

- Detlef Pollack, Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: Konzepte, Entwicklungspfade, Vermittlungsformen (i.E.).
- William von Ockham, Quodlibetal Questions: Volumes 1 and 2, Quodlibets 1-7, New Haven/London: Yale University Press 1998.
- Georg Friedrich Seiler, Allgemeine Sammlung liturgischer Formulare der evangelischen Kirchen. Abtheilung III, Erlangen 1804.
- Joachim Staedike, Art. ‚Abendmahl III/3. Reformationszeit‘, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 1, Berlin/New York: de Gruyter 1977, 106-122.
- Rodney Stark/Roger Finke, Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley: University of California Press 2000.
- Jörg Stolz, Religious Needs, Rational Choice, and Functional Differentiation, in: Detlef Pollack/Daniel V. A. Olson (Hg.), The Role of Religion in Modern Societies, New York: Routledge 2008, 249-270.
- Thomas von Aquin, Opera omnia, Turin: Marietti 1848ff.
- Wolfgang Trillhaas, Religionsphilosophie, Berlin/New York: de Gruyter 1972.
- Jacques Waardenburg, Über die Religion der Religionswissenschaft, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 26 (1984) 238-255.
- Falk Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1986.
- Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen: Mohr 1920.

in: Hermann-Josef Frede Kracht und Christian Spiegl (Hrsg.),
Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialökik
und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 2008

ELMAR RIEGER

DIE ARBEIT DES ERBARMENS.
ANMERKUNGEN ZUM VERHÄLTNIS VON RELIGION UND
SOZIALPOLITIK AM BEISPIEL ENGLANDS

„Was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch und Mensch.“

(Otto von Guericke¹)

Abstract: Im Westen ist seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts die moderne Sozialpolitik ein zentraler Teil der Art und Weise, wie der Staat den Verlust der Religion als einer gesellschaftlichen Ordnungsmacht zu bewältigen suchte – ein Verlust, den er oft aus Gründen der Herrschaftskonkurrenz aktiv bewerkstelligte. Eine objektive und zweckmäßige Sozialpolitik musste an die Stelle einer nicht minder zweckmäßigen sozialen Theologie treten. In einer fast idealtypischen Art und Weise lässt sich dieses Muster in England beobachten, wo vergleichsweise früh der Staat in die Gemeindefürsorge eintrat und damit einen Prozess der Entkirchlichung einläutete. Die Auseinandersetzungen um die Forderung des Erzbischofs von Canterbury, in Großbritannien die Scharia einzuführen, zeigen, dass der gemeinsame Bezugspunkt von Religion und Sozialpolitik die Gemeinschaftsbildung ist – und dass hier nicht nur ein Kompensations-, sondern auch ein Konkurrenzverhältnis besteht. Diese Episode zeigt allerdings auch, dass die seit dem Ende der 1970er Jahre verstärkt zu beobachtende fundamentalistische Glaubensvergemeinschaftung in den Defiziten der staatlichen Sozialpolitik eine entscheidende Ursache hat.

1. Einleitung

Im Verlust von sozialer Einheit und in der Suche nach einer neuen Ordnung für die Gemeinschaft haben Sozialpolitik und Religion einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Beide sind wesentlich Prozesse der Gemeinschaftsbildung. Diese Sicht kann helfen, eines der Kernprobleme von Gegenwartsgesellschaften besser zu verstehen: die Wiederkehr einer fundamentalistischen Religiosität. Zumindest legt diese Sicht nahe, in der Qualität und Effektivität von Sozi-

¹ Otto von Guericke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 1: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (Unv. Nachdr. der ersten Ausgabe von 1868), Darmstadt 1954, 1.

alpolitik eine zentrale Bedingung für die Wirkungs- und Ausdehnungschancen zu erkennen, die eine fundamentalistische Religiosität in Gesellschaften hat, deren soziales Gewebe unter dem Druck einer globalisierten Marktwirtschaft zerrissen ist, in denen die Lebenslage großer Bevölkerungsgruppen unsicher wurde, und in denen die etablierten Formen von Zugehörigkeit und Identitätsbildung schrumpften und ihre Leistungsfähigkeit für die soziale Ordnung verloren.

Es ist deshalb vor allem *Max Webers* Kennzeichnung des modernen Wirtschaftslebens als „Getriebe [eines] liebesleeren und erbarmungsfremden ökonomischen Kampfs ums Dasein“², die nahelegt, in den Heils- und Erlösungsversprechen von Religionen und in der modernen, ‚dekommodifizierenden‘ Sozialpolitik zwei untereinander austauschbare Antworten auf ein und dieselbe Problematik zu sehen. Gerade aufgrund dieser so modernen Form des Kampfes mit den Menschen, „bei dem nicht Millionen, sondern Hunderte von Millionen jahraus, jahrein an Leib und Seele verkümmern, versinken oder doch ein Dasein führen, dem irgendein ‚Sinn‘ wahrhaftig unendlich [fremd ist]“, hatte Weber seinerzeit den Sozialismus als ein Religions-surrogat ernst genommen; und dieser Kampf ist gegenwärtig wieder so dominant geworden wie zu Lebzeiten *Max Webers*.³ In historischer Perspektive kann diese Sicht verständlich machen, welche Bedingungen dafür verantwortlich sind, dass die Religion aus der Mitte der Gesellschaft verschwindet, und was dann an ihre Stelle tritt.

Das Thema der Wechselwirkungen und Kompensationsverhältnisse zwischen den verschiedenen Formen der Gemeinschaftsbildung ist auch das zentrale Thema eines arabischen Gelehrten: *Ibn Chaldun*, der von 1332 bis 1406 lebte. In der berühmten Vorrede (*muqaddima*) zu seiner Geschichte der Araber und Berber erhebt er den Anspruch, eine neue Wissenschaft zu begründen – eine Wissenschaft, in der die historischen Formen und die Mittel der Gemeinschaftsbildung im Mittelpunkt stehen.⁴ Seinen Schlüsselbegriff *‘asabijja* hält

² *Max Weber*, Zwischen zwei Gesetzen, in: *Ders.*, Gesammelte Politische Schriften, 4. Aufl., Tübingen 1980, 142-145, 144. Mit den zwei Gesetzen sind das Gesetz des Evangeliums und das Gesetz des Vaterlandes gemeint. Der Aufsatz wurde 1916 zum ersten Mal veröffentlicht.

³ *M. Weber*, Zwischen zwei Gesetzen, 144. Man muss hier auch daran erinnern, dass Weber im Schlusswort zu seinen Untersuchungen der ‚Protestantischen Ethik‘ das Ergebnis der Emanzipation der modernen Wirtschaftswelt von ihren religiösen Wurzeln als ein „stahlhartes Gehäuse“ bezeichnet, in dem die „äußeren Güter“ eine „unentrinnbare Macht über den Menschen“ gewonnen haben: als ein „Verhängnis“. Am Ende dieser „ungeheuren Entwicklung“, so freilich Weber weiter, stehen vielleicht „ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale“ (*M. Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1905). Eine Aufsatzsammlung, Bd. I (hg. v. *Johannes Winkelmann*), Gütersloh 1979, 27-278, 189).

