingen 1988, 245.

en Arbeit als einer westlichen Erfindung und einem ›rationalen Sozialismus‹, den die Welt außerhalb des Okzidents nicht kennen würde.⁴ Weber nimmt offenbar an, dass die Sozialpolitik in der westlichen Welt ein Phänomen ist, das über die ubiquitären Erscheinungen sozialer Staatsfunktionen und Karitas – oder ›Karität‹, wie Weber sie nennt – hinausweist. Der Nahrungs- und Versorgungspolitik der mittelalterlichen Städte und der Wohlfahrtspolitik absolutistischer Staaten genauso wie den verschiedenen Formen von ›Staatssozialismus‹ (z. B. im Ägypten der Pharaonen) und kommunistischen Wirtschaftens spricht Weber jene besondere Rationalität ab, die sie zu einer Universalisierung befähigen würde. Allein die kapitalistisch-rationale Arbeitsorganisation und die umfassende ›Kommerzialisierung‹ aller Lebensbereiche hätten einen ›rationalen Sozialismus‹ hervorgerufen, deren Träger ein Proletariat als Klasse sei. Derartige Klassenbildungen gäbe es außerhalb des westlichen Kulturkreises nicht. Die ›rationale Organisation freier Arbeit als Betrieb‹ und der ›moderne Gegensatz‹ zwischen Lohnarbeiter und großindustriellem Unternehmer begründe eine besondere Problematik, die im Zentrum des modernen Sozialismus stehe.⁵

Woher hat der Westen seine ›rationale‹ Sozialpolitik? Und worin genau besteht ihre Rationalität? Ist diese Sozialpolitik tatsächlich universell geworden, eine globale Erscheinung im Gefolge der Ausbreitung einer kapitalistischen Marktwirtschaft, zu deren Kerninstitutionen die formal freie Arbeit zählt? In diesem Beitrag wird argumentiert, dass sich die Eigenart der westlichen Sozialpolitik *auch* in einem Phänomen zeigt, das für viele das genaue Gegenteil von Sozialpolitik bedeutet: eine Sozialpolitik, die den Opfern sozioökonomischer Modernisierungsprozesse Fürsorgeleistungen ausdrücklich *verweigern* kann. Diese Erscheinung ist nur scheinbar paradox; sie verweist auf eine Rationalität der Sozialpolitik, die Armut, wirtschaftliche Unsicherheit und soziale Marginalisierung als *objektive* Tatbestände zu fassen versucht, also von gesellschaftlich bestimmten Sachverhalten ausgeht und daher sehr viel weniger an den individuell-subjektiven Ursachen und Erscheinungsformen der Armut interessiert ist. Im Vordergrund dieser Sozialpolitik steht die Lösung einer ›sozialen Frage‹ als eine umfassende, also *institutionenpolitische* Korrektur eines bestimmten Zustandes der Gesellschaft. Eine derart orientierte Sozialpolitik ist ein Mittel der Objektivierung des Zusammenhalts einer Gemeinschaft

und dient der Selbsterhaltung der Gemeinschaft.⁶ Diese ›objektive‹ Sozialpolitik, so die erste These dieses Beitrags, hat religiöse Wurzeln und war insofern zunächst ein allein in der westlichen Welt zu findendes Phänomen, als sie an ganz bestimmte religiöse Bedingungen gebunden war. *Die westliche Sozialpolitik zeichnet sich deshalb durch eine besondere Rationalität bzw. Objektivität aus, weil sie gezwungen war, diese Rationalität als eine gesellschaftspolitisch kaum zu überschätzende Schöpfung einer bestimmten Religion zu übernehmen. Der moderne Wohlfahrtsstaat mußte sich in der Lage zeigen, eine außerordentlich wertvolle Funktion der jüdisch-christlichen Konfessionen überzeugend auszufüllen, wenn er in der Konkurrenz mit dieser Religion bestehen wollte.* Ein Ausblick auf die anderen Weltreligionen zeigt, warum die Übertragung der westlichen Formen und Muster von Sozialpolitik nach wie vor auf Grenzen stößt, die nur schwer – und lediglich unter bestimmten Bedingungen – überwunden werden konnten. Diese Grenze bzw. kritische Bedingung ist die Leistungsfähigkeit der staatlichen Sozialpolitik, was die Befriedigung existentieller Orientierungs-, Sicherheits- und Versorgungsbedürfnisse betrifft. Die religiösen Ursprünge und Entstehungsbedingungen bestimmter Formen der Sozialpolitik zeigen auch, und das ist die zweite These dieses Beitrags, eine funktionale Äquivalenz von Religiosität und Sozialpolitik. Es kommt dann zu einer verstärkten Nachfrage nach Religion – und insbesondere nach einer *Erlösungs*religion –, wenn die Effektivität staatlicher Sozialpolitik für große soziale Gruppen, also ihre Sicherheits-, Orientierungs- und Ordnungsleistung, nachlässt.

Das *erste Kapitel* dieses Beitrags skizziert die welthistorische Eigenart der jüdisch-christlichen Konfessionen und ihre Fortführung in eine bestimmte Form ›rationaler‹ Sozialpolitik. Das *zweite Kapitel* erläutert die These einer funktionalen Äquivalenz von Religion und Sozialpolitik zunächst theoretisch und dann am Beispiel Chinas. Das *dritte Kapitel* kontrastiert die soziale Ordnungstheorie des Islams und des Christentums, um auf diesem Weg die Eigenart bzw. die Rationalität einer Sozialpolitik verständlich zu machen, die zuerst im Westen entwickelt wurde. Das *vierte*

⁴ Ders., Vorbemerkung, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Anm. 2), 1–16, 9.

⁵ Ebd.

⁶ Georg Simmel hat eine ähnliche Unterscheidung wie die zwischen ›objektiver‹ und ›subjektiver‹ Sozialpolitik in den Auffassungen von Armut beobachtet: »Man kann von der Armut als von einer sachlich bestimmten Erscheinung ausgehen und sie als solche zu beseitigen suchen: an wem, aus welchen individuellen Ursachen, mit welchen individuellen Folgen auch immer sie hervortritt, sie fordert Abhilfe, Ausgleichung dieses sozialen Mankos. Auf der andren Seite richtet sich das Interesse auf das arme Individuum – freilich ja weil es arm ist, aber mit der Hilfsaktion will man nicht die Armut überhaupt, pro rata, beseitigen, sondern diesem bestimmten Armen aushelfen.« (Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt/M. 1992, 543)

Kapitel schließlich zeigt am Beispiel Indiens, wie sich trotz einer anscheinend westlichen Institutionenordnung hauptsächlich aufgrund des Fehlens einer leistungsfähigen Sozialpolitik der Hinduismus als eine die Sozialstrukturen bestimmende Kraft nicht nur behaupten, sondern an Attraktivität noch gewinnen konnte.

1. DIE RELIGIÖSEN WURZELN »OBJEKTIVER« SOZIALPOLITIK

In der Problematik der westlichen Sozialpolitik wird ein Merkmal des europäischen Staatswesens sichtbar, das es erlaubt, sie in eine Reihe mit anderen institutionellen Besonderheiten des westlichen Entwicklungsweges zu stellen und mit dem gleichen Ursachenkomplex in Verbindung zu bringen. Nur in Europa verband sich eine hauptsächlich von Beamten vorangetriebene Rationalisierung des Verwaltungsbetriebs, der Finanzwirtschaft und der Wirtschaftspolitik mit einer privatkapitalistischen Wirtschaft zu schlagkräftigen Nationalstaaten, die untereinander um politische Vorherrschaft kämpften, ohne dass sich eine Macht dauerhaft behaupten konnte.⁷ Diese Konstellation einer andauernden Staatenkonkurrenz hat nicht nur dafür gesorgt, dass sich die Träger einer kapitalistischen Wirtschaft Freiheiten erkämpfen konnten, die schließlich in die verfassungsrechtlichen Konstrukte einer Trennung von Staat und Gesellschaft mündeten, sondern auch dafür, dass sich Regierungen mit der militärpolitischen, staatlichen und wirtschaftlichen »Effizienz« sozialer Strukturen beschäftigen mussten.⁸ Im Überlebenskampf in der Staat-

⁷ Max Weber spricht deshalb vom »rationalen« Krieg als einer der Bedingungen für die Entstehung einer kapitalistischen Wirtschaft, die in China fehlten: »... es fehlten, seit der Befriedung im Weltreich, der rationale Krieg und, was noch wichtiger war, der diesen ständig vorbereitende bewaffnete Friede mehrerer miteinander konkurrierender selbständiger Staaten gegeneinander und die dadurch bedingten Arten von kapitalistischen Erscheinungen: Kriegsanleihen und Staatslieferungen für Kriegszwecke. Die partikulären Staatsgewalten des Okzidents mussten um das freizügige Kapital konkurrieren ...« (Max Weber, Konfuzianismus und Taoismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Anm. 2), 237–536, 394); vgl. zu diesem universalgeschichtlichen Komplex Otto Hintze, Staatenbildung und Verfassungsentwicklung, in: ders., Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte, Göttingen 1970, 34–51.; ders., Staatsverfassung und Heeresverfassung, in: ebd., 52–83; ders., Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung, in: ebd., 140–185; Max Weber, Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (1923), Berlin 1981; Henry Kissinger, A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812–1822, London 1957.

⁸ In der vergleichenden Wohlfahrtsstaats- und Sozialpolitikforschung hat dieser Motivkomplex einer gesteigerten »planmäßig-herrschaftlichen Normativität« (Hermann Heller, Staatslehre (1934). In der Bearbeitung von Gerhart Niemeyer, Tübingen 1983, 286)

tengesellschaft wurde die Fähigkeit, die sozialen Kräfte zu ordnen und zu einheitlichen Aktionen zusammenzufassen, zu einem konkurrenzentscheidenden Vorteil. Die merkantilistische Beschäftigungs- und Nahrungspolitik der absolutistischen Patrimonialstaaten, ihre Militärpolitik genauso wie die umfassenden Agrarreformen der »Bauernbefreiung« und die liberalen Gewerbeordnungen im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts sowie die moderne Sozialpolitik Bismarckscher Prägung waren von dem staatspolitischen Interesse gesellschaftlicher Selbstbehauptung in einem anarchischen internationalen System bestimmt. Die moderne Sozialpolitik westlicher Prägung ist eine Antwort auf die Herausforderungen, die sich seit der Mitte der 1850er Jahre bis zum Ersten Weltkrieg den am meisten entwickelten Nationalstaaten durch die Globalisierung einer kapitalistischen Marktwirtschaft stellten. Damals wie heute ist die Sozialpolitik die Arena, in der über das kulturelle Schicksal der Gesellschaften entschieden wird.

Es ist deshalb alles andere als ein bloßer Zufall, wenn im Westen über die israelitisch-hellenistischen Wurzeln des Christentums und die andauernde, Staat und Gesellschaft prägende »Notwendigkeit von Abwehr und Angriff«⁹ eine Eigenart seiner Sozialpolitik eine bis heute andauernde besondere Bedeutung erlangen sollte: ihre durchdringende und rationale, d.h. die Interessen der Gemeinschaft betonende Form. Die Gruppenbildungen des modernen Staates genauso wie das Insgesamt der Bevölkerung werden einem rationalen Kalkül unterworfen und zum Objekt von Politik gemacht. Die Zugehörigkeit zu rationalen Gebilden ist aber insofern immer auch eine Sache individueller Wahlfreiheit, als ihre Formung die Entwertung von Sippen- und landsmannschaftlichen Strukturen voraussetzt. Mit dieser Freiheit stellt sich allerdings das Problem der Bindungs- und Verpflichtungsfähigkeit der neuen Strukturen der Gesellschaft: Was hält eine »freie Einung« (Georg Simmel) zusammen und was macht sie belastungsfähig? Dieses Problem stellt sich in der modernen, arbeitsteiligen Gesellschaft mit ihren inhärenten Verteilungskonflikten in verschärfter Form. Es präsentiert sich als »soziale Frage«, auf die mit »So-

bislang nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Wichtige Ausnahmen sind die Untersuchungen von G. R. Searle, The Quest for National Efficiency. A Study in British Politics and Political Thought, 1899–1914, Berkeley-Los Angeles 1971 und Paul M. Kennedy, The Rise of the Anglo-German Antagonism 1860–1914, London 1980, die sich mit der Rolle der Sozialpolitik in der deutsch-englischen Konkurrenz in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg beschäftigen. Auch Hermann Heller, Staatslehre, 287 macht darauf aufmerksam, dass die modernen Staatsverfassungen von der »Notwendigkeit« gekennzeichnet seien, eine »Berechenbarkeit der gesellschaftlichen Beziehungen planmäßig zu erzeugen«.

⁹ Otto Hintze, Staat und Verfassung (Anm. 7), 83.

zialreform« und »Sozialpolitik« geantwortet wurde. Die moderne, höchst intensive Sozial- und Gesellschaftspolitik dient der Zusammenfassung zentrifugaler sozialer Kräfte zu einem Ganzen im Interesse gemeinsamer Kraftentfaltung und ist insofern immer auch eine Herrschaftstechnik.¹⁰ Genau diese Aufgabe zunächst der Objektivierung der Gesellschaft und dann der Zusammenführung ihrer Mitglieder hatte auch die altisraelische Religiosität zu leisten, und ihre Erfüllung kann ganz allgemein zu den Leistungsmerkmalen monotheistischer Erlösungsreligionen gezählt werden: Die »Gleichgläubigen« werden über alle Verschiedenheiten ihrer sonstigen Bindungen hinweg zusammengeschlossen und die religiöse Gemeinschaft ist zugleich die Gemeinschaft »in anderen wesentlichen oder umfassendsten Interessen«¹¹. Aus diesem Grund geht die Ethik dieser Religionen und insbesondere des Judentums und des Christentums weit über die Karitas einer Brüderlichkeitsethik und eine staatliche Wohlfahrtspflege hinaus.

Karitas ist eine universalhistorische und überall auf der Welt verbreitete Erscheinung, denn »Arme habt ihr allezeit bei euch« (Joh 12, 8). Es ist jedoch eine Eigenart der westlichen Fürsorge- und Sozialpolitik, den Armen nicht nur zu einem Objekt des öffentlichen Interesses zu machen und die in der sozialen Ordnung liegenden Ursachen der Armut in den Blick zu nehmen, sondern selbst den ersichtlich Armen unter dem Verweis auf öffentliche Interessen und möglicherweise auch gegen die eigenen Mitleidsregungen Fürsorgeleistungen ausdrücklich zu verweigern. In den Vereinigten Staaten firmiert diese Erscheinung als *workfare*, und in Deutschland gewann sie im Rahmen der so genannten Hartz-Reformen als »Hartz IV« Gestalt.¹² Diese beiden Beispiele verweisen auf die Herrschaft eines ordnungspolitischen Gesichtspunkts über Fürsorge- und an-

dere Sozialleistungen, deren *Rationalität* sich insbesondere darin zeigt, trotz persönlichem Mitleid und oft entgegengesetzter privater Praxis als Teil einer bestimmten Sozialpolitik Ansprüche zu versagen. Der entscheidende Punkt sowohl von Hartz IV wie von *workfare* ist also nicht der Abbau von Sozialpolitik, sondern ihre Zielsetzung, soziale Strukturen zu schaffen und zu stützen, die der Marktwirtschaft als *Ordnungsprinzip* bessere Entfaltungschancen bieten. Diese Form von Sozialpolitik kann auch nicht mit dem Verweis auf das Wiedererwachen einer »protestantischen Ethik« erklärt werden, die bequem gewordene Hilfsbedürftige auf den Pfad der Tugend zurückführt, indem diese dazu gezwungen werden, der Verantwortung für sich selbst gerecht zu werden. Diese Rhetorik ist zwar weit verbreitet, trifft aber nicht den Kern der Sache. *Workfare*, Hartz IV und die vielen ähnlich gelagerten Programme in anderen Ländern der westlichen Welt bedeuten ja nicht den Rückzug des Staates zugunsten einer verstärkten Eigenverantwortung der Bürger, sondern eine umfassende soziale Reform, die der Staat trägt und vorantreibt.¹³ Hartz IV und die US-amerikanische *workfare*-Politik sind keine Kostensenkungs-, sondern Rationalisierungsprogramme, die auf mehr, nicht weniger Wohlfahrtsstaat hinauslaufen. Mit diesen Reformen wird versucht, mit dem Ziel gesellschaftlicher Selbstbehauptung und gesteigerter Anpassungsfähigkeit soziale Strukturen zu korrigieren und eine neue Ordnung der Gesellschaft zu schaffen.