⁴ „Wisse, dass der wahre Sinn der Geschichte Kunde vom menschlichen Zusammenschluss ist, – welcher die Kultur (*‘umrān*) der Welt darstellt, und von den Zuständen, die dem Wesen dieser Kultur anhaften, wie Wildheit, Geselligkeit, Gemeingefühl (*‘asabijja*), von den verschiedenen Arten der Überlegenheit der Menschen untereinander, und dem Königtum und den Staaten und ihren Rängen, die aus (dieser Überlegenheit) entstehen; von ihrem Erwerb und

Annemarie Schimmel für unübersetzbar, weil er von *Ibn Chaldun* aus seinem ursprünglichen Zusammenhang, dem Zusammenhalt der männlichen Verwandten des Mannes, herausgelöst und allgemein für die Kennzeichnung jener Kraft benutzt wird, die Menschen aufgrund ihrer Zusammengehörigkeit bindet und zur gegenseitigen Unterstützung treibt.⁵ *Ibn Chaldun* rechnet nicht nur mit einer Vielzahl mit- und auch gegeneinander existierender *‘asabijjen*, sondern sieht in der Qualität der übergreifenden *‘asabijja* die Grundlage für die Selbstbehauptungs- und Handlungsfähigkeit des Staates. Er interessiert sich für *‘asabijja*, weil sie Macht verleiht und die Grundlage von Herrschaft bildet: Herrschaft entsteht durch Obmacht, und Obmacht nur durch *‘asabijja*. Von besonderem Interesse ist die Auffassung von *Ibn Chaldun*, dass eine der stärksten Grundlagen von Solidarität – und damit auch von Herrschaft – die Religion und die damit verbundene „göttliche Führung“ ist. Das Geheimnis der Herrschaft, so *Ibn Chaldun*, sei dieses:

„Wenn die Herzen in nichtigen Begierden und Neigung zur Welt übereinstimmen, dann entsteht Eifersucht, und Uneinigkeit verbreitet sich. Wenn sie sich aber zur göttlichen Wahrheit neigen, die Welt und die Nichtigkeiten verlassen und sich Gott zuwenden, nehmen sie eine einheitliche Richtung an, die Eifersucht verschwindet, die Uneinigkeit nimmt ab; dafür wird die gegenseitige Hilfe und Unterstützung besser, der Kreis des Wortes erweitert sich dadurch, und die Staaten werden mächtiger.“⁶

Trotz dieser Hochschätzung des Gesetzes Gottes erkennt *Ibn Chaldun* ausdrücklich an, dass „die Existenz und das Leben der Menschen manchmal auch ohne [Religion und göttliche Führung; E.R.] vollkommen sind“, es also Staaten mit einer rein ‚säkularen‘ *‘asabijja* gibt.⁷ Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte *Ibn Chaldun* bei dieser Bemerkung die griechischen Stadtstaaten im Auge – und sah sie als historische Ausnahme. Was er allerdings nicht in den Blick nehmen konnte, war die Möglichkeit des Widerspruchs zwischen der säkularen Vergesellschaftung des Staates und der religiösen Vergemeinschaftung. Sein Fokus auf das Grundphänomen *‘asabijja* kann allerdings deutlich machen, warum gerade dieser Widerspruch sehr viel soziale und politische Energie freisetzen kann.

Lebensunterhalt, Wissenschaften und Künsten, denen sich die Menschen durch ihre Tätigkeiten und Bemühungen widmen, und was sonst noch in dieser Kultur natürlicherweise an Zuständen eintreten kann“ (*Ibn Chaldun*, Ausgewählte Abschnitte aus der *muqaddima*, aus dem Arabischen von *Annemarie Schimmel*, Tübingen 1951, 9).

⁵ *Annemarie Schimmel*, Einführung, in: *Ibn Chaldun*, *muqaddima*, XIII-XX, XVIII; vgl. dazu auch *Fuad Baadi*, Society, State, and Urbanism. *Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Albany (NY) 1988, 43-51.

⁶ *Ibn Chaldun*, *muqaddima*, 75.

⁷ *Ibn Chaldun*, *muqaddima*, 21.

2. Der Erzbischof und die Scharia

Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury und damit auch als ‚Erster der Kirche von England‘ Oberhaupt von mehr als 80 Millionen Gläubigen, hielt im Februar 2007 in London einen Vortrag vor den Juristen der *Royal Courts of Justice*. In diesem wissenschaftlichen Vortrag, der mit Hinweisen auf Beiträge der Fachliteratur gespickt war, machte er darauf aufmerksam, dass das Recht der Kirche von England auch „law of the land“ sei.⁹ Es gäbe immer noch kirchenrechtliche Gerichte, die, integriert in das allgemeine Rechts- und Justizsystem, auf der Grundlage des Kirchenrechts in Angelegenheiten des Kirchenbesitzes und der Kirchendoktrin Recht sprechen. Außerdem unterliege den scheinbar „universalistischen“ Grundsätzen des britischen Rechts eine ausgesprochen christlich fundierte Theologie – selbst wenn diese inzwischen eine eigene Entwicklung unabhängig von ‚Theologie‘ durchlaufen hätten. In seinem Vortrag formulierte er den Vorschlag, angesichts der ‚Anwesenheit von Gemeinschaften [in unserer Gesellschaft; E.R.], deren Mitglieder nicht weniger gesetzestreu sind als der Rest der Bevölkerung, und die sich noch an etwas anderem orientieren als dem britischen Rechtssystem allein“, diesen Gemeinschaften eine öffentliche und rechtliche Anerkennung zu verschaffen. Eine Möglichkeit, die dringend nötigen Bindungskräfte religiös definierter Gemeinschaften zu stärken, sei die Anerkennung der Scharia als eine „ergänzende Rechtssprechung“, also die „Delegierung bestimmter rechtlicher Funktionen an die Religionsgerichte einer Gemeinschaft“. Neben den Gemeinschaften der Muslime erwähnte Williams ausdrücklich auch das orthodoxe Judentum, das in Form der *Beth Din* bereits über eigene Foren gerichtsförmlicher Beilegung zivil- und handelsrechtlicher Streitigkeiten verfüge. Überdies seien bereits jetzt in Großbritannien Scharia-Gerichte aktiv – mit steigender Beteiligung der britischen Muslime. Vorausgesetzt also, dass bestimmte Standards der Menschen- und Bürgerrechte eingehalten werden, vor allem was die Gleichheit von Mann und Frau betrifft, sollte man, so Williams, islamischen und orthodox-jüdischen Gerichten auch eine formale Zuständigkeit einräumen.

Die Berichterstattung über diesen Vortrag schlug ein wie eine Bombe – und stieß nicht nur in Großbritannien auf eine so gut wie einhellige Ablehnung. Der Vortrag wurde auf die Formel: „Erzbischof fordert Einführung der Scharia in England“ verkürzt, und Politiker aller Couleure forderten entweder den

⁸ Vgl. dazu Rowan Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*. Foundation Lecture at the Royal Courts of Justice, 07.02.2008, online unter: <<http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>>, erstellt am 07.02.2008, abgerufen am 18.03.2008.

Rücktritt des Erzbischofs oder zumindest einen „Widerruf“ seiner Forderung.⁹ Die Kautelen des Vortrags, vor allem was die integrationspolitischen Herausforderungen einer postnationalen Gesellschaft, die Einschränkungen einer religionsrechtlichen Jurisdiktion und die Absicherung menschen- und bürgerrechtlicher Standards angeht, gingen völlig unter. Politiker und Presse malten ein Bild, in dem den britischen Muslimen erlaubt wird, Ehebrecher zu steinigen, Dieben die Hand abzuhacken und über Glaubensabtrünnige das Todesurteil zu verhängen. Die gelehrten Ausführungen des Erzbischofs über die Eigenart der Scharia wurden ignoriert. Der hochpolitische Anlass seines Vortrags, der Umstand, dass in Großbritannien terroristische Anschläge von Islamisten verübt wurden, die dort aufgewachsen sind, wurde überhaupt nicht erwähnt. Eine Diskussion seiner soziologischen Diagnose, die allgemeinen und gleichen Staatsbürgerrechte seien eine zu schwache Grundlage der Integration einer Gesellschaft, die ethnisch, kulturell und religiös gespalten sei und wo deshalb die soziale Identität von unterschiedlichen Formen und Kontexten der ‚Zugehörigkeit‘ geformt würde, fand so gut wie überhaupt nicht statt.