Eine überlokale, d. h. Sippenverhältnisse transzendierende »sozialpolitische« Einheitlichkeit und Mobilisierungsfähigkeit wurde zuerst auf dem Feld der Religion gefunden und als Teil einer Religion formuliert, nämlich der des alten Judentums.¹⁴ Israel, dem dauernden Druck weit mächtigerer Herrschaftsgebilde ausgesetzt, ist als »das kleinste unter allen Völkern« (Dtn 7, 7) mit besonders drängenden Problemen gesellschaftlicher Selbstbehauptung konfrontiert. Der Gott des alten Testaments, der Bundesgott Israels, verspricht die Selbstbehauptung des Volkes Israel und garantiert seine kulturelle Eigenart: »Der Herr sprach zu Mose: Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen: Ich bin der Herr, euer Gott. Ihr sollt nicht tun, was man in Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt; ihr sollt nicht tun, was man in Kanaan tut, wohin ich euch führe. Ihre Bräuche sollt ihr nicht befolgen. Meine Vorschriften sollt ihr einhalten ...« (Lev 18, 1–4). Die

¹⁰ Vgl. dazu auch Otto Hintze, Die Entstehung des modernen Staatslebens, in: ders., Staat und Verfassung (Anm. 7), 497–502, 499, der auf die »mehr intensiv als extensiv orientierte Lebensführung der Menschen und der Völker des Abendlandes« aufmerksam macht, »die darauf angewiesen waren, im politisch-sozialen wie im wirtschaftlichen Leben das Güteverhältnis zwischen der aufgewandten Rohenergie und dem dadurch erzielten Nutzeffekt fortschreitend zu verbessern.« Die Schöpfung »objektiver sozialer Gebilde« ist auch ein zentrales Thema von Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 464, der darauf hinweist, dass »die relativ spät aufwachsenden Gruppenbildungen oft rationalen Charakter tragen, daß ihr Inhalt aus bewußter Überlegung und verständiger Zweckmäßigkeit heraus kreiert wird«.

¹¹ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 480.

¹² Für einen kurzen systematischen Überblick über die dominanten Haltungen gegenüber der Armut vgl. Thomas H. Marshall, Changing Ideas about Poverty, in: ders., The Right to Welfare and Other Essays (1964), New York 1981, 29–52; für die sozialwissenschaftlichen Begründungen »objektiver« Armutspolitik in den Vereinigten Staaten vgl. Alice O'Connor, Poverty Knowledge. Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History, Princeton 2001.

¹³ Anders ausgedrückt hat die vielbeschworene »Eigenverantwortung« über das Rhetorische hinaus keinen Eigenwert – und kann es in einer hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft auch kaum noch haben –, sondern ist ein Überzeugungsmittel im Dienst einer Ordnungspolitik.

¹⁴ Vgl. dazu Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 1997 (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1 und 8/2).

Gebote Gottes zielen auf die Herstellung und Bewahrung einer sozialen Ordnung als Garant kultureller Eigenständigkeit. Diese Ordnung ist von entscheidender Bedeutung, weil sie vor allem dafür Sorge tragen muss, dass das Leben eines jeden einzelnen gottesfürchtig ist. Ist dies nicht der Fall, dann ist Gott an sein Versprechen nicht mehr gebunden. Also muss es gelingen, alle chaotischen Lebensmächte – und das sind in erster Linie die Sexualität und die Habgier – auszuschließen. Die Zähmung der Sexualität steht deshalb in der Priesterschrift (Levitikus – Das dritte Buch Mose) an erster Stelle.¹⁵

Bei den Israeliten konnten insbesondere darum eine ausformulierte Sozialethik und organisierte Formen einer Karitas entstehen und in das Zentrum des politischen Lebens rücken, weil bei ihnen nur »das Leiden einer Volksgemeinschaft, nicht das des Einzelnen, Gegenstand religiöser Erlösungshoffnungen« war.¹⁶ Im alten Israel der religiös motivierten Schwurgemeinschaft folgt aus der Solidarhaftung ein starkes Interesse der Gemeinschaft »für das Tun aller Einzelnen und der Nachfahren für das der Vorväter.«¹⁷ In Israel wurde die Religion zu einer Staatsangelegenheit, wo Gott »mit den Interessen der politischen Gruppe, die Pflichten gegen ihn mit den allumfassenden Pflichten gegen diese ohne weiteres verschmolz.«¹⁸ Der Gott Israels war ein Gott der gerechten Vergeltung, der sich nicht nur für das Verhalten der Einzelnen interessiert, sondern auch für die soziale Ordnung, die zu diesem Verhalten führt. Außerdem ist dieser Gott ein Gott der Plebejer, mit der Folge, »daß hier und nur hier plebejische Schichten Träger einer rationalen religiösen Ethik wurden«¹⁹. Es sind die Armen und Bedrückten, die »zu Jahwe schreien«, und dessen Rache die Reichen und Mächtigen zu fürchten haben.²⁰ Es überrascht dann auch nicht zu sehen, dass die Propheten des alten Israel ausgesprochen politische Gestalten sind, die mit Motiven gesellschaftlich-gemeinschaftlicher Solidarhaftung arbeiten und ein rigoroses sozial-politisches Programm entwerfen. Das Geschäft dieser Propheten ist nicht Magie, sondern ein rational-systematisches Wissen von den Geboten Gottes und den Konsequenzen ihrer Übertretung. Ihre Ethik ist eine gelehrte Ethik,

und in ihrem Mittelpunkt stehen nicht Rituale, sondern eine objektive Karitas, die auf die Ordnung der Gesellschaft zielt.²¹ Was sie anstreben, ist »die Herstellung der systematischen Einheitlichkeit durch Beziehung des Gesamtlebens des Volkes und aller einzelnen auf die Einhaltung von Jahwes positiven Geboten.«²² Für die Erfüllung dieser Gebote gibt es, anders als in Ägypten und Indien, keine magischen Surrogate.²³ Der Grund für die ausgesprochene Magiefeindlichkeit ist die Eigenart dieser Religion, einer sozialen Ordnung die Grundlage geben zu müssen. Es ist diese Aufgabenstellung, die dazu führen kann, dass im Namen der Religion – bzw. der Sozialpolitik – auch gegen die Karitas Front gemacht wird. Es geht hier um das Überleben der Gemeinschaft und damit um die Fähigkeit, umfassendere Solidaritätspflichten zu begründen und eine Einheit der Gesellschaft zu schaffen.

Max Weber hat Indien – neben Ägypten – als das klassische Gebiet der Entwicklung der Karität bezeichnet. Sie blieb dort allerdings insofern gesellschaftlich und politisch folgenlos, als sie bereits sehr früh »ein formales und fast rein rituelles Wesen annahm.«²⁴ Obwohl die altisraelische Karitas vom Beispiel der ägyptischen »Wohlfahrtsstaats-Ethik«²⁵ geprägt war, unterschied sie sich in zwei wichtigen Punkten von der ägyptischen und der indischen Praxis. Erstens durchbrach sie als Brüderlichkeitsethik einer Schwurgemeinschaft bzw. »Eidgenossenschaft« die Sippenordnung. Wenn die Rache zur Sache Gottes gemacht wird und wenn Feindesliebe gepredigt wird, dann wird die Sippenordnung an ihrem zentralen Punkt, der Blutrache, ausgehebelt: »Für die Thoralehrer war der Vorbehalt der Rache für Gott die naturgemäße ethische Parallele der Beseitigung der Blutrache auf rechtlchem Gebiete und das positive Gebot der »Liebe« des Nächsten eine Übertragung der Grundsätze der alten Sippenbrüderlichkeit auf den Glaubensbruder.«²⁶ Darüber hinaus wird die Karitas unmittelbar mit der sozialen Ordnung verbunden und löst sich damit aus ihren individuellen bzw. patrimonialstaatlichen Bezügen.²⁷ In einem Ver-

¹⁵ Meinrad Limbeck, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Wiesbaden 1997, 74.

¹⁶ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche, Einleitung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Anm. 2), 237–275, 244.

¹⁷ Ders., Das antike Judentum, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1921, 1–400, 230.

¹⁸ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 481.

¹⁹ Max Weber, Judentum (Anm. 17), 238 f.

²⁰ Max Weber nennt deshalb den Fluch des Armen ein »demokratisches Machtmittel« (Judentum (Anm. 17), 273).

²¹ Max Weber, Judentum (Anm. 17), 234.

²² Ebd., 271, Herv. E. R.

²³ Ebd., 279.

²⁴ Ebd., 272.

²⁵ Ebd., 276.

²⁶ Ebd., 277. Bevor eine neue soziale Ordnung geschaffen und neue soziale Strukturen entstehen können, müssen die alten sozialen Unterschiede neutralisiert werden. Auf diesen Punkt hat Georg Simmel aufmerksam gemacht: »Die ungeheure Höhe des christlichen Gottesbegriffs ermöglichte erst die Gleichheit der Ungleicheren vor Gott; die Distanz gegen ihn war so unermesslich, daß die Unterschiede zwischen den Menschen daran verlöschen.« (Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 201)

²⁷ Dieser Punkt ist auch deshalb wichtig, weil das bloße Mitleid auch eine viel zu unsichere Grundlage für die Armenversorgung ist: »Wenn alle Almosen nur aus Mitleid-

band freier und prinzipiell gleicher Volksgenossen haftet jeder Einzelne solidarisch für die Einhaltung der Gebote. Gleichzeitig haben die Interessen der Allgemeinheit gegenüber einer freien Verbandsbildung einen sehr viel höheren Stellenwert, als es gegenüber Sippen und ähnlichen Verwandtschaftssystemen der Fall ist. Von den »künstlichen«, d. h. rational geordneten Einheiten »ist nicht der Widerstand gegen die Interessen der Allgemeinheit zu erwarten, der von den partikularistischen Selbsterhaltungstrieben verwandtschaftlich geeinter Gruppen ausgeht.«²⁸ Dieses altisraelische Moment religiöser Einheitsbildung verbindet sich im Christentum mit dem hellenistischen Erbe einer rational-systematischen Gesellschaftspolitik, das in den Reformen des Kleisthenes einen ersten Höhepunkt gewonnen hatte und später den Charakter von Kirche und Staat entscheidend prägen sollte.²⁹ Keine andere Religion hat eine dem Christentum ähnliche Disposition, die Politik zu befähigen, in die sozialen Zustände einzugreifen und sie planmäßig zu gestalten.

Georg Simmel weist in seiner Untersuchung über den »Armen« auf einen zentralen Unterschied zwischen »Privatwohlthätigkeit« und staatlicher Fürsorgepolitik hin: »Der Staat begegnet – am entschiedensten eben in England – der äußerlich erscheinenden Not, die Privatwohlthätigkeit ihren individuellen Ursachen; allein, die fundamentalen, ökonomisch-kulturellen Zustände, auf denen als Basis sich jene persönlichen Verhältnisse erheben – diese zu gestalten ist wieder Sache der Allgemeinheit; und zwar sie so zu gestalten, daß sie der individuellen Schwäche oder ungünstigen Präjudiziertheit, dem Ungeschick oder dem Mißgeschick möglichst wenig Chance geben, Verarmung zu erzeugen.«³⁰ Unter den Bedingungen einer funktional ausdifferenzierten Sozialpolitik wird »die Unterstützungsbeziehung zum Armen (...) eine Funktion der Gesamtheit als solcher«, und nicht mehr der »privat« motivierten individuellen Almosengeber.³¹

den gegeben würden, so wären die Bettler allesamt verhungert.« (Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: ders., Werke I, Darmstadt 1997, 435–1008, 971)

²⁸ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 772.

²⁹ Am Beispiel von »Raum« zeigt Simmel die Überlegenheit abstrakter Gliederungsprinzipien sozialer Verbände und die Art und Weise, wie sich staatlich-politische und religiöse Elemente verbinden und gegenseitig stützen: »Der monarchisch-zentralistische, einheitlich-organisatorische Charakter der christlichen Kirche zeigte sich gegenüber dem partikularistischen des Heidentums auch in dieser Form: die christlichen Heiligen, die allenthalben die Funktionen der alten Sippengötter übernehmen, beschirmen nicht mehr die verwandtschaftliche, sondern die örtliche Gemeindefunktion.« (Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 773)

³⁰ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 543.

³¹ Ebd., 545.

Simmels Hinweis auf ein Kennzeichen der modernen englischen Armuts- politik unterstützt die Beobachtung Otto Hintzes, in der christlichen Tradition werde die *salus publica* nicht als die individuelle Glückseligkeit der Bürger verstanden, sondern als Erhaltung und Kräftigung der staatlichen Gesamtheit.³² Die Ursachen sozialer Probleme genauso wie diejenigen eines Verfalls der Sitten werden dementsprechend nicht in Defiziten des Charakters oder Mängeln der Erziehung gesucht, sondern in den Institutionen und Regeln der politischen Ordnung. Diese Auffassung findet sich in den verschiedensten Kontexten.³³ In einem 1786 verfassten Brief an Thomas Jefferson schrieb James Madison: »Tatsächlich (...) lassen sich die meisten unserer moralischen (Übel) auf unsere politischen Übel (zurückführen).«³⁴ Für den Wirtschaftsethiker Karl Homann ist nicht das Individuum, sondern das »gesellschaftliche Rahmensystem«, also die soziale Ordnung, der »systematische Ort der Moral.«³⁵ Für Homann kommt es deshalb vor allem darauf an, die »Anreizwirkungen« der Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass individuelles Handeln von Akteuren zu einem gesellschaftlich erwünschten Zustand führt. Nicht die Motive des Einzelnen interessieren, sondern allein die Frage, ob er die Regeln befolgt – und ob mit diesen Regeln der gewünschte Zustand, nämlich ein belastbarer sozialer Zusammenhang, also eine pflichtenträchtige Solidarität, erreicht werden kann.

Bis heute bedeutet im politischen Denken des Westens ein zusammenbrechendes Ordnungsgefüge immer beides: Die Krise ist für den Staat soziale Desintegration und damit die drohende Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhangs, und die Krise ist für die Bürger ein moralisches Gericht, ein Verdammungsurteil des gesellschaftlichen Status quo. Reinhart Koselleck hat die Bedeutung dieser Denkfigur für die moderne politische Philosophie des Westens gezeigt.³⁶ Die Eigenart der modernen »objektiven«

³² Otto Hintze, Staatsverfassung (Anm. 7), 71.

³³ An dieser Stelle muss der Hinweis genügen, dass die christliche Religion weder auf diese objektiv-soziale Funktion reduziert werden soll, noch dass die Tatsache verleugnet wird, dass diese Religion auch ihre weltverneinenden Traditionen hat. Zum Beispiel brachte der Protestantismus ja zunächst eine Wendung gegen die soziale Dimension des christlichen Glaubens. Die Lutherische »Freiheit eines Christenmenschen« besteht in seinem Glauben, nicht in seinen Werken, und sein Glauben braucht weder Organisation noch eine bestimmte soziale Ordnung.

³⁴ Zit. nach William Appleman Williams, Die Tragödie der amerikanischen Diplomatie (1959), Frankfurt/M. 1973, 25.

³⁵ Karl Homann/Ingo Pies, Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium (WiSt), Heft 12, 1991, 611; Karl Homann/Franz Blome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 35.

³⁶ Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), Frankfurt/M. 1973.