Sein Anliegen formulierte der Erzbischof auf dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen einer ‚negativen‘ und einer ‚positiven‘ Integration. In seinen eigenen Worten:

„Perhaps it helps to see the universalist vision of law as guaranteeing equal accountability and access primarily in a negative rather than a positive sense – that is, to see it as a mechanism whereby any human participant in a society is protected against the loss of certain elementary liberties of self-determination and guaranteed the freedom to demand reasons for any actions on the part of others for actions and policies that infringe self-determination. This is a slightly more gentle or tactful way of expressing what some legal theorists will describe as the ‚monopoly of legitimate violence‘ by the law of the state, the absolute restriction of powers of forcible restraint to those who administer statutory law. This is not to reduce society itself primarily to an uneasy alliance of self-determining individuals arguing about the degree to which their freedom is limited by one another, and needing forcible restraint in a war of all against all – though that is increasingly the model in which a narrowly rights-based culture fosters, producing a manically litigious atmosphere and a conviction of the inadequacy of customary ethical restraints and traditions – of what was once called ‚civility‘.“¹⁰

⁹ An der Verkürzung seiner Argumentation war der Erzbischof nicht ganz unschuldig. Wenige Tage vor dem Vortrag bezeichnete er in einem Interview mit der BBC die Einführung der Scharia in Großbritannien als „unvermeidlich“; vgl. *Süddeutsche Zeitung*, Islam in Großbritannien: Erzbischof hält Scharia für „unvermeidlich“, online unter: <<http://www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/238/156823/print.html>>, erstellt am 08.02.2008, abgerufen am 19.03.2008.

¹⁰ R. Williams, *Civil and Religious Law*, 6.

3. Der Abschied vom Wohlfahrtsstaat

An dieser Situationsbestimmung durch den Erzbischof ist vor allem bemerkenswert, dass allem Anschein nach die klassischen wohlfahrtsstaatlichen Instrumente sozialer Integration und gesellschaftlicher Kohäsion völlig aus dem Blickfeld geraten sind. Das ist bereits deshalb erstaunlich, weil gerade in Großbritannien der Wohlfahrtsstaat als eine klassenübergreifende Einrichtung erfunden wurde, die den *einzelnen Bürger* in den Mittelpunkt seiner Bemühungen stellt und eine *soziale Gleichheit* dadurch erreicht, dass auf der Grundlage von einklagbaren Leistungsansprüchen die Mitgliedschaft in der nationalen Gemeinschaft einen *positiven* Inhalt gewinnt.¹¹ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden auf dem Hintergrund der un widersprochenen Diagnose eines moralisch diskreditierten Staates die sozialen Rechte des Staatsbürgerstatus als das zentrale Mittel gesellschaftlicher Integration institutionalisiert.¹²

Was erreicht werden sollte, war die „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. Ihre Ausdehnung wird durch den Kampf gefördert, diese Rechte zu gewinnen, und durch ihre Inanspruchnahme, nachdem sie gewonnen wurden.“¹³ Von besonderem Interesse ist hier, dass nach *Thomas H. Marshall* die Entwicklung und Funktion der bürgerlichen Freiheitsrechte als Grundlage einer kapitalistischen Marktwirtschaft einer völlig anderen Logik folgen als die sozialen Rechte des Staatsbürgerstatus – und deshalb im 20. Jahrhundert „Staatsbürgerrechte und kapitalistisches Klassensystem miteinander im Krieg liegen“¹⁴.

Was die Zukunft der Verbindung von bürgerlichen Freiheitsrechten und sozialen Rechten angeht, war Marshall zutiefst skeptisch. Zu Beginn der 1960er Jahre machte er darauf aufmerksam, dass sich die gesellschaftspolitischen Ideale der wohlfahrtsstaatlichen Reformen unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg der besonderen Lage verdankten, in der die klassenübergreifenden Opfer, die der Krieg gefordert hatte, einen vorrangig sozialpolitischen Ausdruck gefunden hatten.¹⁵ Der gesellschaftspolitische Konsens sei aber sehr schnell erodiert, ohne dass allerdings ein neuer Mechanismus sozialer Integration gefunden worden sei. Die Abkehr vom Wohlfahrtsstaat als Integrationsinstrument wurde dann von *Margaret Thatcher* vollzogen, für die nicht mehr *welfare*, sondern *workfare* die Zielrichtung der Sozialpolitik angab. Ganz ähnlich wie bei der berüchtigten Armenrechtsreform im Jahr 1834 sollten die Bedingungen eines wohlfahrtsstaatlichen Leistungsbezugs so gestaltet sein, dass sie den Empfänger zu mehr Leistungsbereitschaft auf dem Arbeitsmarkt zwingen. Entsprechend der negativen Sicht des Wohlfahrtsstaates veränderte sich auch die Auffassung von ‚Gesellschaft‘. Im September 1987 formulierte *Margaret Thatcher* gegenüber einer Reporterin der Zeitschrift *Woman's Own* die berühmte Formulierung: „There is no such thing as society“ – *in Wirklichkeit* gebe es allein die einzelne Person, und die sei für sich selbst verantwortlich.¹⁶

terwerfung des Marktpreises unter die soziale Gerechtigkeit, die Ersetzung des freien Tausches durch die Erklärung von Rechten“ (ebd. 82).

¹¹ Ihre klassische Formulierung fand diese Vorstellungswelt durch *Thomas H. Marshall*, *Citizenship and Social Class*, einem Vortrag, den er 1949 an der Universität Cambridge hielt; vgl. dazu die deutsche Übersetzung: Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: *Ders.*, Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M./New York 1992, 33-94.

¹² Vgl. dazu vor allem *Ernest Barker*, *The Discredited State. Thoughts on Politics Before the War*, in: *The Political Quarterly* 5 (1915) 101-121. Zur Eigenart und Bedeutung des Barkerschen Verständnisses von Politik vgl. *Julia Stapleton*, *The National Character of Ernest Barker's Political Science*, in: *Political Studies* 37 (1989) 171-187 und *Marc Stears*, *Progressives, Pluralists, and Problems of the State. Ideologies of Reform in the United States and Britain, 1909-1924*, Oxford 2002. Barker, der auch als Übersetzer der *Politika* des Aristoteles hervortrat, setzte sich für ein ‚pluralistisches‘ Verständnis des Staates ein – also für einen Staat, der das Eigenrecht von Gemeinschaften im Staat anerkennt. Zur Renaissance dieser Tradition vgl. *David Schlosberg*, *Resurrecting the Pluralist Universe*, in: *Political Research Quarterly* 51 (1998) 583-615.

¹³ *T. H. Marshall*, Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, 62.

¹⁴ *T. H. Marshall*, Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, 81. Den Widerspruch zwischen den beiden Klassen von Bürgerrechten formulierte Marshall in dieser Art und Weise: „In ihrer modernen Form implizieren soziale Rechte ein Eindringen des Status in den Vertrag, die Un-

¹⁵ *T. H. Marshall*, *Der Wohlfahrtsstaat und die Wohlstandsgesellschaft*, in: *Ders.*, Bürgerrechte und soziale Klassen, 147-168. Der englische Historiker *Alan John Percivale Taylor* brachte die besonderen Umstände der Sozialpolitik nach 1945 auf diesen Punkt: „The Luftwaffe was a powerful missionary for the welfare state“ (*A. J. P. Taylor*, *English History 1914-1945*, Oxford 1965, 455). Ein wesentlicher Faktor für die Institutionalisierung eines Wohlfahrtsstaates, der sich „von der Wiege bis zur Bahre“ (*William Beveridge*) um die sozialen Belange des Bürgers kümmern wird, war die weitgehende Vernichtung des Potenzials der anglikanischen Kirche für ein weiteres karitatives Engagement durch die Bomben der deutschen Luftwaffe; vgl. dazu den Beitrag von *Frank Prochaska* auf der Website der Social Affairs Unit: *The Luftwaffe and the Collapse of British Charity*, online unter: <<http://www.socialaffairsunit.org.uk/blog/archives/000189.php>>, erstellt am 19.10.2004, abgerufen am 12.01.2008.

¹⁶ Das Zitat stammt aus der Druckfassung des Interviews in der Ausgabe der Zeitschrift vom 31.10.1987. Dem Transkript des Interviews zufolge sagte *Margaret Thatcher*: „I think we have gone through a period when too many children and people have been given to understand ‚I have a problem, it is the Government's job to cope with it‘ or ‚I have a problem, I will go and get a grant to cope with it‘, ‚I am homeless, the Government must house me!‘ and so they are casting their problems on society and who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first.“ Vgl. online unter: <<http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689>>, abgerufen am 12.01.2008.

4. Kirche und Religion im Unitarischen Staat

Das politische Denken und die wirtschaftspolitische Programmatik von *Margaret Thatcher* erneuerten eine Tradition, von der geglaubt wurde, sie in den sozialen und politischen Katastrophen der Kriegs- und Zwischenkriegszeit verschwunden. Seit *Thomas Hobbes* bekämpfte die englische politische Theorie subsidiäre Ordnungsformen eines politischen Verbandes, einer *communitas communitatem*, als Angriff auf die Einheit des Staates: „Lesser Commonwealths in the bowels of a greater [are] like worms in the entrails of a natural man.“¹⁷ Die erste Gemeinschaft, die diesem Vorwurf ausgesetzt war, war die katholische Kirche – und später dann auch die puritanischen Sekten. Im 19. Jahrhundert wurden das doktrinäre Arsenal dieser Theorie und die direkt daran anschließenden juristischen Kampfmittel von Krone und Parlament gegen die Arbeiterbewegung eingesetzt. In dieser Feindschaft liegt der wohl wichtigste Grund für das Scheitern der Ansätze einer korporatistischen Ordnung der englischen Wirtschaft – einschließlich einer auf Verbandsautonomie ruhenden Institutionalisierung des modernen Klassenkonflikts in Form der Tarifautonomie.¹⁸

Im Rahmen dieses Kampfes war im 19. Jahrhundert eine politische Doktrin zur Herrschaft gekommen, für die das Parlament der Träger einer unbeschränkten Souveränität ist. Der Staat ist Ausdruck des als Mehrheitsdemokratie organisierten Willens einer Bevölkerung, die sich aus freien und unabhängigen Subjekten zusammensetzt. Die Verfassung stellt das *Instrument of Government* bereit und erschöpft sich, was die Gesellschaft angeht, in der Garantie bürgerlicher Freiheitsrechte.¹⁹ ‚Gesellschaft‘ ist der Verband von Staatsbürgern – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Der Kampf *Margaret Thatchers* gegen die Gewerkschaften fand seine Rechtfertigung in jener ‚konzessionistischen‘ Theorie des 19. Jahrhunderts, nach der Vereinigungen und Körperschaften eine staatliche Sanktion durch den Gesetzgeber für eine legitime

¹⁷ *Thomas Hobbes, Leviathan*. Revised Student Edition, edited by *Richard Tuck*, Cambridge 1991, 230. Für eine übergreifende Darstellung dieser Eigenart der englischen Staatsbildung vgl. *Philip Corrigan/Derek Sayer*, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford 1985.

¹⁸ Vgl. dazu *Harold J. Laski*, *The Foundation of Sovereignty and Other Essays*, London 1921; und *ders.*, *Studies in Law and Politics*, London 1932.

¹⁹ Ihre entscheidende Formulierung erhielten diese Vorstellungen bereits bei *William Blackstone*, „for whom the very constitution was merely a part of the Rights of Persons. The state arose from a social contract between the ‚original founders‘ and existed solely for the protection of each individual’s life, liberty and property“; vgl. dazu *William R. Cornish/Geoffrey de N. Clark*, *Law and Society in England 1750-1950*, London 1989, 62. Zum Verständnis von Verfassung als ‚Instrument of Government‘ – so der Titel der Cromwellschen Revolutionsverfassung – vgl. *Wilhelm Hennis*, *Verfassung und Verfassungswirklichkeit – Ein deutsches Problem*, in: *Ders.*, *Regieren im modernen Staat*. Politikwissenschaftliche Abhandlungen I, Tübingen 1999, 183-213, bes. 192.

Existenz brauchen und ihre ‚Persönlichkeit‘ allein eine für eng gefasste Zwecke brauchbare juristische Fiktion, aber keine *soziale* Realität darstellt.²⁰ Diese Theorie war die Grundlage der Bekämpfung von Gewerkschaften, *Friendly Societies* und *Trusts*, denen ein Eigenrecht als Gemeinschaften – und erst recht die Anerkennung durch den Staat – grundsätzlich abgesprochen wurde.²¹ Nach dieser Doktrin kann es auch keine in der gesellschaftlichen Struktur verankerten Interessengegensätze geben, genausowenig wie kirchliche oder andere Glaubensgemeinschaften, selbständige Provinzen oder selbstverwaltete Gemeinden.

Die englische Souveränitätstheorie hat keinen Raum für jenen „sozietales Föderalismus“, der im kontinentalen Europa durch *Johannes Althusius* eine erste und umfassende Formulierung erhielt und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch *Otto von Gierke* wiederentdeckt und über den Historiker *Frederick William Maitland* sehr schnell auch in England rezipiert wurde.²² Althusius griff auf die durch die Rezeption der *Politika* des *Aristoteles* angeereicherte Scholastik des *Thomas von Aquin* zurück; und die Ausgangspunkte des *Aristoteles* liegen auch der Geschichte und ‚Theorie‘ der Genossenschaft bei *Gierke* zugrunde. Das aristotelische Grundverständnis von Politik als einer immer im Plural stattfindenden Gemeinschaftsbildung ist für die zuerst von *Hobbes* formulierte englische Souveränitätstheorie Anathema, nicht zuletzt deshalb, weil es ein instrumentelles Verständnis staatlicher Macht und ein enormes Missbrauchspotenzial offen legt:

„Once the fact of plural interests and objectives is recognized, the very idea of a sovereign ‚will‘ becomes absurd. At best it is the annexation of the claim of sovereign power by a fraction of society. Sovereign state power is compatible with democracy only on the assumption the people are homogeneous, have one interest, and will one thing. This assumption is inherently implausible and can

²⁰ Für die Ideengeschichte dieser Theorie und ihre politische Bedeutung vgl. *David Runciman*, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge 1997.

²¹ Vgl. dazu diese Beschreibung durch *Paul Q. Hirst*: „The modern state adopted the concessionist view of secondary associations: they are creations of state law and licenced only in the forms prescribed by law. Ultimately, for the concessionist, only the state and individual are real entities. The state, because it embodies in democratic doctrine the sovereign will of the whole people, is necessarily superior to all more partial associations. Associations and corporate bodies are thus legal constructs for particular purposes and enjoy no other legitimacy than that conferred by their state-sanctioned articles of association“ (*P. Q. Hirst*, Introduction, in: *Ders.* (Ed.), *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*, London/New York 1989, 1-47, 17. Vgl. dazu auch *Adolf M. Birke*, *Pluralismus und Gewerkschaftsautonomie in England*. Entwicklungsgeschichte einer politischen Theorie, Stuttgart 1978, bes. 88-115.