Sozialpolitik besteht darin, die Krise als ein moralisches Problem zu fassen, das Strukturveränderungen, also eine Ordnungspolitik fordert. Die Indikatoren sozialer Desintegration sind gleichzeitig Urteile eines moralischen Gerichts. Durch die Moralisierung werden die Krisensymptome politisch aufgeladen und die Konflikte so verschärft, dass nichts weniger als eine radikale Veränderung der Ordnung notwendig und zwangsläufig wird. Was also Simmel als Eigenart der modernen Armen- und Fürsorgepolitik beschreibt, das »Verhältnis der Gesamtheit zu ihren Armen (...) (als eine) *formale gesellschaftsbildende Funktion*«,³⁷ ist alles andere als ein universales Merkmal gesellschaftlicher Modernisierung. Ganz im Gegenteil ist diese Eigenart von bestimmten religiösen Vorbedingungen bestimmt, die der Sozialpolitik die Richtung weisen.

Den entscheidenden Hinweis auf die religiösen Ursprünge dieser Unterscheidung gibt Georg Simmel selbst, wenn er anmerkt, dass »bei den alten Semiten (...) der Anspruch des Armen auf Anteilnahme am Mahl sein Korrelat nicht in der persönlichen Freigiebigkeit (hat), sondern in der sozialen Zugehörigkeit und dem religiösen Brauch.«³⁸ Hier liegt auch der tiefere Grund dafür, den Armen keine gesellschaftliche Ausnahmestellung einzuräumen. Im Bundesbuch wird deutlich gemacht, dass die Wohlfahrt des Volkes nur dann erreicht wird, wenn jeder, ausdrücklich auch die Armen, denen es ja naturgemäß schwerer fällt, der Ordnung gemäß lebt. Von jedem wird im Interesse der Gemeinschaft das gleiche Rechtsverhalten erwartet. Deshalb verbietet sich auch eine besondere Rücksichtnahme auf die Armen: »Du sollst auch den Geringen in seinem Rechtstreit nicht begünstigen« (Ex 23, 3). In der Priesterschrift werden die Israeliten zwar angewiesen, sich um die Armen zu kümmern, gleichzeitig wird ihnen verboten, sie zu bevorzugen (Lev 19, 15). Der Einzelne soll um der Gemeinschaft willen gerecht sein. Die Armenfürsorge ist dementsprechend keine Angelegenheit des Mitgefühls, sondern eine Sache der Bereitschaft, die Wohlfahrt der Gemeinschaft zu steigern.³⁹ Diese Haltung verweist darauf, dass die altisraelische Gesellschaft ein über die gemeinsame Religion definierter Verband war und aus dieser Quelle nicht nur ihren außerordentlich leistungsfähigen Zusammenhalt bezog, sondern auch ihre Überlebensfähigkeit.⁴⁰ Genauso wie das darauf aufbauende Christentum und der Islam ermöglicht das antike Judentum eine über Sippen und Stämme hinausgreifende und diese primordialen Zuge-

hörigkeiten transzendierende Herrschaft im Namen eines einzigen Gottes, der zum Mittel einer anpassungsfähigen Vergemeinschaftung wird. Dieses ausgesprochen moderne Prinzip einer Verbandsbildung wird in den europäischen Territorialstaatsbildungen wiederentdeckt – mit zunächst verheerenden Folgen.

Im Unterschied zu einer Sippenverfassung und anderen partikularistischen Sozialstrukturen bedeutet eine religiös fundierte Brüderlichkeitsethik eine enorme Abstraktionsfähigkeit gesellschaftlicher Kohäsionskräfte und sozialer Solidaritätspflichten. Sie ist eine, wie Simmel schreibt, »den Raum überspringende Abstraktion«, erlaubt also »Gleichgültigkeit gegen das räumlich Nächste und enge Beziehung zu räumlich sehr Entferntem«⁴¹. Die europäischen Staatsbildungsprozesse sind Einheitsbildungen, in denen das religiöse Element deshalb eine so zentrale Rolle einnimmt, weil es Staaten eine neuartige soziale Grundlage geben kann, sie also von Familienstrukturen, Verwandtschaftssystemen und ähnlichen primordialen Zusammengehörigkeiten nicht nur unabhängig macht, sondern ihnen auch Möglichkeiten der freien Gestaltung einer leistungsfähigeren sozialen Ordnung eröffnet.⁴² Der Dreißigjährige Krieg zeigt, wie weit sich in Europa die neu formierten Territorialstaaten als *religiöse* Verbände verstanden. Bereits im alten Israel diente der Bund eines auserwählten Volkes mit dem Gott Jahwe und das damit verbundene Selbstverständnis als Schwur- und Solidargemeinschaft dem gesellschaftlichen Überleben in einer hochgradig unsicheren Umwelt. Jahwe war, in den Begriffen Max Webers, der »Vertragspartner ... vor allem der sozialrechtlichen Ordnungen«, und damit ein »sozialer Verbandsgott«⁴³. Gegenüber der traditionellen Sippenverfassung hatte die religiöse Verbandsbildung

³⁷ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 718.

³⁸ Unter der Rubrik »Der Staat in seiner Bedingtheit durch die Religion« macht Jacob Burckhardt in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* vor allem auf die »Einheit und (den) Geist (der Religion) neben der Schwäche und Vielheit und schwachen Organisation der Staaten« aufmerksam (Jacob Burckhardt, Über das Studium der Geschichte. Der Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben (1873), München 1981, 190). Deshalb zählt für ihn die den staatlichen Kräften überlegene gesellschaftsbildende Kraft von Religionen zu ihren wichtigsten Kennzeichen: »Jede Religion, wenn man sie rein machen ließe, würde Staat und Cultur völlig dienstbar, d.h. zu lauter Außenwerken ihrer selbst, machen, und die ganze Gesellschaft von sich aus neu bilden« (Betrachtungen, 189). Burckhardts Befürchtungen, was das Verhältnis von Religion und Staat betrifft, haben ein Echo in Friedrich Nietzsches Beobachtung gefunden, dass die neue soziale Bewegung des Sozialismus »eine Fülle der Staatsgewalt (begehrt), wie sie nur je der Despotismus gehabt hat«, und dass es ihr vor allem darauf ankomme, das Individuum »in ein zweckmäßiges Organ des Gemeinwesens (umzubessern)« (Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches (Anm. 27), 683; Herv. i. O.).

⁴³ Max Weber, Judentum (Anm. 17), 141, 140.

³⁷ Georg Simmel, Soziologie (Anm. 6), 546; Herv. E. R.

³⁸ Ebd., 515.

³⁹ Vgl. Meinrad Limbeck, Gesetz (Anm. 15), 30f., 75.

⁴⁰ Vgl. Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 3., durchgesehene Auflage, Göttingen 2000 (ATD Ergänzungsreihe 4/1 und 4/2).

den Vorteil außerordentlicher Stabilität: sie ist eine *auf lange Sicht* tragfähige Basis für politische und militärische Organisationen.⁴⁴ Das genossenschaftliche Element dieser Verbände drängt ihre weitere Entwicklung nicht nur auf den Weg demokratischer Gleichheit und Repräsentativverfassungen, sondern legt auch den Schwerpunkt ihrer inneren Verfassung auf die Sozialpolitik.

Im antiken Judentum spielen bekanntlich ein soziales Schuldrecht, die Witwen- und Waisenversorgung und ein »auf Kameradschaftlichkeit und brüderliche Nothilfe aufgebautes Sozialrecht« eine zentrale Rolle.⁴⁵ Der Begriff der Sünde wurde weit in das Gebiet der Sozialethik hinein erweitert und reflektiert sozialstrukturelle Verschiebungen, die zu »unverdiemtem« Reichtum führten.⁴⁶ Diese sozialetische Wendung der altisraelitischen Religiosität bringt es mit sich, dass sich eine als Aufgabe politischer Instanzen verstandene Fürsorge weniger auf die Tatsache der Armut und ihre jeweils individuell-konkreten Ausformungen konzentriert, als auf ihre gesellschaftlichen Ursachen: die Struktur und die Teleologie des Gesamtlebens der Gemeinschaft. Die Gesamtheit sieht sich aus eigenem Interesse zur Unterstützung verpflichtet und interessiert sich aus diesem Grund für die objektiven Verhältnisse, die Armut erzeugen. Es waren deshalb auch in aller Regel verschärfte soziale Gegensätze und »illegitime« Formen sozialer Ungerechtigkeit, die zum Auftauchen von Propheten führten und ihren Unheilsverkündungen eine massive politische Resonanz gaben. Es ist »der sozial relevante Frevel«, der den Zorn Gottes erregt.⁴⁷ Diese soziale bzw. gesellschaftspolitische Qualität der Gottesvorstellung gibt der israelitischen genauso wie später der christlichen Religiosität insofern eine ausgesprochen rationale Wendung, weil sie für das Schicksal des Einzelnen wie der Gemeinschaft entscheidend wird. Weber spricht deshalb hier von einem »plebejischen Bedürfnis«: Je

⁴⁴ Ebd., 87. Herv. E. R. In diesem Zusammenhang ist noch wichtig, dass Weber nicht davon ausgeht, eine bestimmte außenpolitische Konstellation und eine bestimmte Sozialverfassung würden irgendwie »aus sich heraus« eine derartige Verbandsbildung erzeugen. Das antike Judentum genauso wie der Islam seien historische Schöpfungen. Das einzige, was man als sozialwissenschaftliche Verallgemeinerung festhalten könne, sei dies: »wenn eine solche Gründung erfolgte, so hatte sie, unter den Lebensbedingungen dieser Schichten, die weitaus stärksten Chancen, im Auslesekampf die übrigen, labileren, politischen Gebilde zu überdauern. Ob sie aber entstand, das hing von ganz konkreten religionshistorischen und oft von höchstpersönlichen Umständen und Schicksalen ab. War dann die religiöse Verbrüderung in ihrer Leistungsfähigkeit als politisches und ökonomisches Machtmittel einmal bewährt und erkannt, dann trug dies naturgemäß zu ihrer Ausbreitung mächtig bei.« (ebd., 88)

⁴⁵ Ebd., 176.

⁴⁶ Ebd., 177.

⁴⁷ Ebd., Sperrung i. O.

bedenklicher die politische Lage der Gemeinschaft ausfällt, desto größer »das Interesse an rationaler Belehrung über die Absichten und Befehle des Gottes, über kultische und ethische Sünden vor allem und die Abwehr von deren Folgen.«⁴⁸ »Rational« ist die Belehrung deshalb, weil nach »rein menschlich verständlichen Motiven des Gottes gefragt wird« und entsprechend pragmatische Veränderungen der politisch-sozialen Praxis nahegelegt werden. »Wenn Jahwe sein Verhalten von dem Handeln der Menschen abhängig macht, dann erhält die soziale Reform die höchsten religiösen Weihen und rückt in den Mittelpunkt jeder Politik.«⁴⁹

Es ist allerdings alles andere als selbstverständlich, dass eine Theologie und die mit ihr verbundene Religiosität auch zu einer irgendwie systematischen Sozialpolitik führen. Folgt man Weber, dann waren die Zauberer, Priester und Magier die »ältesten individuellen Seelsorger«. An sie, nicht an Gott, wendet sich der Einzelne zur Abwendung von Übeln: »Errettung der Einzelnen als Einzelner aus Krankheit, Armut und allen Arten von Not und Gefahr war ihre Verheißung.«⁵⁰ Es ist eine besondere Religiosität und eine besondere Theologie, die eine Wendung zu sozial-politischer Diesseitigkeit erlaubt, die schließlich durch soziale Staatsfunktionen ersetzt werden können. Offensichtlich müssen die Strukturverwandtschaften von Religion und Sozialpolitik genauso wie ihre funktionalen Äquivalenzen eine bestimmte theologische Fundierung haben. Das heißt, dass es die *sozialen* Funktionen, die *gesellschaftlichen* Bezüge und die *politische* Verortung der Trägerschichten einer Religion sind, die ihrer Transformation in eine rationale Sozialpolitik Chancen eröffnen oder verschließen.

2. VOM »RELIGIÖSEN RATIONALISMUS« ZUR RATIONALEN SOZIALPOLITIK – UND ZURÜCK

Als »rational« bezeichnet *Max Weber* eine systematische Verbindung zwischen der sozialen Lage und den Formen und Inhalten einer Religion. Er spricht daher von einem durch die soziale Lage bedingtem »rationalen Interesse an materiellem und ideellem Ausgleich«⁵¹. Dieser Zusammenhang impliziert nicht nur die Möglichkeit von Wahlverwandtschaften

⁴⁸ Ebd., 227.

⁴⁹ Ebd., 228.

⁵⁰ *Ders.*, Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung (Anm. 16), 243.

⁵¹ *Ders.*, Konfuzianismus und Taoismus (Anm. 7), 248. Offensichtlich geht Weber von der grundsätzlichen Annahme aus, dass die Eigenart der Gottesvorstellung genau so wie die der Religiosität von den Problemen bestimmt wird, die die ganze Existenz beherrschen (ebd., 305). Was zum Beispiel die Erlösungsreligionen betrifft, sind es deshalb in erster

zwischen bestimmten Formen der Religiosität und Typen der Sozialpolitik, sondern auch eine gegenseitige Ersetzbarkeit. Die funktionale Äquivalenz von Sozialpolitik und einem bestimmten Typ von Religion zeigt sich gegenwärtig als Folge der Globalisierung der kapitalistischen Marktwirtschaft. Während zur Hochzeit des National- und Wohlfahrtsstaates die Sozialpolitik die Religion als Integrationsmittel abzulösen vermochte, scheint es, als ob wir heute, in Folge der Globalisierung, vor einer fatalen Umkehr dieses Vorgangs stehen.

Ein Grund dafür, dass durch die Globalisierung die Nachfrage insbesondere nach Erlösungsreligionen rapide wächst, ist eine neue soziale Unsicherheit, die von einer staatlich organisierten Sozialpolitik entweder überhaupt nicht, wie in den allermeisten Entwicklungsländern, oder nicht mehr ausreichend, wie in den entwickelten Staaten, aufgefangen wird. Deshalb stellt sich für sehr viele Menschen die Frage, welchen Grund und welche ethische Berechtigung diese neue, durch die Globalisierung erzeugte ›Verteilung der Glücksgüter unter den Menschen‹ (Max Weber) hat. Wenn es das materielle Ausgleichs- und Kompensationssystem der Sozialpolitik nicht gibt oder seine Leistungsfähigkeit eingeschränkt wird, dann verbreitet sich »persönlich unverdientes Leid«, und es wächst das Bedürfnis nach einer befriedigenden Erklärung des Auseinanderfallens von Schicksal und Verdienst, der Einordnung in ein sinnhaftes Weltbild.⁵² Über diese Weltbilder werden die politischen Energien kanalisiert, die durch die massiven sozialstrukturellen Verwerfungen ausgelöst werden. Deshalb kommt es für die weiteren Konsequenzen der Globalisierung darauf an, welche Weltbilder überhaupt zur Verfügung stehen. Weber verweist auf eine Umfrage aus dem Jahr 1906, nach der ein Großteil der befragten Arbeiter als Grund ihrer Areligiosität nicht die Erkenntnisse und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft angaben, sondern die Ungerechtigkeit der Welt – und darauf setzten, dass ein »innerweltlicher revolutionärer Ausgleich« möglich sei.⁵³ Was Weber hier andeutet, ist die

Linie Plebejerschichten, die sich für einen »persönlichen ethischen Welterlösergott« interessieren (ebd., 306).

⁵² Ähnlich zu der hier verfolgten These besteht auch für Nietzsche der Sinn der Religion darin, den Lebensverhältnissen »eine Gesetzlichkeit einzuprägen, die sie von vornherein nicht (haben)« (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Anm. 26), 524, Herv. E. R.). Wenn er schreibt, der »religiöse Kultus« setze »das sympathische Verhältnis von Mensch zu Mensch, das Dasein von Wohlwollen, Dankbarkeit, Erhöhung Bitender, von Verträgen zwischen Feinden, von Verleihung von Unterpfindern, von Anspruch auf Schutz des Eigentums voraus«, dann ist Religion mit einer funktionierenden sozialen Ordnung identisch (ebd., 524).