²² Vgl. dazu vor allem *Thomas O. Hüglin*, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin 1991. Zu *Maitland* vgl. *Alan Macfarlane*, *F. W. Maitland and the Making of the Modern World* (edited version of the published book ‚*The Making of the Modern World*‘ reproduced as an eBook), online unter: <http://www.dspace.cam.ac.uk/bitstream/1810/195762/1/Maitland_final.pdf>, abgerufen am 12.01.2008.

only lead to projects to make it plausible, by annihilating sources of difference and other interests by means of state power.²³

Diese Diagnose ist insofern aufschlussreich, als sie an eine Argumentation anknüpft, die auch von einem Vorgänger von Rowan Williams auf dem Stuhl des Erzbischofs von Canterbury entwickelt wurde. Im Jahr 1941 benutzte William Temple den Ausdruck *welfare state* als positives Gegenbild zum nationalsozialistischen *warfare state*, dem Inbegriff totalitärer Tyrannei. Dabei war vor allem seine theologische Aufwertung des Staates bemerkenswert: „The state is the servant and instrument of God for the preservation of Justice and for the promotion of human welfare.“²⁴ Für Temple war allerdings auch die Kirche selbst noch eine ausgesprochen politische Vergemeinschaftung. In seinem 1942 veröffentlichten Buch *Christianity and Social Order* entwickelte er eine auffallend soziale Theologie der anglikanischen Kirche – auch als Legitimationsgrundlage für ihren Anspruch auf Autonomie.²⁵ Diese Autonomie billigte er auch den Einrichtungen der Arbeiterbewegung und der sozialen Selbsthilfe zu, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Bereits 1918 war er der Labour Party beigetreten; und später, als Bischof, setzte er sich mit großem Nachdruck für die jüdischen Flüchtlinge aus dem nationalsozialistischen Deutschland ein.²⁶

Mit seiner kommunalistischen Sicht der Kirche hatte Temple einen großen Einfluss auf ein politisches Ideengut, das später als ‚pluralistische Theorie des Staates‘ zusammengefasst wurde und zu dessen wichtigsten Vertretern nicht nur Sozialisten, sondern auch anglikanische Theologen gehörten. Bei den Theologen übte vor allem der anglikanische Priester John Neville Figgis einen großen und bis heute anhaltenden Einfluss aus.²⁷ In seinem 1913 veröffentlichten Hauptwerk *Churches in the Modern State* beschrieb er die von Margaret Thatcher später prominent formulierte ‚no society‘-Theorie als Fundamentalproblem der Kirche in Begriffen, die denen Rowan Williams sehr nahe kommen:

²³ P. Q. Hirst, Introduction, 26.

²⁴ William Temple, Citizen and Churchman, London 1941, 35f.

²⁵ Zu William Temple und dem gesellschaftspolitischen Kontext vgl. George I. T. Machin, Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain, Oxford 1998.

²⁶ Sein direkter Vorgänger als Erzbischof von Canterbury, Cosmo Lang, war noch der Auffassung, die jüdischen Bürger Deutschlands wären selbst für die ‚Exzesse‘ der Nationalsozialisten verantwortlich; vgl. dazu Rafael Medoff, Remembering William Temple, in: Jerusalem Post v. 21.02.2006, 16. Seit dem späten 19. Jahrhundert waren die Juden die einzige nennenswerte nichtchristliche Glaubensgemeinschaft in Großbritannien. Zusammen mit dem Oberrabbiner Joseph Hertz gründete William Temple 1942 den Council of Christian and Jews.

²⁷ Ein Beispiel ist William T. Cavanaugh, der für eine moralische Relativierung des Staates eintritt und sich dabei auch an Figgis orientiert; vgl. William T. Cavanaugh, Killing for the Telephone Company. Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good, in: Modern Theology 20 (2004) 243-274.

„Since the corporate society is only a persona ficta, with the name given by law, but no real inward life, we have on this view but two social entities, the state on the one hand and the individual on the other. The rights or actions of the one are private, those of the others are public. The state may be of any kind of structure, monarchic, aristocratic, or purely collectivist; but in all cases there are recognized by the law, no real social entities, no true powers, except the sovereign on the one hand with irresistible authority, and the mass of individuals on the other. Societies, as far as they exist, are mere collections of individuals who remain unchanged by their membership, and whose unity of action is narrowly circumscribed by the state, and where allowed is allowed on grounds quite arbitrary. Under such a view there can be no possible place for the religious body, in the sense of a church living a supernatural life, and the claim is quite just that no church should have any standard of morals different from those of the state.“²⁸

Obwohl William Temple noch vor dem totalitären Potenzial auch eines ‚Wohlfahrtsstaates‘ warnte und dafür eintrat, nichtstaatlichen Gemeinschaften eine möglichst große Rolle als Träger eines erweiterten sozialpolitischen Engagements einzuräumen, reduzierte die englische Staatskirche ihr karitatives Engagement, das im 19. Jahrhundert im Mittelpunkt des Gemeindelebens stand.²⁹ Auch solche gesellschaftspolitischen Diagnosen wie die des anglikanischen Theologen Frederick D. Maurice, nach der die Soziale Frage im Grunde ein Verlangen nach Brüderlichkeit sei – und die ‚gute‘ gesellschaftliche Ordnung im (Früh-)Christentum ein nach wie vor gültiges Paradigma gefunden habe –, konnten sich nicht durchsetzen. Sein Christian Socialism formulierte eine christliche Restitution der Gesellschaft mit der Kirchengemeinde als Zentrum als politische Aufgabe.³⁰ Es waren dann allerdings nicht nur der Beginn eines umfassenden wohlfahrtsstaatlichen Engagements, das den anglikanischen Bischöfen einen Rückzug aus der Caritas erlaubte, sondern auch die massive Zerstörung ihrer Infrastruktur zusammen mit einer schnell steigenden Einkommens- und Vermögensbesteuerung, die ihre Kirche vor eine völlig neue Situation stellte. Mit der auf Freiwilligenarbeit beruhenden sozialen Kirchengemeindearbeit verschwand allerdings auch die Religiosität großer Bevölke-

²⁸ Hier zitiert nach dem Abdruck des zweiten Kapitels in P. Q. Hirst (Ed.), The Pluralist Theory of the State, 111-127, 116. Zu Figgis vgl. auch P. Q. Hirst, J. N. Figgis, Churches and the State, in: The Political Quarterly 71 (2000) 104-120.

²⁹ Vgl. dazu Rodney Lowe, The Welfare State in Britain since 1945, Basingstoke/London 1993, 10. Für eine umfassende Darstellung des sozialen Engagements der christlichen Kirchen und Sekten in Großbritannien vgl. Frank Prochaska, Christianity and Social Service in Modern Britain. The Disinherited Spirit, Oxford 2006. Für die gesellschaftspolitischen Vorstellungen von William Temple vgl. Malcolm Brown, Politics as the Church's Business. William Temple's Christianity and Social Order Revisited, in: Journal of Anglican Studies 5 (2007) 163-185.

³⁰ Für eine kurze biographische Skizze vgl. den Eintrag ‚Maurice, Frederick Denison‘ von Wolfgang Schenk im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon V (1993), 1055-1060. Zu seinem Platz in der Ideengeschichte der britischen Sozial- und Gesellschaftspolitik vis-à-vis des sozialen Denkens der Staatskirche vgl. Karl Heinz Metz, Industrialisierung und Sozialpolitik. Das Problem der sozialen Sicherheit in Großbritannien 1795-1911, Göttingen 1988, 221-230.

rungsgruppen. Mit der Durchsetzung des Wohlfahrtsstaates verband sich eine rapide Entchristianisierung der englischen Gesellschaft.³¹ Das Schicksal der anglikanischen Kirche teilte auch der Katholizismus, der seinen Aufstieg der Einwanderung der Iren nach England im 19. Jahrhundert verdankte und mit deren gesellschaftlichen Integration durch den Wohlfahrtsstaat ebenfalls einen Großteil seiner sozialen Legitimierung verlor.

5. Die Religionsgemeinschaft im säkularen Staat: der Fall England

Die berühmte Elisabethanische Armenfürsorge, die mit den Gemeinden als Trägern einer staatlichen Sozialpolitik Ende des 16. Jahrhunderts eingeführt wurde, war auch deshalb unumgänglich geworden, weil *Heinrich VIII.* mit den Enteignungen der Klöster und Kirchen deren karitativen Einrichtungen die materielle Grundlage entzogen hatte. Deshalb war auch das entscheidende Merkmal der anglikanischen Parochie ihr Charakter als ein *passiver* kirchlicher Lastenverband und Kompetenzbezirk.³² Es ist ja ein allgemeines Merkmal der Gemeindereligiosität, dass sie sich vor allem dort behaupten kann, wo die Priester einen Freiraum dafür haben, sich in einem umfassenden Sinne für die *sozialen* Belange der Gemeindemitglieder einzusetzen. Aber gerade diesen Freiraum hatte die neue, von Rom getrennte Kirche von England nicht; und sie konnte sich ihn auch im 19. Jahrhundert nicht erkämpfen, als sie sich mit den katastrophalen gesellschaftlichen Folgen der Industrialisierung auseinandersetzen musste. Das geschah allerdings weniger aufgrund ihrer religiöso-theologischen Grundlagen, sondern hat seine Ursache in einer ganz bestimmten staats- und gesellschaftspolitischen Konstellation.

Was die Grundformel ihrer Vergemeinschaftung betrifft, folgen Christentum, Judentum und Islam dem gleichen Muster: die *konfessionelle* Verbindung von gläubigen *Einzelnen*. Die Leistungsfähigkeit dieser Form von Vergemeinschaftung zeigt sich vor allem unter den ausgesprochen modernen Verhältnissen der urbanen Zusammensiedlung von bislang *Ortsfremden*.³³ Unter dem

³¹ Für eine Skizze vgl. den Beitrag von *F. Prochaska* v. 08.11.2004: The Church of England and the Collapse of Christian Charity, auf der Website der Social Affairs Unit, online unter: <<http://www.socialaffairsunit.org.uk/blog/archives/000207.php>>, abgerufen am 12.01.2008.

³² Vgl. *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Aufl., besorgt von *Johannes Winkelmann*, Tübingen 1972, 278.

³³ Deshalb betont *Max Weber* „die oft recht bedeutende Rolle, welche die kirchliche Gemeinde bei der verwaltungstechnischen Einrichtung der mittelalterlichen Städte gespielt hat [...]“. Diese Rolle sei „nur eines von vielen Symptomen für das starke Mitspielen dieser, die Sippenbande auflösenden und dadurch für die Bildung der mittelalterlichen Stadt grundlegend

Einfluss der Globalisierung entwickelten sich auch in Europa selbst Städte mit wenigen hunderttausenden Einwohnern zu *global cities*, die im Gefolge der massenhaften Zuwanderung von kulturell oft sehr andersartig geprägten Menschen mit Integrationsproblemen konfrontiert wurden, die durchaus an die Zeit der Industrialisierung erinnern. Unter diesen Bedingungen kann die religiös fundierte Gemeindebildung einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur Ordnung von Gemeinwesen leisten, deren Sozialstruktur sehr schnell sehr heterogen wird. Im Unterschied zu anderen Formen der Gemeinschaftsbildung braucht die religiöse Vergemeinschaftung keine zeitliche Reifung. Und weil sie beim Individuum ansetzt, ist sie in der Lage, ethnische genauso wie sozial-ökonomische Differenzierungen zu transzendieren. Diese Vergemeinschaftung organisiert eine *persönliche* Zugehörigkeit allein auf der Grundlage des Bekenntnisses – verlangt also, was die sonstigen Merkmale und Eigenschaften einer Person betrifft, vergleichsweise wenig. Außerdem, und dieser Hinweis zeigt die Relevanz der historischen Materialien, hat diese religiös fundierte Vergemeinschaftung vor allem dann Konjunktur, wenn säkulare Träger wie der Anstaltsstaat oder die Stadt selbst als Träger spezifischer sozialpolitischer Leistungen ausfallen.

So schreibt *Max Weber*, dass gerade in den Städten des mittelalterlichen England, in Anlehnung an ältere Traditionen der Schutzgilden, christliche Schwurbrüderschaften zum zentralen Bestandteil von Kultur und Gesellschaft aufsteigen konnten:

„Sie ersetzten [...] ihren Mitgliedern zunächst das, was ihnen in der frühmittelalterlichen Stadt besonders häufig abging: den Anhalt an einer Sippe und deren Garantie. Wie diese dem Versippten, so gewährten sie ihnen Hilfe bei persönlicher Verletzung oder Bedrohung und oft auch in ökonomischer Not, schlossen Streit und Fehde zwischen den Verbrüdeten aus, und machten deren friedliche Schlichtung zu ihrer Aufgabe, übernahmen für den Genossen die Wehrpflicht (in einem englischen Fall) und sorgten für seine Geselligkeitsbedürfnisse durch Pflege der noch aus heidnischer Zeit stammenden periodischen Gelage (ursprünglich Kultakte), ferner für sein Begräbnis unter Beteiligung der Brüderschaft, garantierten sein Seelenheil durch gute Werke, verschafften ihm auf gemeinsame Kosten Ablässe und die Gunst mächtiger Heiliger und suchten im übrigen natürlich gegebenenfalls gemeinsame, auch ökonomische, Interessen zu vertreten.“³⁴

Die Parallele zwischen der gegenwärtigen Renaissance von Muslimgemeinschaften und der religiösen Vergemeinschaftung in den mittelalterlichen Städten und Landgemeinden ist auch deshalb aufschlussreich, weil es sich damals und heute um Formen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung han-

wichtigen Eigenschaften der christlichen Religion“ (*M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 746).

³⁴ *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 753.

delt, die „trotz und gegen die ‚legitimen‘ Gewalten“ ins Leben traten.³⁵ Hier findet sich auch der entscheidende Hinweis darauf, warum das Plädoyer des Erzbischofs von Canterbury, über die Anerkennung der Scharia die britischen Muslimgemeinschaften zu stärken, gerade von den Repräsentanten des Staates den heftigsten Widerspruch erfuhr. Denn anders als auf dem Kontinent konnten sich die englischen Städte nie als autonome Bürgergemeinden etablieren. Der kulturelle und politische Hintergrund der *Magna Charta* war eben nicht die Stärke der Städte und Gemeinden, sondern ihre Schwäche. Über das Parlament konnten sie *kollektive* Garantien gegen willkürliche Besteuerung erhalten, „welche keine einzelne Stadt und auch nicht die Städte gemeinsam aus eigener Kraft zu erringen vermocht hatten“³⁶. Dieser markante Kontrast zum Stadt und Land überspannenden Kommunalismus des Kontinents geht im wesentlichen auf das Konto einer Königsherrschaft, die auch verwaltungspolitisch ungebrochen leistungsfähig blieb und ihre Leistungsfähigkeit kontinuierlich ausbauen konnte. Die *politisch* definierte Einheit des Landes fand ihren stärksten Ausdruck – und ihr wichtigstes Kampfmittel – in der Einheit des Rechts. Daran änderte sich auch nichts, als die hochgradig zentralistische Königsherrschaft durch eine nicht minder zentralistische Parlamentsherrschaft abgelöst wurde. Deshalb war auch das politisch entscheidende Merkmal der englischen Entwicklung nicht wie auf dem Kontinent das Nebeneinander autonomer Bürgergemeinden, sondern ein „interlokaler, nationaler Bürgerstand“³⁷. Dieser Bürgerstand konnte in der Krise des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts seine Integrationskraft vor allem dadurch erhalten, dass er die Bürgerrechte um eine soziale Dimension erweiterte.