⁵³ Max Weber, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Einleitung (Anm. 16), 247; vgl. dazu auch die Einschätzung von Carl Schmitt, der davon ausging, dass es die sozialtechnischen, nicht die bloß wohlfahrtspflegerischen Elemente der Sozialpolitik waren, die

funktionale Äquivalenz einer Theodizee des Leidens und des Sozialismus – oder eine systematisch betriebene staatliche Sozialpolitik. Beide sind für Weber eine *rationale* Reaktion »sozial minder begünstigter Schichten«⁵⁴. Es sind in der Regel diese Schichten, die zu Trägern von Erlösungsreligionen werden: »Das in den eigentlichen Erlösungsreligionen in aller Regel vorhandene Mißtrauen gegen Reichtum und Macht hatte seinen natürlichen Grund vor allem in der Erfahrung der Heilande, Propheten und Priester; daß die in dieser Welt begünstigten Schichten das Bedürfnis nach einer Erlösung – gleichviel welchen Charakters – im allgemeinen nur in geringem Maße besaßen, und daher minder »fromm« im Sinne jener Religionen waren. Und die Entwicklung rationaler religiöser Ethik gerade auf dem Boden der sozial minder gewerteten Schichten hatte ebenfalls zunächst positive Wurzeln in deren inneren Lage.«⁵⁵

Für Weber ist die religiöse Grundlegung einer Erlösungsidee dann ein *rationales* Projekt, wenn sie als Ausdruck eines Weltbildes verstanden werden kann. So gesehen versprechen Marxismus und Sozialliberalismus ein »diesseitiges messianisches Zukunftsreich« als Erlösung von »politischer und sozialer Knechtschaft«.⁵⁶ Was Weber für die Religion und die modernen Ideologien sagt, gilt genauso für die moderne Sozialpolitik, wie sie im Westen entwickelt und geformt wurde. Für Weber ist eine Erlösungsreligiosität »die Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch »sinnlos« empfunden wurde und also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller »Kosmos« sei oder: werden könne und solle«⁵⁷. Dieses Verlangen bezeichnet Weber als das »Kernprodukt des eigentlichen religiösen Rationalismus«⁵⁸. Dementsprechend kann die Sozialpolitik als ein Ausgleichsmechanismus und Sicherheitsinstrument gesehen werden, das in der Lage sind, insofern an die Stelle von Erlösungsreligionen zu treten, als sie nicht nur auf die gleichen existentiellen und Sinnbedürfnisse antwortet, sondern auch ein Mittel gesellschaftlicher Selbsterhaltung ist. Diese Funktion der Sozialpolitik

zu dem »Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus« geführt haben (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979, 93).

⁵⁴ Max Weber, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Einleitung (Anm. 16), 247. Auch andere aufmerksame Beobachter wie z. B. Nietzsche sahen im »sozialistischen Ideal (...) ein Residuum des Christentums« (Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre*, in: ders., *Werke III*, Darmstadt 1997, 415–925, 633). Wenn die Religion ihre öffentlichen Funktionen an den Staat verliert, dann wächst die »Hingebung an den Staat« als Ersatz (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Anm. 27), 681).

⁵⁵ Max Weber, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Einleitung (Anm. 16), 248.

⁵⁶ Ebd., 252.

⁵⁷ Ebd., 253.

⁵⁸ Ebd.; Sperrung i. O.

bemerkte Karl Marx bereits bei der englischen Fabrikgesetzgebung, die er als »erste bewußte und planmäßige Rückwirkung der Gesellschaft auf die naturwüchsige Gestalt ihres Produktionsprozesses« beschrieb – also ausdrücklich ihre rationalen Elemente betont.⁵⁹

Diese rationale Sozialpolitik verändert jedoch auch die Existenzbedingungen der Religion. Je leistungsfähiger sie wird, desto »irrationaler« werden insbesondere die Erlösungsreligionen: Der »irdische Kern der religiösen Nebelbildungen«⁶⁰ wird durch Einrichtungen ersetzt, die nur noch indirekt mit der Religion verknüpft sind. Mit ihrem sozialen Fokus verliert die Religion auch ihre Anziehungskraft für breitere Bevölkerungsschichten und obendrein noch ihre unmittelbare politische Relevanz. Die unvermeidliche Hilfsbedürftigkeit des Menschen ist der Grund für die Stärke Gottes, während umgekehrt die »Kenntnis davon, auf welcher Seite das Brot mit Butter bestrichen ist, ... (eine) Heilsbotschaft« ist.⁶¹ Deshalb macht es auch nicht viel Mühe zu verstehen, warum die »herrenlose Sklaverei« (Adolph Wagner) des modernen Kapitalismus eine Reaktion in Form einer staatlichen Sozialpolitik als säkulare Form von Erlösungsreligiosität provoziert.⁶²

Die moderne Sozialpolitik will den gesellschaftlichen Status bestimmter Bürger dadurch verbessern, dass sie ihre wirtschaftlichen Umstände gezielt zu verändern versucht. Dieser Status ist an Bedürfnissen, Möglichkeiten des Konsums und an einer Art von Lebensführung orientiert, von denen geglaubt wird, dass sie nicht ausreichend oder nicht gleichmäßig für alle Mitglieder einer Gesellschaft über Märkte zu befriedigen seien. Die mit den bürgerlichen und wirtschaftlichen Freiheitsrechten formell selbständig gemachten Arbeitnehmer werden erst über ihre soziale Rechte zu vollwertigen Mitgliedern der Gesellschaft, weil jetzt ihre wohlfahrtsstaatlichen Eigentumsrechte – hauptsächlich Sozialversicherungsleistun-

gen und Sozialhilfe – ihnen jene »bürgerliche« Sicherheit geben, die Immobilien und Wertpapiere den Mitgliedern der Besitzklassen geben.⁶³ Die politische Mobilisierung und die zunehmende soziale Autonomie der Arbeiterschaft hatten auch zur Folge, dass an die wirtschaftlichen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft die Maßstäbe einer materialen Ethik angelegt und eine umfassende, prinzipiell unendliche Kasuistik »unumgänglicher« sozialpolitischer Intervention und Regulierung entwickelt wurde. Dem Formalismus des Rechtsstaats fällt dabei die Aufgabe zu, sowohl in der bürgerlichen Erwerbsordnung wie in der Sozialpolitik ein individuell-idiosynkratisches Verhalten zurückzudrängen. Soziale Rechte sollen aber auch die Person in ihrer individuellen Eigenart gegen die »herrenlose Sklaverei« der Herrschaft des Marktes schützen, gegen eine blinde Gleichförmigkeit rationaler Betriebsorganisation Rechte auf Autonomie garantieren.⁶⁴

Der »Dekommodifizierung« der Arbeitskraft, die sowohl Sozialismus wie bürgerliche Sozialpolitik anstreben, wird damit die Aufgabe zugesprochen, »für die Opfer von Entseelungen Wiederbeseelungschancen offenzuhalten« – um eine Formel von Peter Sloterdijk zu benutzen.⁶⁵ Deshalb, aufgrund ihrer emotionalen, intellektuellen und gesellschaftlich-funktionalen Leistungen, kann die Sozialpolitik zusammen mit der modernen Sozialwissenschaft zur »Entzauberung« der Welt und damit auch zur Zurückdrängung der Religion einen entscheidenden Beitrag leisten: »Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: dass die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das – vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus

⁵⁹ Karl Marx, Das Kapital. Erster Band, Berlin 1962 (1867), 504; Herv. E. R.

⁶⁰ Ebd.; 393. Den »irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen« bemerkte auch Friedrich Nietzsche: »(D)ie Religion befriedigt das einzelne Gemüt in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung, des Schreckens, des Mißtrauens, also da, wo die Regierung sich außerstande fühlt, direkt etwas zur Linderung der seelischen Leiden des Privatmanns zu tun: ja selbst bei allgemeinen, unvermeidlichen und zunächst unabwendbaren Übeln (Hungersnöten, Geldkrisen, Kriegen) gewährt die Religion eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge« (Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches (Anm. 27), 679).

⁶¹ Ku Hung-Ming, Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. Kritische Aufsätze, Jena 1911, 11.

⁶² Bereits Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Anm. 42), 178 hatte festgestellt, dass das Christentum »sein stärkstes Vehikel im Socialen« habe – und deshalb auch verhältnismäßig leicht durch eine staatliche Sozialpolitik verdrängt werden könne.

⁶³ »Autonomiegewinne« durch die Verrechtlichung der Sozialpolitik betont vor allem Georg Vobruba, Autonomiegewinne. Sozialstaatsdynamik, Moralfreiheit, Transnationalisierung, Wien 1997.

⁶⁴ Max Weber beschrieb das »amerikanische System des »scientific management« als Höhepunkt der Mechanisierung und Disziplinierung des Betriebs, das »individuell differenziertes Handeln« auslöscht: »Hier wird der psychophysische Apparat des Menschen völlig den Anforderungen, welche die Außenwelt, das Werkzeug, die Maschine, kurz die Funktion an ihn stellt, seines, durch den eigenen organischen Zusammenhang gegebenen, Rhythmus entkleidet und unter planvoller Zerlegung in Funktionen einzelner Muskeln und Schaffung einer optimalen Kräfteökonomie den Bedingungen der Arbeit entsprechend neu rhythmisiert.« (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, 686)

⁶⁵ Peter Sloterdijk, Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, im Anschluß an einige Motive bei William James, in: William James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (1901/02), Frankfurt/M. 1997, 11–34.

gesehen: – Irrationale geschoben wurde.⁶⁶ »Irrational« heißt dann »gesellschaftlich irrelevant« – und zwar gerade deshalb, weil aufgrund der Institutionalisierung einer entsprechend ausgerichteten staatlichen Sozialpolitik die Religion ersetzt werden kann. Wenn zum Beispiel *Jürgen Habermas* schreibt, es seien die »glücklicheren Umstände«, die dafür sorgten, dass anders als in der arabischen Welt mit ihrer Wende zu einem islamischen Fundamentalismus »bei uns (...) eine beschleunigte und radikal entwurzelnde Modernisierung« als ein »Prozeß schöpferischer Zerstörung« erfahren werden kann,⁶⁷ dann meint er offensichtlich mit diesen Umständen den generalisierten Kompensationsmechanismus der staatlichen Sozialpolitik.

Die These einer funktionalen Äquivalenz wird von vergleichenden Untersuchungen durchaus bestätigt. Je unsicherer die Lebensbedingungen von Menschen sind und je randständiger ihre gesellschaftliche Lage ist, desto größer ist die Bedeutung religiöser Werte. Materielle Sicherheit senkt den Stellenwert religiöser Werte, vermindert religiöses Engagement und schmälert die Autorität religiöser Führer. Umgekehrt steigert zunehmende existentielle Unsicherheit den Stellenwert und die verhaltensleitende Kraft religiöser Werte.⁶⁸ Eine indirekte Bestätigung findet die These der funktionalen Äquivalenz von Sozialpolitik und – zumindest – bestimmten Typen von Religiosität in der Tatsache, dass Religionen auch untereinander, also nicht nur mit der Sozialpolitik, in einem Konkurrenzverhältnis stehen, was die Befriedigung existenzieller Sicherheitsbedürfnisse betrifft. Unter dem Druck sozialer Verwerfungen können »heiße« Religionen wie der evangelikale Protestantismus »kalte« Religionen wie den Konfuzianismus oder den Buddhismus verdrängen. Religionen sind in unterschiedlichem Maße in der Lage, zwischen der sozialen Lage und Sicherheits- und Sinnbedürfnissen zu vermitteln. Es ist deshalb kein Zufall, wenn sich im China des 19. Jahrhunderts genauso wie im China des beginnenden 21. Jahrhunderts eine protestantische Sektenfrömmigkeit zu Massenbewegungen auswächst, die in beiden Fällen scharfe Reaktionen des Staates herausfordert. China präsentiert sich gegenwärtig erneut als ein aufschlussreiches Laboratorium für Fragen nach dem Zusammenhang von Marktwirtschaft, Demokratie und Sozialpolitik – und der Rolle der Religion.

⁶⁶ *Max Weber*, Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung (Anm. 16), 253.

⁶⁷ *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen, Frankfurt/M. 2001, 10.

⁶⁸ *Pippa Norris/Ronald Inglehart*, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

Was gegenwärtig in China die Sonderwirtschaftszonen sind, waren damals die sogenannten »Konzessionen« territoriale Enklaven, in denen ausländische Firmen zu Sonderbedingungen arbeiten, vor allem was das Steuer- und Arbeitsrecht betrifft. Was heute die Falun-Gong-Sekte ist, waren damals die Taiping- und Boxer-Rebellen: synkretistisch-heterodoxe Sekten mit einer Massengefolgschaft, die von der Staatsmacht verfolgt und unterdrückt werden.⁶⁹ Auch das gesellschaftspolitische Grundproblem ist dasselbe: die soziale Desintegration unter dem Druck der Weltmarktintegration Chinas.⁷⁰ Die Taiping- und die Boxer-Rebellion waren der Aufstand von hoffnungslosen Modernisierungsverlierern, für die nur noch die religiös begründete Gemeinschaft eine soziale Zuflucht bot. Deshalb gilt auch heute wieder das Hauptaugenmerk der chinesischen Regierung jenen Sektenbildungen, die in der Lage sind, jene sozialen Gruppen zu mobilisieren, welche am meisten unter dem Globalisierungsdruck zu leiden haben, der auf der chinesischen Wirtschaft nach dem Ab- und Rückbau der sozialistischen Wirtschaft mit ihren vielfältigen Sicherungseinrichtungen liegt. Fast zwei Drittel der Chinesen müssen mit weniger als 2 US\$ am Tag zurechtkommen.⁷¹ Weniger als 20 % der Bevölkerung haben Zugang zu Krankenversicherungsleistungen.⁷² Das reichste Zehntel der chinesischen Bevölkerung verfügt über 50 % der Einkommen, das ärmste Zehntel über 1,8 %.⁷³

⁶⁹ Von besonderem Interesse ist das »Himmlische Königreich« der Taiping; vgl. dazu *Jonathan D. Spence*, God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan, New York-London 1996; ders., The Taiping Vision of a Christian China 1836–1864, Waco 1998, und *Thomas H. Reilly*, The Taiping Heavenly Kingdom. Rebellion and the Blasphemy of Empire, Seattle 2004. Zu Falun Gong vgl. *Hubert Seiwert*, Falun Gong als Herausforderung für Peking. Aggressive Sekte oder eine normale religiöse Bewegung? in: Neue Zürcher Zeitung vom 5. Juli 2001, 10–11. Zur Lage der christlichen Kirchen und Sekten vgl. *David Aikman*, Jesus in Beijing. How Christianity is Changing the Global Balance of Power, Washington 2003; zu den politischen Dissidenten Chinas vgl. *Ian Buruma*, Bad Elements. Chinese Rebels from Los Angeles to Beijing, New York 2001.

⁷⁰ Vgl. dazu *Bodo Wiethoff*, Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte, Darmstadt 1977, 79–139.

⁷¹ *United Nations Development Programme* (UNDP), Human Development Report (HDR). International Cooperation at the Crossroads: Aid, Trade, and Security in an Unequal World, New York 2005, 227.

⁷² *Karl Grobe*, Chinas Führung reagiert auf Verelendung im Land, in: Frankfurter Rundschau vom 13. Oktober 2005, 1.

⁷³ Zahlenangaben für das Jahr 2001 nach dem HDR 2005 (Anm. 71), 271. Der Gini-Koeffizient liegt bei 44,7, was ebenfalls eine sehr große Ungleichheit anzeigt (vgl. ebd., ein Gini-Koeffizient von 0 bedeutet völlige Gleichheit, ein Wert von 1 völlige Ungleichheit). Schweden hat mit 25,0 die geringste Ungleichheit und die Vereinigten Staaten haben mit 40,8 den höchsten Wert unter den entwickelten Ländern. Der Wert für Deutschland ist 28,3.