6. Ausblick

Auf dem Hintergrund der Geschichte von Staat und Religion in England drängt sich der Eindruck auf, dass bei dem Plädoyer von Erzbischof *Rowan Williams* für die Anerkennung islamischer Rechtstraditionen für die britischen

³⁵ *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 749. Webers nachgelassenes Manuskript ‚Die Stadt‘ wird in ‚*Wirtschaft und Gesellschaft*‘ unter ‚Die nichtlegitime Herrschaft‘ eingeordnet. Deshalb schreibt Weber in seiner Religionssoziologie: „Die Beziehung zwischen politischer Gewalt und religiöser Gemeinde, aus welcher der Begriff der ‚Konfession‘ entsteht, gehören in die Analyse der ‚Herrschaft‘“ (*M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 277).

³⁶ *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 764.

³⁷ *M. Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 765. Weber führt dazu weiter aus: „Die steigende Macht des Bürgertums innerhalb der königlichen Friedensrichterverwaltung und im Parlament, also seine Macht im ständischen Honoratiorenstaat, hinderte das Entstehen einer starken politischen Selbstständigkeitsbewegung der *einzelnen* Kommunen als solcher“ (Herv. i. O.).

Muslime die Freiheit der Religion in einem umfassenden Sinne das eigentliche Anliegen ist. Die Gemeinschaften der Muslime in Großbritannien sind ihm offensichtlich ein hohes Gut – vor allem mit Blick auf den sozialen Zustand der Gesellschaft im Allgemeinen und der Staatskirche im Besonderen. Ihre ‚genossenschaftliche‘ Entwicklungs- und Handlungsfähigkeit will er geschützt sehen – in der unausgesprochenen Hoffnung, dass dann auch die Gefahr verschwindet, eine Parallelgesellschaft mit potenziell terroristischen Mitgliedern zu züchten. Jedenfalls drängt sich bei der Lektüre seines Vortrags der Eindruck auf, dass er bei den Muslimen (noch) etwas sieht, was in der Kirche von England völlig verschwunden ist.

In der katholischen Kirche hat die Freiheit der Kirche als selbständige Gemeinschaft immer noch einen zentralen Stellenwert – und zumindest ansatzweise auch eine entsprechende Wirklichkeit: „Im Rahmen alles dessen, was zum Wohl der Kirche, ja auch zum Wohl der irdischen Gesellschaft selbst gehört und was immer und überall gewahrt und gegen alles Unrecht zu verteidigen ist, steht sicherlich mit an erster Stelle, dass die Kirche eine so große Handlungsfreiheit genießt, wie sie die Sorge für das Heil der Menschen erfordert.“³⁸ Die Kirche von England hat als Teil des Staates seine Demokratisierungsentwicklung genauso wie seine Fortentwicklung zum ‚Wohlfahrtsstaat‘ mitvollzogen. Mit dem Abbau ihrer sozialen Funktionen hat allerdings auch ihre Bekenntnisgrundlage zunehmend gelitten – mit dem Ergebnis, dass sie mit ihren inneren Konflikten über die Ordination von Frauen und Homosexuellen vollständig ausgelastet scheint. Diese Konstellation ist auch deshalb möglich geworden, weil es inzwischen mehr der Staat ist, der die Kirche von England stützt und trägt, als dass noch die Kirche selbst einen Beitrag zur Staatsbildung leisten könnte – geschweige denn aus eigener Kraft ein sozial-integratives Potenzial zu entfalten in der Lage wäre. Im Unterschied zu ihrer Selbstpreisgabe gegenüber dem Wohlfahrtsstaat vertritt die Kirche von England inzwischen eine diametral entgegengesetzte Auffassung. Jetzt wird die

³⁸ *Dignitatis humanae*. Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils, hier zit. nach der Website von *Martin Grichting*, online unter: <<http://homepage.bluewin.ch/libertas-ecclesiae//about.htm>>, abgerufen am 25.03.2008. Vgl. dazu auch diese Charakterisierung durch *Johannes Paul II.*: „Die ihr eigene Sendung, die Christus seiner Kirche übertragen hat, besitzt nicht politischen, wirtschaftlichen oder sozialen, sondern ausschließlich religiösen Charakter. Doch aus eben dieser religiösen Sendung fließt die Verpflichtung, zum Aufbau und zur Festigung der menschlichen Gemeinschaft nach dem göttlichen Gesetz beizutragen. Die Kirche arbeitet darum mit an der Förderung der verschiedenen Institutionen des Menschen, weil ihr nichts mehr am Herzen liegt, als dem Wohle aller zu dienen. [...] Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Indem die Kirche die Botschaft des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet und fördert sie auch die politische Freiheit und die Verantwortlichkeit der Bürger. Sie setzt ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden“ („Für die Freiheit der Kirche gekämpft“. Predigt bei der Messe anlässlich des 900. Todestages des hl. Papstes Gregor VII. in Salerno am Pfingstsonntag, 26.05.1985, online unter: <http://homepage.bluewin.ch/libertas-ecclesiae//dok_5.htm>, abgerufen am 25.03.2008).

Religion als unverzichtbare Grundlage einer funktionierenden Gesellschaft gesehen – auch in einer Gesellschaft mit verschiedenen religiösen Gemeinschaften: In den Worten des Erzbischofs von Canterbury: „The notion that social unity can be secured by a policy of marginalizing or ignoring communities of faith because of their irreducible diversity rests on several errors and fallacies, and its most serious and damaging effect is to give credibility to the idea of a neutral and/or self-evident set of secular principles which have authority to override the particular convictions of religious groups.“³⁹

Die Tragik dieser Auffassung besteht darin, dass die englische Staatstradition und das englische politische Denken so gut wie überhaupt keine Anknüpfungspunkte mehr für den Umgang mit selbständigen Religionsgemeinschaften kennen – und sich gleichzeitig der Staat aus dem Geschäft der Integration zurückgezogen hat. Eine hauptsächlich auf das Arbeitsmarktverhalten fixierte Verhaltenskontrolle hat den sehr weitgehend auf positive Integrationsideale ausgerichteten ‚Wohlfahrtsstaat‘ abgelöst – und damit letztendlich die Bildung fundamentalistischer Muslingemeinschaften in Großbritannien provoziert.

Literaturverzeichnis

- Fuad Baali*, Society, State, and Urbanism. Ibn Khaldun's Sociological Thought, Albany (NY): State University of New York Press 1988.
- Ernest Barker*, The Discredited State. Thoughts on Politics Before the War, in: The Political Quarterly 5 (1915) 101-121.
- Adolf M. Birke*, Pluralismus und Gewerkschaftsautonomie in England. Entwicklungsgeschichte einer politischen Theorie, Stuttgart: Klett Cotta 1978.
- Malcolm Brown*, Politics as the Church's Business: William Temple's Christianity and Social Order Revisited, Journal of Anglican Studies 5 (2007) 163-185.
- William T. Cavanaugh*, Killing for the Telephone Company. Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good, in: Modern Theology 20 (2004) 243-274.
- Ibn Chaldun*, Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima, aus dem Arabischen von Annemarie Schimmel, Tübingen: Mohr 1951.
- William R. Cornish/Geoffrey de N. Clark*, Law and Society in England 1750-1950, London: Sweet & Maxwell 1989.
- Philip Corrigan/Derek Sayer*, The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution, Oxford: Basil Blackwell 1985.
- Dignitatis humanae*. Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils, zit. nach der Website von *Martin Grichting*, online unter: <<http://homepage.bluewin.ch/libertas-ecclesiae/about.htm>>, abgerufen am 25.03.2008.
- John Neville Figgis*, Churches in the Modern State, London: Longman, Green, and Co. 1913 (Neuausgabe Bristol: Thoemmes Continuum 1997).

- Otto von Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 1: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (Unv. Nachdr. der ersten Ausgabe von 1868), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1954.
- Wilhelm Hennis*, Verfassung und Verfassungswirklichkeit – Ein deutsches Problem, in: *Ders.*, Regieren im modernen Staat. Politikwissenschaftliche Abhandlungen I. Tübingen: Mohr 1999, 183-213.
- Paul Q. Hirst*, Introduction, in: *Ders. (Ed.)*, The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski, London/New York: Routledge 1989.
- Paul Q. Hirst*, J. N. Figgis, Churches and the State, in: The Political Quarterly 71 (2000) 104-120.
- Thomas Hobbes*, Leviathan. Revised Student Edition, edited by *Richard Tuck*, Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Thomas O. Hüglin*, Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius, Berlin: de Gruyter 1991.
- Johannes Paul II.*, ‚Für die Freiheit der Kirche gekämpft‘. Predigt bei der Messe anlässlich des 900. Todestages des hl. Papstes Gregor VII. in Salerno am Pfingstsonntag, 26.05.1985, online unter: <http://homepage.bluewin.ch/libertas-ecclesiae/dok_5.htm>, abgerufen am 25.03.2008.
- Harold J. Laski*, The Foundation of Sovereignty and Other Essays, London: Allen & Unwin 1921.
- Harold J. Laski*, Studies in Law and Politics, London: Allen & Unwin 1932.
- Rodney Lowe*, The Welfare State in Britain since 1965, Basingstoke/London: Macmillan 1993.
- Alan Macfarlane*, F. W. Maitland and the Making of the Modern World (edited version of the published book ‚The Making of the Modern World‘ reproduced as an eBook), online unter: <http://www.dspace.cam.ac.uk/bitstream/1810/195762/1/Maitland_final.pdf>, abgerufen am 12.01.2008.
- George I. T. Machin*, Churches and Social Issues in Twentieth-Century Britain, Oxford: Clarendon Press 1998.
- Maria Mackay*, Social Cohesion Needs Religion, in: Christian Today v. 07.12.2007, online unter: <<http://www.christiantoday.com/article/social.cohesion.needs.religion.archbishop/15295.htm>>, abgerufen am 12.01.2008.
- Thomas H. Marshall*, Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: *Ders.*, Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M./New York: Campus 1992, 33-94.
- Thomas H. Marshall*, Der Wohlfahrtsstaat und die Wohlstandsgesellschaft, in: *Ders.*, Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a.M./New York: Campus 1992, 147-168.
- Rafael Medoff*, Remembering William Temple, in: Jerusalem Post v. 21.02.2006, 16.
- Karl Heinz Metz*, Industrialisierung und Sozialpolitik. Das Problem der sozialen Sicherheit in Großbritannien 1795-1911, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Frank Prochaska*, The Luftwaffe and the Collapse of British Charity, online unter: <<http://www.socialaffairsunit.org.uk/blog/archives/000189.php>>, abgerufen am 12.01.2008.
- Frank Prochaska*, The Church of England and the Collapse of Christian Charity, online unter: <<http://www.socialaffairsunit.org.uk/blog/archives/000207.php>>, abgerufen am 12.01.2008.
- Frank Prochaska*, Christianity and Social Service in Modern Britain. The Disinherited Spirit, Oxford: Oxford University Press 2006.

³⁹ Hier zitiert nach einem Beitrag von *Maria Mackay* in Christian Today v. 07.12.2007, online unter: <<http://www.christiantoday.com/article/social.cohesion.needs.religion.archbishop/15295.htm>>, abgerufen am 12.01.2008.

- David Runciman*, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Wolfgang Schenk*, Maurice, Frederick Denison, in: *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon V* (1993), 1055-1060.
- Annemarie Schimmel*, Einführung, in: *Ibn Chaldun*, Ausgewählte Abschnitte aus der *muqaddima*, aus dem Arabischen von Annemarie Schimmel, Tübingen: Mohr 1951, XIII-XX.
- David Schlosberg*, Resurrecting the Pluralist Universe, in: *Political Research Quarterly* 51 (1998) 583-615.
- Julia Stapleton*, The National Character of Ernest Barker's Political Science, in: *Political Studies* 37 (1989) 171-187.
- Marc Stears*, *Progressives, Pluralists, and Problems of the State. Ideologies of Reform in the United States and Britain 1909-1924*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Alan J. P. Taylor*, *English History 1914-1945*, Oxford: Oxford University Press 1965.
- William Temple*, *Citizen and Churchman*, London: Eyre & Spottiswoode 1941.
- Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Aufl., besorgt von *Johannes Winkelmann*, Tübingen: Mohr 1972.
- Max Weber*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905). Eine Aufsatzsammlung, Bd. I (hg. v. *Johannes Winkelmann*), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979.
- Max Weber*, *Zwischen zwei Gesetzen*, in: *Ders.*, *Gesammelte Politische Schriften*, 4. Auflage, Tübingen: Mohr 1980, 142-145.
- Rowan Williams*, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*. Foundation Lecture at the Royal Courts of Justice, 07.02.2008, online unter: <<http://www.archbishopofcanterbury.org/1575>>, abgerufen am 18.03.2008.

MATTHIAS SELLMANN

KATHOLIZISMUS ALS GLOBAL UND ALS LOCAL BRAND. MARKENTHEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN ALS BEITRAG ZUR PASTORALSOZIOLOGIE¹

Abstract: Der deutsche Katholizismus wird gegenwärtig in zwei Dimensionen erfahrbar: Nahräumlich als sich umbauende Organisation: Pfarrefusionen, Kirchenumwidmungen, Priestervakanzen usw. – fernräumlich als Initiator für Medienevents größten Ausmaßes: Begrüßnis Johannes Pauls II., Weltjugendtage, das gerade in Deutschland überaus präzente Pontifikat Benedikts XVI. Die für viele durchaus ernüchternde Naherfahrung eines Kirchenapparates im Anpassungskampf an erodierende Ressourcen wird kulturell überstrahlt von einer überaus attraktiven ‚Performance‘ des Katholischen im expressiven Sektor der Medien.

1. Einführung

Oft wird in kultursoziologischen Essays eine Verwandtschaft von postmodernen Kommunikationsstrategien wie *events*, *brandings* oder *consumer buildings* mit Kommunikationsstrategien der katholischen Kirche behauptet. Die Kirche sei die erste und älteste *event agency* der Weltgeschichte, liest man da. Im Kreuz habe sie das wirkmächtigste *Logo* überhaupt; ihre Strategien des Einsatzes von Raumsprache und visuell-charismatischer Kommunikation seien paradigmatisch für alles, was sich heute als *Urban Entertainment Center* positioniert; die Weltausstellungen hätten ihr Vorbild in den kirchlich organisierten Pilgerströmen; und an der Art, wie die Kirchen ein *involvement* des Einzelnen in die Gesinnungsgemeinschaft erzielen, könnten sich alle großen Marken ein Beispiel nehmen.²

¹ Mit dieser Themenstellung bedankt sich der Autor in zweifacher Hinsicht bei *Karl Gabriel*: Zum einen für dessen unermüdliche Nachweise, dass man ausgiebig Katholizismusforschung betreiben sollte, um aus der Vergangenheit nur das in die Gegenwart mit hinein nehmen zu können, was unter den heute gegebenen gesellschaftlichen Umständen Sinn macht; zum anderen für dessen Weite im Umgang mit auch unorthodoxen Theorieimporten, solange dies sorgfältig durchgeführt wird und zielführend ist.

² Vgl. etwa die Ausführungen zur ‚institutionellen Klugheit‘ der Katholischen Kirche im Forschungsbericht zum Weltjugendtag, den die Eventforschergruppe um *Ronald Hitzer* und *Winfried Gebhardt* vorgelegt hat. Hier wird ausdrücklich gelobt, dass der Vatikan das Problem einer auseinanderklaffenden Wahrnehmung von Organisation und Charisma erkennt und mit dem Format Weltjugendtag „eine der derzeit eindrucksvollsten Antworten“ gibt; vgl. *For-*