Eine von massiver wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheit geprägte soziale Lage macht verständlich, warum in China das Marxsche ›Opium des Volkes‹ auf eine starke Nachfrage stößt. Das enorme Wachstum der protestantischen Sekten in China ist weitgehend ein Unterschichtenphänomen, und es betrifft sehr viel mehr das flache Land als die Städte. Was der chinesischen Führung offensichtlich fehlt, ist ein Integrationskonzept für die nachkommunistische Gesellschaft.⁷⁴ Versuche einer ›Rekonfuzianisierung von oben‹ sind bislang gescheitert, nicht zuletzt deshalb, weil der chinesische Staat mit der Entkonfuzianisierung der ›Kulturrevolution‹ offensichtlich ganze Arbeit geleistet hat. Eine Demokratisierung der Gesellschaft und die Entstehung einer Zivilgesellschaft würden den Machtanspruch der Kommunistischen Partei, die ja mehr oder weniger mit dem Staat identisch ist, untergraben. Auf der anderen Seite äußert sich in Form der Falun-Gong, aber auch anderer Sekten – einschließlich der protestantischen – eine Volksreligiosität, in denen das traditionelle chinesische Denken mit seiner konzentrischen Philosophie des für die Ordnung des Kosmos verantwortlichen Menschen überraschend stark ist. Chinas Dissidenten sind fast durchweg Protestanten. Es kann kein Zufall sein, dass im neuen, kapitalistischen China der evangelikale Protestantismus zum Träger einer Protest- und Emanzipationsbewegung wurde, die sich gleichermaßen gegen den patriarchalischen Staat wie gegen jene neuen Arbeitsbedingungen richtet, die selbst der *Economist* in einem 2003 erschienenen Artikel als »Sklavenwirtschaft« bezeichnet hat.

3. GEMEINSCHAFT UND SOZIALE ORDNUNG IM ISLAM UND IM CHRISTENTUM

Es wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass religiöse Vergemeinschaftungen sich auch deshalb immer sehr schnell in expansive Machtgebilde verwandeln, weil sie eine oft erstaunlich entwicklungsfähige soziale Ordnung erzeugen können. Aus der religiös motivierten Einheit von Ge-

⁷⁴ Vgl. *Karl Grobe*, Verelendung (Anm. 72). Folgt man *Max Weber*, dann ist das Grundproblem der chinesischen Kommunisten die Aufrechterhaltung ihrer Führung in einer sozialen Situation, wo nicht mehr der Staat, sondern die Religion eine Antwort auf die gesellschaftlichen Umwälzungen bietet – eine Antwort allerdings, die sie nicht unterstützen kann: »Jedes politische Beamtentum (...) mißtraute allen Arten von individueller Heilssuche oder freien Gemeinschaftsbildungen als Quellen der Emanzipation von der Domestikation durch die Staatsanalt, mißtraute ebenso auch der konkurrierenden priesterlichen Gnadenanstalt, verachtete aber, vor allem, im letzten Grunde das Streben nach diesen unpraktischen Gütern jenseits von utilitarischen innerweltlichen Zwecken überhaupt.« (*Max Weber*, Konfuzianismus und Taoismus (Anm. 7), 255)

meinde und Gesellschaft werden Machtmittel gewonnen, die wiederum dafür eingesetzt werden, die Einheit zu behaupten.⁷⁵ Die Gabe, einen sozialen Zusammenhang zu organisieren, wird typischerweise mit der Zurechnung einer Führungsrolle für die diejenigen belohnt, denen es gelingt, leistungs- und überlebensfähige Gemeinschaften zu schaffen. Der Muslim *Ibn Khaldun* hat diese Regelmäßigkeit der politischen Soziologie als einer der ersten auf den Punkt gebracht: »Führerschaft entsteht nur durch Übermacht, und Übermacht nur durch Gemeinschaftsgeist.«⁷⁶ Politische Macht ist Herrschaft von Gruppen, die über einen starken Zusammenhalt verfügen, über Gruppen, die weniger Zusammenhalt haben. *Ibn Khaldun* hat deshalb auch deutlich das Geheimnis des zunächst sozialen und dann des politischen Erfolgs des Islam erkannt: »Als die Muslime ihre Religion von Mohammed empfangen, wurden sie von innen heraus im Zaum gehalten.«⁷⁷ *Max Weber* kommt zu dem gleichen Schluss, wenn er darauf aufmerksam macht, dass im Judentum, im Christentum und im Islam die religionspolitische Schöpfung einer sozialen Gemeinschaft ausschlaggebend dafür war, dass sie »im Auslekampf (...) die weitaus stärksten Chancen (hatten), die übrigen, labileren, politischen Gebilde zu überdauern.«⁷⁸ Es sei jedoch falsch anzunehmen, dass bestimmte Lebensbedingungen auch ganz bestimmte Formen religiöser Vergemeinschaftung aus sich heraus erzeugen würden. *Weber* betont statt dessen die Einzigartigkeit der religionspolitischen Vorgänge. Ob religionsgemeinschaftliche Schöpfungen entstünden, hänge »von ganz konkreten religionshistorischen und oft von höchstpersönlichen Umständen und Schicksalen ab. War dann die religiöse Verbrüderung in ihrer Leistungsfähigkeit als politisches und ökonomisches Machtmittel einmal bewährt und erkannt, dann trug dies naturgemäß zu ihrer Ausbreitung mächtig bei.«⁷⁹

Der Islam besitzt durch die Almosensteuer (*zakat*) eine ausgesprochen soziale Note mit einer festen institutionellen Grundlage. Die Almosen-

⁷⁵ Und dieser sich selbst bekräftigende Prozess führt dazu, so *Jacob Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Anm. 42), 328, »daß am Ende das ganze Leben mit Gräben und Festungswerken angefüllt wird«; vgl. dazu auch *Friedrich Nietzsche*, Menschliches, Allzumenschliches (Anm. 27), 679, der in der Religion die »Macht« sieht, »welche in der Einheit der Volksempfindung, in gleichen Meinungen und Zielen für alle liegt«.

⁷⁶ Zit. nach *Ernest Gellner*, Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1985, 48.

⁷⁷ Zit. nach ebd., 49; Herv. E.R.

⁷⁸ *Max Weber*, Judentum (Anm. 17), 88. Für *Burckhardt* trat das Christentum als »die productive Kraft (...) einer neuen Gesellschaft« in die Welt (*Jacob Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Anm. 42), 143). Er sieht als »wahrste Grundidee« des Christentums »das Leiden in der Welt, aber in Verbindung mit dem Leben- und Schaffenwollen in der Welt« (ebd., 201).

⁷⁹ *Max Weber*, Judentum (Anm. 17), 88.

steuer, ursprünglich eine freiwillige Gabe, zählt zu dem ältesten Bestand der Verkündung und ist neben dem Glaubensbekenntnis, dem Gebet, dem Fasten im Monat Ramadan und der Pilgerfahrt einer der fünf Pfeiler des Islam.⁸⁰ Trotzdem kam es im Islam weder zur Entwicklung einer objektiven Sozialpolitik noch zur Formulierung eines subjektiven Sozialrechts. Außerdem ist auch nur im jüdisch-christlich geprägten Westen die Sozialpolitik Teil einer rationalen Kultur sozialer Ordnung geworden. Dieser auffallende Unterschied zwischen islamischer und westlicher Wohlfahrtspflege kann auf die Unterschiede in der Soziologie und Politik der beiden Glaubenslehren zurückgeführt werden.

Anders als der Islam hat das Christentum keine ausformulierte und gleichzeitig, über ihre religiöse Sanktionierung, unantastbare Soziallehre. Im Islam dagegen ist die Herrschaft dazu berufen, eine genau festgelegte göttliche Ordnung auf Erden zu verwirklichen. Politik und Staat sind im Islam religiös gebunden. Es gibt deshalb in der islamischen Ordnung keinen Raum für eine souveräne Gemeinschaft, die über ihr eigenes Schicksal entscheidet.⁸¹ Nach *Abul-A'la al-Maududi*, einem 1979 verstorbenen indisch-pakistanischen Muslimführer, kann die politische Theorie eines fundamentalistischen Islam folgendermaßen zusammengefasst werden: »(1) Keine Person, Familie, Klasse oder Gruppe, noch die ganze Bevölkerung des Staates als Ganzes kann Souveränität beanspruchen. Gott allein ist der wirkliche Souverän; alle anderen sind nur seine Untertanen. (2) Alle legislative Gewalt liegt ebenfalls bei Gott. Die Gläubigen können kein Gesetz für sich schaffen, noch können sie irgendein Gesetz verändern, das Gott niedergelegt hat, selbst dann, wenn der Wunsch nach einer solchen Gesetzgebung oder nach einer Änderung einstimmig ist. (3) Der islamische Staat muß in jedem Fall auf das Gesetz gegründet sein, das von Gott durch seinen Propheten niedergelegt wurde. Die Regierung, die diesen Staat verwaltet, wird Anspruch auf Gehorsam haben, insofern – und nur insofern – sie als politische Agentur fungiert, die eingesetzt wurde, um die Gesetze Gottes durchzusetzen.«⁸² Ganz anders als

im Islam erlaubt allerdings das Christentum ein mehr oder weniger freies Experimentieren mit Ordnungen und gibt der Institutionenpolitik eine religiöse Sanktion: der Gott der Juden und der Christen macht sein Verhalten vom Handeln der Menschen abhängig.⁸³

Im Christentum bedeutet die im Matthäus-Evangelium geschilderte Übergabe der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus die Vollmacht einer kirchlichen Instanz, durch eigene Entscheidungen und in eigener Verantwortung Verbote und Gebote zu erlassen, die Gott nicht nur respektiert, sondern durch die *er selbst* gebunden wird.⁸⁴ Der Wille und das Gesetz Gottes können durch diese normierende Schlüsselgewalt immer wieder, als Lösung der unvermeidlichen Spannung zwischen der offenbarten Wahrheit und den kanonischen Verkündungen einerseits und den gesellschaftlichen Realitäten andererseits, auf eine gleichzeitig selektive und höchst verbindliche Art und Weise konkretisiert und modifiziert werden.⁸⁵ Die Heiligkeit der Gesetze Gottes liegt damit weniger in ihrer ein und für allemal offenbarten Wahrheit, als vielmehr in der Macht, das soziale Leben immer wieder neu zu normieren. Gemeinschaft und Gesellschaft können dadurch auf eine legitime Art und Weise von Grund auf neu gefasst oder radikal umgebildet werden.⁸⁶ Eine mindestens ebenso große Bedeutung für die Anpassungsfähigkeit dieser Religion ist darin zu sehen, dass über die öffentliche, liturgisch gefasste Kommentierung der heiligen Schriften ihre Autorität und ihre Bedeutung *in Form von Sozialkritik* für die jeweilige Gesellschaft aktualisiert werden. Die Lebensordnungen können im Gefolge veränderter Umstände so erneuert werden, dass die Mitglieder der Gemeinde wieder im Einklang mit dem Wort Gottes ihr Leben führen, Zugang zur Gnade finden und Heil erwerben können. Der *Gemeinschaft* soll es wieder gut gehen.⁸⁷ Diese Vermittlung

⁸³ Max Weber, Judentum (Anm. 17), 229.

⁸⁴ Vgl. Meinrad Limbeck, Gesetz (Anm. 15), 140–145.

⁸⁵ Andreas Holzner, Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, in: ders. (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 9–23.

⁸⁶ Die Eigengesetzlichkeit sozialer Verhältnisse bedeutet allerdings auch umgekehrt, dass die Religion selbst einem Anpassungsdruck ausgesetzt ist. Wenn die Kirche offen wird für die Normierungsbedürfnisse der Gesellschaft, dann taucht früher oder später das Problem einer Sozialisierung und Zivilisierung der Religion auf. Wie Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004, zeigt, haben die jeweilige Gesellschaftsstruktur und die sie tragenden Interessen offensichtlich einen eigenen starken Einfluss auf das gerade herrschende Gottesbild und die Vorstellungen von »Himmel« und »Hölle«. Die Religion kann von der Gesellschaft vereinnahmt werden und ihre normative Kraft verlieren.

⁸⁷ Thomas von Aquin betont ausdrücklich die rationale Seite dieses Prozesses. Für ihn ist das Gesetz »nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Ge-

⁸⁰ Gerhard Endress, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, 3. Auflage, München 1997, 38; Martin Robbe, Welt des Islam. Geschichte und Alltag einer Religion, Leipzig 1991, 41.

⁸¹ Wie das Beispiel der Verfassung der islamischen Republik Iran zeigt, sind die Schwierigkeiten islamischer Verfassungspolitik, die Souveränität Gottes mit einer Souveränität des Volkes zu verbinden, im Grunde unlösbar und laufen auf die Herrschaft der Kleriker hinaus; vgl. dazu Ali Abotalebi, The Struggle for Democracy in the Islamic Republic of Iran, Middle East Review of International Affairs 4 (2000), 43–56, und Helene Mutschler, Stiller Wandel oder Stillstand? Die Reformbewegung in der Islamischen Republik Iran, <http://www.weltpolitik.net/print/1506.html> (29.05.2005).

⁸² Zit. nach Martin Robbe, Welt des Islam (Anm. 80), 174.

zwischen dem heiligen Wort und der sozialen Ordnung des Kollektivs wurde ursprünglich ausdrücklich den Schriftgelehrten übertragen und hat dadurch bereits früh eine feste institutionell-organisatorische Grundlage gefunden. Die legitimierungserzeugende Verbindung zwischen den heiligen Schriften und den sozialen Institutionen hat die jüdisch-christlichen Konfessionen politisiert und ihnen eine zentrale Stellung in der Gesellschaft und eine unaufgebbare Verantwortung für ihre Ordnung zugewiesen. Gleichzeitig sind einer Stereotypisierung dieser Religiosität sehr enge Grenzen gesetzt. Gerade aufgrund ihrer gesellschafts- und institutionenpolitischen Dimensionen gestaltet sich der Umgang mit der Heiligen Schrift zwangsläufig immer auch als Streit um die legitime Weise der Aneignung und des Verständnisses der Tradition. Es stellt sich mehr oder weniger regelmäßig die Frage, *welchem* Geschichtsbild und *welchem* Verständnis von Gemeinschaft und Gesellschaft durch die Aktualisierung Geltung verschafft werden soll. Für die Beantwortung dieser Frage ist allerdings weniger der Wortlaut offener Texte entscheidend als die institutionalisierten Prozesse eines rational-politischen Handelns.

Der Mangel an einschlägigen Geboten, die Verborgenheit Gottes, was die soziale Organisation betrifft, ermuntert also nicht nur die Christen, für ihre eigene Ordnung Sorge zu tragen, sondern er zwingt sie dazu, mit eigenen Fragen den sozialen Tatsachen von Macht und Herrschaft gegenüberzutreten.⁸⁸ Dazu kommt noch, dass die christlichen Religionen aufgrund ihrer durch die Einmaligkeit des Lebens scharf gesteigerten Erlösungsversprechen und vor allem den Vergeltungsdrohungen totaler Vernichtung oder ewiger Strafen eine so enge Verbindung von Diesseits und Jenseits haben, dass es so gut wie unmöglich wird, sich den sozia-

meinschaft innehat« (zit. nach *Arnold Angenendt*, Buchstabe und Geist, in: *Andreas Holzem* (Hg.) *Normieren, Tradieren, Inszenieren* (Anm. 85), 323–345, 334).

⁸⁸ Dieses Merkmal teilt das Christentum mit dem Judentum, wie vor allem *Max Weber* herausgestellt hat: »Niemals wird in der alten Literatur Israels behauptet, daß diese und keine andere Sozialordnung an sich die ewig unabänderlich kraft ihrer inneren Vollkommenheit geltende sei und deshalb von Jahwe gehütet werde. Es ist im höchsten Grade bezeichnend, dass der Gott, als er dem Hiob auf dessen Verlangen, ihm Rede zu stehen, über die Ungerechtigkeit der Ordnung des Menschendaseins, im Wettersturm erscheint, mit keinem Wort die Weisheit seiner Ordnung der menschlichen Beziehungen vertritt, wie sie etwa dem Konfuzianer selbstverständlich war, sondern ganz und gar nur seine souveräne Macht und Größe in den Naturereignissen.« (*Max Weber*, *Judentum* (Anm. 17), 142f.) Genauso wenig sagten die Propheten etwas über den »besten Staat« oder die ideale Ordnung (ebd. 289). Das hinderte sie aber nicht, mit großer Leidenschaft »sozialethische Karitätsgebote ... zugunsten der kleinen Leute (zu vertreten) und ihre zornigen Flüche mit Vorliebe gegen die Großen und Reichen (zu schleudern)« (ebd., 291).

len Ordnungsproblemen zu verschließen.⁸⁹ Jede »Seelsorge« genauso wie jede soziale Gestaltung muss deshalb einen praktischen Zug gewinnen.

Der christliche Glaube ist demnach aufgrund seiner ordnungspolitischen Dimension im Unterschied zu den anderen Weltreligionen sehr viel stärker in der Lage, als sozialer Katalysator zu wirken, also die herrschenden Verhältnisse zu kritisieren, ohne dabei auf die Verwirklichung einer ganz bestimmten Sozialordnung festgelegt zu sein. Seine Anpassungs- wie seine Veränderungsfähigkeit gegenüber sozialen und politischen Strukturen ist außerordentlich groß. Das bedeutet aber auch ein enormes Potenzial für ein rational-methodisches Ordnen der Gemeinschaft und damit für das Bedürfnis nach einer Sozial- und Politikwissenschaft. Diese Eigenart der jüdischen und christlichen Religionen erzwingt eine rationale Diskussion der sozialen und politischen Ordnung, das Abwägen von Gründen und die Einrichtung formal-rechtlicher Verfahren einer Kompromissbildung. Das politisch-rationale Element hat nicht zuletzt auch darum einen hohen Stellenwert, weil die jüdische wie die christliche Volksgemeinschaft ein Verband prinzipiell gleicher und freier Genossen ist. Überzeugen durch Diskussion, und weniger Zwang, müssen Konsens erzeugen. Aus den gleichen Gründen sind »Tradition« und »Herkommen« wenig zugkräftige Argumente, wenn es um die soziale Ordnung und die Lösung sozialer Fragen geht. Die rationalen Züge machen schließlich auch verständlich, warum Orakel, Magie, ein astrologischer Determinismus und orgiastische Kultformen im Judentum genauso wie im Christentum Anathemen sind. »Neigung zu Kritik und unerbittliche Auflösung alles Mythischen« zählt *Jacob Burckhardt* zu den Merkmalen der christlichen Religionen.⁹⁰

In der Politologie des Christentums zählen zu den vergleichsweise wenigen Fixpunkten eines mehr oder weniger freien Verfügens über die Verfassung von Gemeinschaften und Gesellschaften ihr egalitärer Grundzug, der Gesetzesbegriff und ein oft radikaler Individualismus. Für seine Entwicklungsfähigkeit ist außerdem wichtig, dass das Christentum, an-

⁸⁹ Diese Vorstellungswelt kontrastiert auf schärfste mit den Glaubenslehren des Hinduismus; vgl. dazu *Ram Adhar Mall*, *Der Hinduismus*. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997, 43, der meint, dass »unter den konkurrierenden Lehren vom Tode als dem endgültigen Geschehen, das entweder zur ewigen Strafe oder zur ewigen Belohnung führt, ... die (hinduistische) Lehre von der Wiedergeburt vernünftiger, befriedigender und auch demokratischer (erscheint)«. Eine »ewige Vergeltung in Form von Strafe und Belohnung als Verweis in die Hölle oder in den Himmel« sei unsinnig, weil »ewige Strafen oder ewige Belohnung für zeitlich begrenzte Taten zu diesen in keinem Verhältnis (stünden)« (ebd., 47). Entsprechend gering ist das Interesse an der sozialen Ordnung als eine politische Aufgabe.

⁹⁰ *Jacob Burckhardt*, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Anm. 42), 149.

ders als der Islam, eine ausgesprochene Affinität zur Bildung nichtkonformistischer Gemeinschaften hat. Und schließlich kennt der Islam, trotz einer notorischen Dissidentenreligiosität, nur sehr schmale Ansatzpunkte für Selbstverwaltung und demokratische Selbstherrschaft.⁹¹ Auch die islamische Heterodoxie ist an das Wort Gottes gebunden, das alles, was die soziale Ordnung betrifft, abschließend und endgültig regelt. Der politische Zielpunkt des Islam ist deshalb auch weniger die Theokratie als eine Nomokratie. Entsprechend groß sind die Schwierigkeiten des Islam, zwischen der allein legitimen alten Ordnung und den neuen Interessen, die der soziale Wandel hervorbringt, einen stabilen Ausgleich zu finden. Weil aufgrund ihres göttlichen Ursprungs die sozialen Normen des Korans der Obhut und dem Zugriff jeder weltlichen Herrschaft entzogen sind, sind sie auch nicht besonders anfällig gegen eine politische Manipulation. Jeder, der lesen kann, verfügt über sie. Außerdem ist das Gesellschaftsbild des Korans so einfach wie rigoros. Die Gemeinschaft der Gläubigen schließt die selbständige Existenz von Parteien und Verbänden aus und verknüpft dieses Verbot mit dem Gebot, die sozialen Unterschiede nicht durch Kampf, auch nicht den »friedlichen Interessenkampf« der modernen Arbeitsmarktparteien (Max Weber) zu lösen, sondern durch die Almosensteuer.⁹² Eine derartig scharfe Sanktionierung sozialer Strukturen und Ordnungen kennt das Christentum nicht.⁹³ Bereits die politische Ethik der Propheten des antiken Judentums ist wesentlich utopisch.⁹⁴ In diesen theologisch begründeten religionspolitischen Anlagen sind die Grenzen der Entwicklung bestimmter Formen einer staatlichen Sozialpolitik zu finden.

In der islamischen Welt sind die religiösen Gemeinschaften die Träger der Wohlfahrtspflege, nicht der Staat. Ihre Einrichtungen sind eher auf die

⁹¹ Ernest Gellner, *Leben im Islam* (Anm. 76), 74. Der Islam hat, so Burckhardt, »nur einerlei unvermeidlich despotische Staatswesen« – seine Völker seien über seine »elende Staats- und Rechtsform« nie hinausgekommen (Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Anm. 42), 188, 191).

⁹² Martin Robbe, *Welt des Islam* (Anm. 80), 173. Das Beispiel Ägypten zeigt, dass je mehr der autoritäre Staat Oppositionsparteien verbietet, freie Gewerkschaftsbildungen unterbindet und zivilgesellschaftliche Gemeinschaftsbildungen zu kontrollieren versucht, desto stärker die religiösen Einrichtungen Chancen einer autonomen Betätigung anbieten; vgl. dazu Gudrun Krämer, *Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten*, in: Clemens Stöck/Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck 2005, 185–200, 191.

⁹³ Für Ernest Gellner ist es deshalb bezeichnend, dass in den westlichen Ländern die umfassende moralistische Regulierung von Besitz- und Verfügungsrechten des Sozialismus ohne religiöse Sanktionierung auskommt und dass es bestenfalls eine Wahlverwandtschaft zwischen Sozialradikalismus und christlichen Glaubenslehren gibt, aber keinen zwingenden Zusammenhang (Ernest Gellner, *Leben im Islam* (Anm. 75), 79f.).

⁹⁴ Max Weber, *Judentum* (Anm. 17), 233.

Mittelschichten ausgerichtet als auf die Armen, oft stark professionalisiert und Teil von Netzwerken, das Fachpersonal, Freiwillige und Klienten zusammenbindet.⁹⁵ Um die Armen und sozial Deklassierten kümmern sich vor allem fundamentalistische Vergemeinschaftungen wie die Muslimbruderschaften.⁹⁶ Von einer islamischen Sozialpolitik kann deshalb nur ansatzweise gesprochen werden. Außerdem schließt die gesellschaftliche Trägerschaft die Entwicklung zu einer Sozialpolitik als Betrieb, als eine anstaltsförmige Vergesellschaftung, die gesetzlich formulierte Rechtsansprüche als Inbegriff »rationaler Versachlichung« zum Zentrum hat, aus. Entsprechend schwach ausgeprägt ist das methodisch-systematische Element islamischer Sozialpolitik, jene sozialtechnischen Elemente, die die Wohlfahrt der Gesellschaft, nicht des Individuums betonen. Damit fehlt auch die Kehrseite einer herrschaftstechnisch verselbständigten Sozialpolitik, die Vergemeinschaftung durch die staatlichen Leistungssysteme. Eine der Besonderheiten der westlichen Sozialpolitik, dass sie zur Ausbildung von Versorgungsklassen führen kann, ist ja darauf zurückzuführen, dass der Staat zum Träger eines Sozialleistungssystems wurde, das für die Gesellschaft zentrale Integrationsleistungen zu erbringen hat.

Der Grund dafür, dass in der islamischen Sozialpolitik eine rational-objektivistische Dimension fehlt, ist in dem Umstand zu finden, dass der sozial-moralische Gehalt des Islam die Gläubigen, nicht das Kollektiv, auf die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit verpflichtet. Weder der Bestand noch die Ordnung des Kollektivs gibt im Islam dem Leben des Menschen Sinn, sondern allein die Bewährung für das ewige Heil. Der Staat wie alle anderen gesellschaftlichen Einrichtungen sind nur Einrichtungen für diesen Zweck. In den jüdisch-christlichen Religionen erreichte dagegen das Kollektiv einen ganz anderen Stellenwert.

Durch den Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk entsteht die Vorstellung einer Solidarhaftung der Gemeinschaft für das Tun und Lassen der einzelnen Mitglieder. Die Gemeinschaft selbst wird heilig. Auch aus diesem Grund wird die Frage nach der sozialen Ordnung und ihrer Gerechtigkeit wichtig: was nutzt dem Einzelnen die Erfüllung der Gebote Gottes, wenn das Tun anderer ihn dennoch schuldlos göttlichem Unheil ausliefert? Wenn das Verhalten der anderen im Interesse jedes Einzelnen liegt, dann muss früher oder später jede Ethik politisch werden, mit einem starken Akzent auf ihren rationalen Aspekten, und auch vergleichsweise leicht kann eine staatlich-gesellschaftliche Zwangsgewalt als selbständige

⁹⁵ Vgl. Janine A. Clarke/Mark Tressler (Hg.), *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington 2004.

⁹⁶ Martin Robbe, *Welt im Islam* (Anm. 80), 172.

Ordnungs- und Kontrollinstanz begründet werden. Im alten Israel richteten sich die karitativen Gebote an das Volk insgesamt und insbesondere an die herrschenden Schichten, und nicht, wie es sonst im Vorderen Orient der Fall war, an den Herrscher persönlich.⁹⁷ Die Eigenart der jüdisch-christlichen Sozialethik liegt deshalb für Weber weniger in einem »Wohlfahrtsstaatsideal« als in Brüderlichkeitsgeboten bis hin zur Feindesliebe.⁹⁸ Es ist die Verletzung der Gerechtigkeit als Inbegriff sozialer Institutionen, die nach den Vorstellungen der Propheten den Zorn Gottes auf Israel zieht.⁹⁹

4. DIE DEMOKRATIE IN INDIEN UND DER HINDUISMUS

Indien ist vor allem aus zwei Gründen für den Zusammenhang von Religion und Sozialpolitik interessant. Es zeigt erstens eine erstaunliche soziale Anpassungsfähigkeit des Hinduismus, und zweitens eine bemerkenswerte Resistenz gegenüber den westlichen Ordnungsformen staatlicher Sozialpolitik. Warum gibt es in Indien trotz hochgradig ungleicher Lebensverhältnisse und trotz der wohlfahrtsstaatlich-demokratischen Verfassung so wenig Sozialpolitik, und warum ist dieses wenige eher patriarchalisch-karitativ als systematisch?

In historischer Perspektive fällt auf, dass sehr unterschiedliche Aspekte einer Religion sozial und politisch wirksam wurden, und dass es einigermaßen schwer fällt, jene Kontinuität und ahistorische Identität einer Religion zu entdecken, die von den Gläubigen so gerne behauptet wird. Die Religionen haben, sozialwissenschaftlich gesehen, kein für sich stehendes Wesen, sondern sie werden, unter wechselnden Vorzeichen und mit unterschiedlichen Gewichtungen, je nachdem, welche »materiellen und ideellen Interessen« verfolgt werden, von bestimmten Interessenten aktualisiert und gewinnen dadurch eine *historische* Wirklichkeit. Allerdings sehen da, wo Sozialwissenschaftler etwas Gewordenes und historisch Bedingtes konstatieren und wo »ideelle und materielle Interessen« (Max Weber) eine entscheidende Rolle spielen, die Gläubigen etwas unumstößlich Seiendes und Ewiges. Eine Besonderheit von Religion in wechselnden kulturellen, sozialen und politischen Zusammenhängen besteht trotz »Aufklärung« ironischerweise darin, dass Gläubige, Prätendenten, Propagandisten etc. eine Substantialität und ahistorische Identität

behaupten, und dass eine Religion gerade aufgrund dieser Behauptung eine besondere Wirksamkeit entfalten kann. Offensichtlich haben die Religionen das von der modernen Wissenschaftsrevolution erzeugte »Begriffsbeben« sehr gut überstanden bzw. war dieses nur eingeschränkt in der Lage, »dem Menschen das Fundament aller seiner Sicherheit und Ruhe, den Glauben an das Beharrliche und Ewige (zu nehmen)«¹⁰⁰. Die Vermutung, dass ohne staatliche und zivilgesellschaftliche Einrichtungen einer Verbürgung von »Sicherheit und Ruhe« eine entsprechende Religiosität dieses Bedürfnis befriedigen kann, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Die unter dem Modernisierungs- und Globalisierungsdruck (wieder)entstandenen religiösen Formen einer Daseinsbewältigung präsentieren sich als etwas Ursprüngliches, Unverfälschtes und Absolutes. Sie bieten genau das, was eine »reflexive Moderne« nicht mehr bieten kann: eine unangreifbare Sinnggebung. Der Anspruch auf Konstanz, Ewigkeit und Gleichbedeutung scheint deshalb um so wirkmächtiger zu sein, je mehr die Verhältnisse in Fluss geraten und die Zwänge der Modernisierung unabweisbar geworden sind.

In drei Bereichen illustriert das Beispiel der Sozialpolitik Indiens das jüdisch-christliche Erbe für die Konstituierung der westlichen Wohlfahrtsstaaten. Erstens erstreckt sich die indische Staatsbürgernation auf einen sehr viel kleineren Bereich als die politische Bürgergesellschaft der westlichen Länder. Weder die hinduistische noch die islamische Sippenverfassung wird durch die politische Vergesellschaftung relativiert und in ihren sozialen Funktionen von staatlichen Leistungssystemen ersetzt.¹⁰¹ Statt dessen sind die Sozialpolitik und das Familienrecht durch die sozial-religiösen Gemeinschaften mediatisiert. Indien kennt weder ein einheitliches »bürgerliches« Gesetzbuch noch ein einheitliches Personen- und Familienrecht. Der partikularistische Grundzug großer Teile des indischen Privatrechts ist nur ansatzweise durch ein territoriales Prinzip des Rechts durchbrochen. Die sozialen Verhältnisse werden durch ein »persönliches« Recht bestimmt, d. h. die Regelung der Familienverhältnisse und zum Teil

⁹⁷ Max Weber, Judentum (Anm. 17), 318.

⁹⁸ Ebd., 317.

⁹⁹ Vgl. ebd., 317–19.

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück), in: ders., Werke I, Darmstadt 1997, 209–286, 282.

¹⁰¹ Vgl. dazu Thomas H. Marshall, für den der Staatsbürgerstatus, im Unterschied zur Verwandtschaft oder der Fiktion gemeinsamer Abstammung, »eine Bindung anderer Art voraussetzt, (nämlich) ein unmittelbares Gefühl der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft auf der Grundlage der Loyalität gegenüber einer Kultur, die von allen geteilt wird. Es ist die Loyalität freier Menschen, die mit Rechten ausgestattet sind und durch ein gemeinsames Recht geschützt werden.« (Thomas H. Marshall, Staatsbürgerrechte und soziale Klassen (1949), in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt/M.-New York 1992, 33–94, 62)

auch der Landnutzung erfolgt durch das Recht der religiösen oder Stammesgemeinschaft. Obendrein ist auch die föderale Struktur des indischen Staates einer detaillierten Definition allgemeiner Bürgerrechte und ihrer wirksamen Durchsetzung nicht gerade förderlich.¹⁰² Zweitens bildet die Staatsbürgerrolle nicht den Ausgangspunkt einer eigenständigen, d. h. zivilgesellschaftlichen Vergemeinschaftung.¹⁰³ Der trotz parlamentarisch-demokratischer Verfassung nach wie vor sehr hohe Anteil von Analphabeten – knapp 40 Prozent der erwachsenen Inder – zeigt ebenfalls die Anerkennung exklusiver Sozialstrukturen.¹⁰⁴ Die indische Bildungspolitik zeigt außerdem ein selbst im Vergleich mit anderen Entwicklungsländern erstaunliches Gefälle zwischen einem nur rudimentär entwickelten Bereich der Primärbildung und einem hoch entwickelten tertiären Bildungswesen und reflektiert insofern eine weitgehend undurchlässige Hierarchie der Kasten. Drittens überwiegen außerhalb des öffentlichen Sektors informelle und damit außerhalb sozialrechtlicher Regulierungen stehende Arbeitsverhältnisse. Es gibt nur ansatzweise bzw. regional begrenzt – zum Beispiel im Bundesstaat Kerala – einen allgemeinen Arbeitnehmerstatus, der zu jenen gruppen- und kastenübergreifenden Klassenbildungen führen kann, an die dann Gewerkschaften und Arbeiterparteien anschließen können. Mit dem fehlenden verallgemeinerten Arbeitnehmerstatus fehlen dem Sozial- und Arbeitsschutzpunkt jene Angriffspunkte, die in den westlichen Gesellschaften zu einer Sozialpolitik führten, die, in den Worten von *Thomas H. Marshall*, die »gegenseitige Sorge füreinander« zum Leitprinzip erhebt und auf Kosten eines Teils der Bevölkerung Vorsorge für die unmittelbaren Bedürfnisse eines anderen trifft.¹⁰⁵

Das Beispiel Indiens zeigt, dass eine reifizierte Kastenreligiosität und ein substantialisiertes Kastenbewusstsein mit der Modernisierung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft nicht schwächer, sondern stärker geworden sind. Das Verständnis von Kasten als etwas *Substantielles* und deshalb von Reformgesetzen und veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nicht Beeinflussbares scheint eine spezifisch moderne Erscheinung zu

¹⁰² *Ira Das*, Staat und Religion in Indien, Tübingen 2004.

¹⁰³ Deshalb betont Marshall die »erzieherische« Aufgabe der Sozialpolitik. Die Sozialpolitik würde kaum Wirkung zeigen, wenn sie nicht wirksam dazu beitragen würde, auf ihrem Gebiet Wertmaßstäbe hervorzubringen und Konsens über sie zu fördern« (*Thomas H. Marshall*, Wertprobleme des Wohlfahrtskapitalismus (1972), in: *ders.*, Bürgerrechte und soziale Klassen (Anm. 101), 109–130, 116).

¹⁰⁴ Zahlenangabe für das Jahr 2003 nach UNDP, HDR 2005 (Anm. 71), S. 221.

¹⁰⁵ *T. H. Marshall*, Wertprobleme (Anm. 103), 113f. Zum Arbeits- und insbesondere Tarifvertragsrecht als »zweitem System wirtschaftlicher Staatsbürgerrechte, parallel und ergänzend zum System politischer Staatsbürgerrechte«, vgl. *Thomas H. Marshall*, Bürgerrechte (Anm. 101), 64.

sein, die sich zuerst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dann wieder im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts bemerkbar machte.¹⁰⁶ Genauso wie zuvor die Verwaltungs- und Domestizierungsbedürfnisse der britischen Herrschaft, verschaffte das Rationalisierungs- und Vereinheitlichungsbedürfnis des unabhängigen Indiens den Rassen-, Kasten- und Klassendifferenzierungen, den Sprach- und Kulturgrenzen eine enorme politische Bedeutung. Ein exklusiv-kommunalistischer Grundzug der indischen Sozialstruktur wurde von der britischen Kolonialherrschaft im Interesse einer leichteren Verwaltung ausdrücklich gefördert.¹⁰⁷

In den Umbruchperioden der indischen Geschichte werden die Barrieren zwischen »reinen« und »unreinen« Kasten höher, nicht niedriger. Ein Kasten- und Stammesdenken entfaltet als soziales und politisches Ordnungsprinzip eine erhöhte Durchschlagskraft gegenüber den spezifisch modernen Gliederungsprinzipien der allgemeinen Staatsbürgerschaft und der sozialen Klassenbildungen.¹⁰⁸ Obwohl ein »modernes« Kastenwesen sehr weitgehend das Produkt der Verwaltungspolitik der britischen Kolonialherrschaft war, konnte es auch unter den nachkolonialen Entwicklungsbedingungen einer säkularen Staatsverfassung und einer forcierten Modernisierungspolitik eine soziale und politische Leistungsfähigkeit unter Beweis stellen und deshalb auch überleben.¹⁰⁹ Damit ist weder gemeint, dass sich ein »traditionelles« Prinzip sozialer Differenzierung und Ordnung unverändert erhalten habe, noch dass es keine starken Gegenbe-

¹⁰⁶ Folgt man *Friedrich Nietzsche*, *Historie* (Anm. 100), 218, geht es hier insofern um den Kern von Religion, als keine Religion ihre Historisierung und erst recht nicht ihre Selbstaufklärung als Konstruktion der Gesellschaft erträgt: »Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, tot: denn er hat in ihm den Wahn, die Ungerechtigkeit, die blinde Leidenschaft, und überhaupt den ganzen irdisch umdunkelten Horizont jenes Phänomens und zugleich eben darin seine geschichtliche Macht erkannt. Diese Macht ist jetzt für ihn, den Wissenden, machtlos geworden (...)«.

¹⁰⁷ *Sandria Freitag*, *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Delhi 1990; *Gyanendra Pandey*, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi 1990.

¹⁰⁸ *Susan Bayly*, *Caste, Society, and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge 1999, 310f. Kasten sind, folgt man einem Hinweis von *Jacob Burckhardt*, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Anm. 42), 281, »Partialkulturen«, d. h. soziale Gemeinschaften, die sich als geschlossene Gruppen gegenüber gleichermaßen geschlossenen Gegengruppen wahrnehmen. Es wird das Trennende, nicht das Gemeinsame betont.

¹⁰⁹ Vgl. dazu *Nicholas B. Dirks*, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton 2001. Bereits *Jacob Burckhardt*, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Anm. 42), 294 diskutiert das soziale Phänomen der Kaste unter der Rubrik »Die Cultur in ihrer Bedingtheit durch den Staat« und fasst das Kastenwesen in der Hauptsache als ein Herrschaftsmittel.

wegungen zur Kastenordnung gäbe.¹¹⁰ Von entscheidender Bedeutung ist jedoch die auch von Kritikern des Kastenwesens nicht zu leugnende Tatsache, dass für den größeren Teil der indischen Bevölkerung ihre Kastenmitgliedschaft der zentrale Punkt ihrer sozialen und politischen Existenz darstellt. Wenn es um Solidaritätsforderungen und Solidaritätspflichten geht, ist die intra-Kasten-Solidarität stärker als ein Klassenbewusstsein auf der Grundlage sozio-ökonomischer Differenzierungsprozesse. Zunehmende wirtschaftliche Unsicherheit führt deshalb eher zu Appellen an die Kastensolidarität bessergestellter Kastenmitglieder als in eine kastenübergreifende Mobilisierung von Protest.¹¹¹ Weder die Schumpetersche »schöpferische Zerstörung« sozialer Strukturen durch die Eigendynamik der kapitalistischen Marktwirtschaft noch die »soziale« Demokratie Indiens waren in der Lage, die Kastenordnung endgültig der Geschichte zu überlassen. Ganz im Gegenteil scheint es eher so zu sein, dass die indische Wirtschaft in den Kastenstrukturen eine kaum zu überschätzende Unterstützung findet, und dass vor allem das politische System Indiens zum Teil unbeabsichtigt, zum Teil beabsichtigt unter dem Druck der Parteienkonkurrenz, dem Kastendenken immer wieder neue Gründe gibt. Gleiche Kastenzugehörigkeit signalisiert Kredit- und Vertrauenswürdigkeit, erleichtert die soziale Kontrolle in den Betrieben und ist oft der Ausgangspunkt genossenschaftlicher Selbstorganisation. Die Kaste ist deshalb die Grundlage von Netzwerkbildungen aller Art. Die für viele Beobachter überraschende Neubelebung einer Kastenordnung im nachkolonialen Indien prägte zunehmend auch ein politisches System, das angetreten war, gegen das segmentierte und segregierende Kastenwesen eine nationale Staatsbürgergesellschaft zu schaffen. Diese Politik ist weitgehend missglückt.¹¹²

¹¹⁰ *Patrick Hellers* Studie über den Bundesstaat Kerala (*The Labor of Development. Workers and the Transformation of Capitalism in Kerala, India*, Ithaca 1999) zeigt den engen Zusammenhang zwischen ausgesprochen europäisch anmutenden Klassen- und Organisationsverhältnissen, die Kastenstrukturen weitgehend verdrängten, einer vergleichsweise erfolgreichen industriewirtschaftlichen Modernisierung und der Institutionalisierung westlicher Muster in der Sozial- und Bildungspolitik. Kerala ist allerdings eine Ausnahme, wie auch die auf die regionalen Differenzierungen eingehende Untersuchung von *Jean Drèze* und *Amartya Sen*, *India. Economic Development and Social Opportunity*, New York 1995 zeigt.

¹¹¹ Vgl. dazu *Susan Bayly*, *Caste* (Anm. 108), 325.

¹¹² Vgl. dazu *Niraja Gopal Jayal*, *Democracy and the State. Welfare, Secularism and Development in Contemporary India*, Delhi 1999. Wie eine Bemerkung von *Max Weber* zeigt, hätte die Entwicklung in Indien auch eine andere Richtung nehmen können. Bereits im vorkolonialen Indien gab es Patrimonialstaatsbildungen, in denen nicht das Kriegführen, sondern eine »Fürsorge für die Wohlfahrt der Untertanen« die politische Legitimitätsgrundlage bildete, mit »schüchternen Ansätzen eines von der Kastengliederung absehbenden Staatsbürger-Begriffs (und) ähnlich schüchternen Anfängen

Die Demokratie in Indien unterscheidet sich deshalb in einem zentralen Punkt von den westlichen Demokratien. Von allen Staaten mit einer demokratischen Staatsform findet sich Indien als das Schlusslicht in der sozialen Mobilisierung und politischen Integration der »Bürger« über jenen Komplex intermediärer Strukturen – Volks- und Weltanschauungsparteien, Berufs- und Interessengruppen, Gewerkschaften –, der die gesellschaftliche Bedeutung einer demokratischen Verfassung bestimmt.¹¹³ Die Substanzialisierung der Kastenreligiosität ist als Teil eines Fundamentalismus zu sehen, der ja auch in den anderen Religionen als ein zentraler Aspekt ihrer Modernisierung in Erscheinung treten kann.¹¹⁴

Entgegen den Erwartungen der Modernisierungstheorie ist das Kastenwesen zu einem Mechanismus der Verarbeitung der Folgen eines rapiden wirtschaftlichen Wandels, erhöhter sozialer Unsicherheit und verschärfter Verteilungskonflikte aufgestiegen. In den ländlichen Gebieten sind es die wesentlich unstaatlichen Mechanismen einer stammes- und sippenförmigen Organisation, die soziale Ordnung und existentielle Sicherheit garantieren. Die Grenzen und die Bindungen der Kasten- und Stammeszugehörigkeit wurden insbesondere in Situationen zunehmender wirtschaftlicher Konkurrenz und sozialer Bedrohungslagen ein Mittel, die eigene Stellung zu behaupten oder die Privilegierung anderer Gruppen anzugreifen. Protest und Konflikt bedienen sich der Stereotype positiver oder negativer Kastenmerkmale. Auch in den ausgesprochen modernen Verteilungskonflikten der kapitalistischen Marktwirtschaft spielt die Kastenzugehörigkeit insofern eine zentrale Rolle, als sie einmal die latente Interessengemeinschaft von Lohnabhängigen allgemein oder bestimmter Industriezweige und Betriebe unterminiert, auf der anderen Seite aber eine eigene Konfliktretorik speist, indem sie ein Vokabular für Ansprüche und Gegenansprüche bereitstellt. Das Kasten- und Stammeswesen ist deshalb nach wie vor Ausdruck eines aus eigener Kraft geschaffenen effektiven Gruppenzusammenhalts, der allerdings einen immer stärker gewordenen staatlich-politischen Rückhalt gewonnen hat. Dem Staat kommt für die Bedeutung dieser Sozialstrukturen insofern eine zentrale Rolle zu,

von Urstandslehren, welche dann auf den ganz unhinduistischen Gedanken einer ursprünglichen Gleichheit und pazifistischen goldenen Freiheit der Menschen führten« (*Max Weber*, *Hinduismus und Buddhismus* (Anm. 3), 318). Die britische Kolonialpolitik brachte insofern einen Rückschritt, als sie bewusst die Kastengliederung pflegte, um auf diesem Weg die Bevölkerung zu domestizieren.

¹¹³ *Pradeep K. Chibber*, *Democracy without Associations. Transformation of the Party System and Social Cleavages in India*, Ann Arbor 1999.

¹¹⁴ *Clemens Six*, »Hinduisse All Politics & Militarize Hindudom«. Fundamentalismen im Hinduismus, in: ders./Martin Riesebrodt/Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus* (Anm. 92), 247–68.

als seine Politik der Reservierung von Beschäftigungsmöglichkeiten im öffentlichen Dienst, bei der öffentlichen Auftragsvergabe und beim Zugang zu den höheren Bildungseinrichtungen für »niedrige« und »unreine« Kasten die entsprechende Kastenmitgliedschaft sozialpolitisch aufwertet und zu einer wirtschaftlich wertvollen Ressource macht.¹¹⁵ Im Kampf um Anerkennung, den die niedrigen Kasten und die Stammesgemeinschaften führen, ist die staatliche Politik einer *affirmative action* nach US-amerikanischem Muster, d. h. die Kompensierung gesellschaftlicher Marginalisierung durch eine Politik »ausgleichender Gerechtigkeit«, ein wichtiger Verbündeter geworden. Im Gegenzug haben sich die Parteien zunehmend an den Kastenstrukturen orientiert. Der Abstieg der Kongress-Partei als eine säkulare, sich an den indischen Staatsbürger wendende »Volkspartei« und der Aufstieg von kastenorientierten und von Religionsparteien ist sehr weitgehend das Ergebnis einer politischen Dynamik, die durch die staatliche Reservierungspolitik ausgelöst und angeheizt wurde. Die Parteienkonkurrenz der indischen Demokratie ist damit zum wichtigsten Resonanzboden für die Kastenrhetorik und für Entwicklungen bis hin zu blutigen »Kastenkriegen« geworden.¹¹⁶ Wenn sich also seit der Unabhängigkeit Indiens trotz der ausdrücklich säkularen Verfassung, ihrer staatsbürgerlichen Grundlegung und ihrer sozialistischen Bestrebungen ein Kastenbewusstsein zunehmend stärker als soziales und politisches Ordnungsprinzip kristallisierte, dann ist diese Entwicklung alles andere als bloßes Fortschreiben traditioneller Strukturen, sondern eine oft bewusst veranstaltete Konstruktion, die helfen soll, in der sozialen und politischen Konkurrenz der modernen Industriegesellschaft Vorteile zu erringen und zu behaupten. Dementsprechend sind Kastensitten und Kastenpolitik ausgesprochen zeitgemäße Vehikel bei der Bewältigung eines schnellen und verunsichernden gesellschaftlichen Wandels. Stämme und Kasten sind deshalb keine zunehmend disfunktionalen Traditionsbestände, sondern ganz im Gegenteil Kernelemente des Repertoires, mit dessen Hilfe die indische Gesellschaft versucht, die Herausforderungen der Modernisierung und der Globalisierung zu bewältigen – genauso wie im Westen die Sozialpolitik der bevorzugte Modus ist, die spezifisch modernen Konflikte einer Konkurrenz um Arbeitsplätze, Bildungs- und Mobilitätschancen im Interesse gesellschaftlicher Stabilität zu kanalisieren.

¹¹⁵ Ghanshyam Shah, Social Backwardness and the Politics of Reservations, in: ders. (Hg.), Caste and Democratic Politics in India, London 2004, 296–315.

¹¹⁶ Susan Bayly, Caste (Anm. 108), 342–64; Ghanshyam Shah, Caste and Democratic Politics, in: ders. (Hg.), Caste and Democratic Politics in India, London 2004, 1–23; Thomas Blom Hansen, The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India, Princeton 1999.

Unter den Bedingungen verschärfter wirtschaftlicher Konkurrenz und einer gesteigerten sozialen Unsicherheit ist die religiöse Legitimierung der Kastenordnung gerade für die unteren Kasten der »Unberührbaren« und für die Stammesgemeinschaften eine wichtige Garantie ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lage, weil sie den Zugang zu Lebenschancen bietet, die anderen Gruppen verwehrt bleiben. Eine staatliche Politik der positiven Privilegierung »benachteiligter« Kasten und Stämme muss auch wieder das religiöse Moment der Kastenordnung stärken, weil es die Kastengrenzen noch zusätzlich markiert. Die Anziehungskraft der hinduistischen Lebensordnung wird über die wirtschaftlichen Vorteile, die mit einem genau bestimmten sozialen Rang und einer Kastenzugehörigkeit einhergehen, enorm gesteigert. Und auf der anderen Seite wird von den staatlichen Eliten die Kastengliederung in den Dienst partei- und regierungspolitischer Legitimitätsinteressen genommen. Es ist hauptsächlich diese gegenseitige Stützung von sozialer und politischer Ordnung, die die Kastenordnung zu einem allgegenwärtigen Sachverhalt gemacht hat und den Verteilungskonflikten der indischen Gesellschaft eine wesentlich kommunalistische Ausrichtung gibt.

Je schroffer der Abstand, den die Kastenreligiosität zwischen den Menschen aufrichtet, desto schwieriger wird es, soziale Bürgerrechte im Anschluss an die staatsbürgerlichen Freiheitsrechte und die politischen Staatsbürgerrechte zu formulieren und zu institutionalisieren, weil dafür die sozialstrukturellen Anknüpfungspunkte fehlen. Die Bedeutung der Kasten als wesentlich geburtsständisches Ordnungsprinzip lässt sich nicht nur daran ablesen, dass Indien bis heute kein »allgemeines bürgerliches Gesetzbuch« kennt, sondern das »Familien-« und weite Teile des »Privatrechts« der Religionsgemeinschaften übernommen hat. Der indische Staat hat, anders als zum Beispiel die Türkei, auch keine religionspolitische Agenda mit entsprechenden institutionellen Ressourcen. Gleichzeitig kommt jedoch in der Parteienkonkurrenz der Religion als Mittel der Abgrenzung und der Werbung eine zentrale Rolle zu. Während also die Parteien die religiösen Energien aufgreifen und Religion in den politischen Raum einbringen, wird sie staats-, verfassungs- und nationalpolitisch ignoriert. Unter den indischen Bedingungen scharf ausgeprägter sozial-religiöser Spaltungsstrukturen begründete die religionspolitische Neutralität des Staates eine große Distanz zur Gesellschaft und schränkte die Reichweite und Wirksamkeit der Demokratie sehr weit ein. Diese verfassungspolitische Unausgewogenheit in der Rolle religiöser Motive in der Partei- und in der Staatspolitik ist einer der Gründe, warum Religion staatspolitisch und gesellschaftlich eher destruktiv und

weniger konstruktiv wirksam wird.¹¹⁷ Offensichtlich hat das angelsächsische Modell einer liberal-pluralen Verfassung, das vor dem Hintergrund religiöser Homogenität entwickelt wurde, in der Gesellschaft Indiens, wo religiös definierte Gemeinschaften weitgehend selbständig nebeneinander stehen, in einer ganz anderen Art und Weise gewirkt als in den USA oder in England.¹¹⁸

Der Buddhismus, der ja in Indien seinen Ausgangspunkt hat, zeigt die Berechtigung von Webers These, dass eine »sozialrevolutionäre Zukunftshoffnung« zu jenen Elementen einer Religion zählt, die sie befähigt, eine »Weltreligion« zu werden.¹¹⁹ Der Buddhismus hat weder selbst eine soziale Organisation, noch gibt er sozialen Bewegungen irgendwelche Anknüpfungspunkte; er ist radikal individualistisch.¹²⁰ Er stellt keine sozialpolitischen Ziele auf und gibt auch keine religiösen Prämien auf ein bestimmtes sozialetisches Verhalten.¹²¹ Der Buddhismus hat auch keinerlei Grundlagen für eine Sozial- oder Gesellschaftskritik auf der festen Grundlage eines religiösen »Naturrechts«, weil er sich nicht dafür interessiert, in dieser Welt die soziale Ordnung zu ändern.¹²² Aus diesem Grund bleibt auch das buddhistische Ignorieren von Kasten- und Klassengliederungen und die damit implizierte sozial-demokratische Nivellierung für Politik und Gesellschaft folgenlos.¹²³ Der Buddhismus kennt schließlich weder eine eigene Vergemeinschaftung noch propagiert er eine »Brüderlichkeitsethik«, die in der Lage wäre, ein Gegenmodell zum gesellschaftlich herrschenden System positiver und negativer Privilegierungen zu bilden. Umgekehrt bietet deshalb auch dieser wesentlich unpolitische Buddhismus den »weltlichen Gewalten« keinen Anlass, gegen ihn vorzugehen oder ihn kontrollieren zu müssen, weil sich eschatologische Erwartungen an ein bestimmtes, die politischen Gewalten provozierendes

¹¹⁷ Niraja G. Jayal, *Democracy* (Anm. 112), 102.

¹¹⁸ Das Beispiel Irlands im Vereinigten Königreich und die nach wie vor hochgradig explosive Konfliktlage in Nordirland zeigen auf ihre Weise die Grenzen einer liberalen, demokratisch-parlamentarischen Verfassung in der Bewältigung religiös fundierter Konflikte.

¹¹⁹ Max Weber, *Judentum* (Anm. 17), 376.

¹²⁰ Vgl. dazu Pankaj Mishra, *An End to Suffering. The Buddha in the World*, New York 2004. Auch der hinduistische Erlösungsweg ist strikt individualistisch und weist für die Gesellschaft kaum ethisch-moralische Handlungen auf (vgl. dazu Ram Adhar Mall, *Hinduismus* (Anm. 89), 70). Für die soziale Ordnung als Objekt politischer Gestaltung interessiert sich der Hinduismus kaum. Auch aus diesem Grund ist der Hinduismus fundamentalistisch, anders als die christlichen und islamischen Fundamentalismen, nicht gesellschaftskritisch.

¹²¹ Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus* (Anm. 3), 245.

¹²² Ebd., 247.

¹²³ Ebd., 245.

Verhalten knüpfen könnten.¹²⁴ Der Hauptgrund für diesen apolitischen Grundzug des Buddhismus liegt darin, dass die Chance, erlöst zu werden, durch eigenes Verhalten nicht beeinflusst werden kann.¹²⁵ Die buddhistische Idee der Erlösung ist deshalb Max Weber zufolge »sicherlich nicht nach dem Geschmack der sozial gedrückten Schichten, die vielmehr einen Entgelt im Jenseits oder aber zukünftige Diesseits-Hoffungen« verlangen würden.¹²⁶

5. SCHLUSS

In diesem Beitrag wurde zum einen zu zeigen versucht, dass die Tatsachen der Sozialpolitik letzten Endes von Idealen gestaltet sind, und zum anderen diese Ideale und Ideen als Lösungsversuche für Herausforderungen zu sehen sind, die Gesellschaften und Gemeinschaften zu vernichten drohen. Es macht wenig Sinn, struktur-funktionale Erfordernisse gesellschaftlicher Identität, Stabilität und generationenübergreifender Anpassungsfähigkeit gegen »Ideen« auszuspielen. Die funktionalen Zwänge gesellschaftlicher Selbsterhaltung und »sozialer Probleme« sind nie so spezifisch, dass sie das *Wann* und vor allem auch das *Wie* einer Sozialpolitik erklären könnten. Die Sozialpolitik ist genau so wie andere gesellschaftspolitische Erfindungen nichts Selbstverständliches. Die moderne wie jede andere Sozialpolitik sind Schöpfungen, in denen Ideen und Ideale eine zentrale Rolle spielen. Sozialpolitik wird mit Hilfe von Theorien realisiert; bereits ihre bloße Existenz verdankt sie Idealen einer »guten Gesellschaft« und »menschenwürdiger Existenz«. In ihren verschiedenen Formen haben Ideen über die Bedingungen gesellschaftlicher Selbsterhaltung einen institutionellen Ausdruck gefunden. Sozialpolitik ist immer auch »geronnener Geist«. Aus diesem Grund kann die Beschäftigung mit der Ideengeschichte eine erhebliche Erklärungsleistung für die Sozialpolitik der Gegenwart erbringen. Es geht dabei allerdings nicht um irgendwelche Ideen. Wenn man ein tieferes Verständnis der Antworten gewinnen will, die in Form von Sozialpolitik für die Strukturprobleme moderner Gesellschaften, ihre konstitutiven Konflikte gefunden werden, dann stößt man sehr schnell auf die Religion. Die Weltreligionen sind nicht nur eigensinnige Produkte theologischer Konstruktion, sondern haben als umfassende Antworten auf Gesellschaftskrisen, als Formulierung einer sozialen Ordnung, immer

¹²⁴ Ebd., 246 f.

¹²⁵ Ebd., 247.

¹²⁶ Ebd.

auch einen eminent politischen Sinn gewonnen. Einen Gedanken Nietzsches aufgreifend, können sowohl die Religion wie die Sozialpolitik als ein »System von Wertschätzungen« aufgefasst werden, »welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt«¹²⁷. Diese Lebensbedingungen sind nichts »Natürliches«, sondern müssen gestaltet werden. Beide, Religion wie Sozialpolitik, befassen sich mit dem Wert des Lebens, den sozial-politischen Kriterien menschenwürdiger Existenz.

In diesem Beitrag wurde außerdem die These verfolgt, die Institutionalisierung der westlichen »objektiven« Sozialpolitik sei Teil jener Säkularisierung, in der die jüdisch-christliche Eschatologie in die fortschrittliche Geschichte sozialer, wirtschaftlicher und politischer Modernisierung transponiert wurde. Außerdem wurden einige Anhaltspunkte für die These beschrieben, das Ethos einer Sozialpolitik genauso wie einer ausbleibenden oder nur schwach entwickelten Wohlfahrtsstaatlichkeit habe seine Ursachen in Bedingungen, die von den Religionen bestimmt worden sind. In dieser zwangsläufig kursorischen Durchsicht der Weltreligionen wurde weniger nach ihren theologischen Inhalten und Heilsversprechen gefragt, sondern die damit verknüpften sozialen und politischen Funktionen untersucht, die sie im Rahmen konkreter Gesellschaften gehabt haben und noch immer haben. Diese Perspektivenlegung zeigt nicht nur die Grenzen einer Universalisierung westlicher Sozialpolitik- und Wohlfahrtsstaatsmodelle, sondern auch die funktionale Äquivalenz von Sozialpolitik und bestimmten Formen religiösen Lebens. In den Ländern der westlichen Welt waren die integrativen Funktionen der modernen Sozialpolitik auch eine Antwort auf den Abbau der gesellschaftspolitischen Funktionalität der sich zersetzenden christlichen Katholizität, so wie heute die Identitäts- und Solidaritätsversprechen der Erlösungsreligionen eine Antwort auf die nachlassende Leistungsfähigkeit der Sicherheit versprechenden sozialen Staatsfunktionen sind.

Obwohl *Max Weber* die These einer eindeutigen sozialen Determinierung der Religiosität ablehnte, geben seine eigenen Untersuchungen Hinweise auf eher systematische, und eben nicht nur historisch-zufällige Zusammenhänge zwischen sozialer Lage und Religiosität. Diese Zusammenhänge werden im Gefolge der gegenwärtigen Globalisierung einer kapitalistischen Marktwirtschaft wieder akut. Die neuen sozialen Unsicherheiten und sozialstrukturellen Verwerfungen werfen Fragen auf, auf die Religion oder Sozialpolitik eine Antwort bieten. In einer Welt, die als zentrale Ordnungskategorien von Staat und Gesellschaft nur noch Produk-

tion und Konsum kennt, ist die Sozialpolitik ein unverzichtbarer Kompensationsmechanismus. Deshalb kam bereits *Jacob Burckhardt* zu der Einschätzung, die »Philanthropie des XIX. Jahrhunderts (sei) viel mehr ein Correlat des Erwerbsinns und der Diesseitigkeit als eine Frucht des Christentums, welches logisch nur Almosen kennt«¹²⁸. Diese Einschätzung weist allerdings auch auf eine funktionale Äquivalenz hin, deren Konturen im Gefolge der Globalisierung einer kapitalistischen Marktwirtschaft immer deutlicher zu Tage treten. Die Omnipräsenz genauso überwältigender wie unverantworteter Marktkräfte hat die gesamte Welt in den Zustand einer permanenten sozialen Krise geraten lassen. Die Leistungsfähigkeit der staatlichen Einrichtungen sozialer Sicherheit, die ohnehin sehr ungleich über die Welt verteilt sind, hat unter dem Druck einer wirtschaftlichen Standortkonkurrenz stark nachgelassen. Weder wurden die Kompetenzen einer internationalen Sozialpolitik erweitert noch ihre Ressourcen vergrößert. Es überrascht daher nicht, dass es nicht nur zu einer Renaissance und massiven Expansion protestantischer Erlösungsreligiosität gekommen ist, sondern dass in allen Erdteilen die Religionen wieder in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen und politischen Lebens gerückt sind.

Wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat auch die gegenwärtige Globalisierung, wo »die Erde als Ganzes ökonomisch verwaltet wird«, ein »Zeitalter der Vergleichen« (*Friedrich Nietzsche*) eingeläutet. Erneut stellt sich die Frage, was die Menschen, die Gesellschaft und den Staat verbindet und zusammenhält: »Je weniger die Menschen durch das Herkommen gebunden sind, um so größer wird die innere Bewegung der Motive, um so größer wiederum, dementsprechend, die äußere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen. Für wen gibt es jetzt noch einen strengen Zwang, an einen Ort sich und seine Nachkommen anzubinden? Für wen gibt es überhaupt noch etwas streng Bindendes?«¹²⁹ Etwas »streng Bindendes« wird gegenwärtig, und zur Überraschung Vieler, wieder in einer, was ihre sozialen Funktionen betrifft, längst tot geglaubten Religiosität gefunden. Verglichen werden nicht nur die Religionen untereinander, sondern auch die Religion mit der Sozialpolitik als einem zunehmend unter Druck geratenen gesellschaftlichen Binde- und Ordnungsmittel.

¹²⁷ Nietzsche verwendet diese Charakterisierung für die Moral (vgl. *Friedrich Nietzsche*, Nachlaß der achtziger Jahre (Anm. 54), 925).

¹²⁸ *Jacob Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Anm. 42), 149.

¹²⁹ *Friedrich Nietzsche*, Menschliches, Allzumenschliches (Anm. 27), 464.