

Brauchen Demokratien eine Zivilreligion?

Über die prekären Grundlagen republikanischer Ordnung
Überlegungen im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau¹

HANS VORLÄNDER

1 DAS ROUSSEAU'SCHE PROBLEM

Im Grunde, so befand Jean-Jacques Rousseau, brauchte man „Götter, um den Menschen Gesetze zu geben“². Das war gewiss metaphorisch gemeint, aber es bezeichnete ein grundlegendes Problem. Wie nämlich war die Aporie zu lösen, nach der die Gründung eines politischen Gemeinwesens das voraussetzte, was es erst schaffen sollte, nämlich ein *corps moral et collectif*:

„Damit ein werdendes Volk die gesunden Grundsätze der Politik schätzen und den grundlegenden Ordnungen der Staatsräson folgen kann, wäre es nötig, daß die Wirkung zur Ursache werde, daß der Gemeinsinn, der das Werk der Einrichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe und daß die Menschen schon vor den Gesetzen wären, was sie durch sie werden sollen.“³

-
- 1 Dieser Beitrag erscheint gleichzeitig in: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft/Annuaire de Société suisse de philosophie: Die Idee der Demokratie – L'idée de démocratie, Red.: Anton Hügli/Curzio Chiesa, Basel 2012, S. 119-138.
 - 2 „Il faudroit des Dieux pour donner des lois aux hommes.“ (Jean-Jacques Rousseau: Du contrat social, in: Œuvres Complètes. Tome III, Paris 1964, S. 381)
 - 3 Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag, neu übersetzt und hrsg. von Hans Brockard, Stuttgart 1977, S. 46. Im Original: „[I]l faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les homes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles.“ (ders., Œuvres, 1964, S. 383)

Mit Zwang konnte das Gemeinwesen nicht zustande kommen, das widersprach der moralischen Zielsetzung; mit machtgestützter Souveränität auch nicht, denn diese entstand erst durch den Gründungsakt. So bleibt Rousseau nur eine „Autorität anderer Ordnung“, die die „Väter der Nationen zu jeder Zeit zwang, ihre Zuflucht zum Himmel als Mittler zu nehmen“⁴. Der Rekurs auf die göttliche und himmlische Transzendenz war nicht nur ironisch gemeint, Rousseau verfolgte mit diesem Verweis die Absicht, seine Figur des *Législateur* mit einer besonderen Aura auszustatten, die es dem Gesetzgeber erlaubte, mit „großer Seele“ die Verfassung zu stiften und die Völker zu überzeugen, sie anzunehmen – und zwar genau so, wie es Moses, Lykurg, Numa und Mohammed getan hatten.

Das Rousseau'sche Problem ist damit aber nicht erledigt. Es setzt sich fort: Wie kann das einmal gegründete politische Gemeinwesen erhalten werden? Rousseau gibt eine Reihe von Bedingungen an, wobei die begrenzte räumliche Ausdehnung eine nicht geringe Rolle spielt. Eine kleine Republik vermag zu gewährleisten, was Rousseau das Allerwichtigste ist, nämlich das „soziale Band“, den Zusammenhalt der Gemeinschaft, zu erhalten. Der Bestand scheint ihm, wie er aus der Geschichte glaubt ableiten zu können, indes letztlich nur durch die Religion möglich zu sein: „Sitôt que les h[ommes] vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point, de lui-même il s'en feroit une ou seroit bientôt détruit.“⁵

Und dennoch gibt sich Rousseau gegenüber der tradierten, christlichen Religion äußerst reserviert. Sie scheint ihm nicht das zu gewährleisten, was er von ihr erwartet, nämlich den Zusammenhalt des *corps collectif* zu garantieren. Deshalb schlägt er etwas vor, das Religion ist und doch keine

-
- 4 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, 1977, S. 46. Rousseau kannte seinen Machiavelli, er übernimmt nicht nur den Gedanken, sondern auch fast wörtlich von Machiavelli, der in den Discorsi schreibt: „In der Tat gab es nie einen außerordentlichen Gesetzgeber bei einem Volke, der sich nicht auf Gott berufen hätte, weil seine Gesetze sonst gar nicht angenommen worden wären. Denn ein kluger Mann erkennt vieles Gute, aber die Gründe dafür sind nicht so augenscheinlich, daß man andere davon überzeugen könnte. Darum nehmen weise Männer ihre Zuflucht zu Gott, so Lykurg, so Solon und viele andre, die den gleichen Zweck verfolgen.“ (Niccolò Machiavelli: Discorsi. Staat und Politik, übersetzt von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Frankfurt a.M./Leipzig 2000, S. 54)
- 5 Rousseau, Œuvres, 1964, S. 336.

Religion sein will, eine *religion civile*, „une profession de foi purement civile“⁶.

Rousseaus Begriff der Zivilreligion geriet zunächst in Vergessenheit und tauchte erst wieder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf. Der amerikanische Soziologe Robert Bellah knüpfte an Rousseau an, als er in seinem Aufsatz von 1967 *Civil Religion in America* auf den – in der Sache keineswegs neuen und überraschenden – Befund aufmerksam machte, dass die öffentliche Rhetorik in den Vereinigten Staaten von Amerika die kontinuierliche Wiederkehr eines bestimmten Motivkomplexes erkennen lässt, der in seiner Substanz von biblischen, jüdisch-christlichen Archetypen geprägt ist.⁷ Vorstellungen, Bilder und Metaphern wie *Exodus*, *Chosen People*, *Promised Land*, *New Jerusalem*, *Sacrificial Death* und *Rebirth* geben, wie Bellah argumentierte, dem „Reich der Politik“ eine religiöse Dimension. Dabei sei diese American Civil Religion jedoch weder in den Inhalten noch in der Funktion identisch mit christlichen Glaubensvorstellungen und auch keineswegs an distinkte christliche Konfessionen und Denominationen gebunden. Das Entscheidende sei, dass sich diese Zivilreligion transzendenter Motive und Bilder bediene, um die nationale Existenz in den Begriffen einer religiösen Symbolwelt zu interpretieren. Damit handele es sich, trotz ihrer jüdisch-christlichen Verwurzelung, um eine genuin neue und amerikanische Zivilreligion, die auch ihre eigenen Propheten und Märtyrer, ihre heiligen Ereignisse und Stätten sowie feierliche Rituale und Symbole kenne. Entscheidend war für Bellah die Funktion dieser Zivilreligion, die nämlich, wie Novak später formulierte, als „*cohesive force and center of meaning and uniting our many peoples*“⁸ wirken sollte. Mit dieser Bestimmung konnte Bellah in der amerikanischen Zivilreligion ein Moment des Zusammenhaltes der amerikanischen Gesellschaft sehen – genau so, wie es Rousseau vorgesehen hatte. Bellahs Aufsatz wurde sehr kontrovers rezipiert, ging doch bei ihm wissenschaftliche Analyse und politische Intention eine normativ-präskriptive Verbindung ein. Nicht immer klar getrennt wurde zwischen der analytischen Bestimmung

6 Ebd., S. 468. Rousseau hatte seine Passagen zur Zivilreligion zunächst auf die Rückseite seines Manuskriptes der ersten Fassung des *Contrat social* geschrieben, und zwar dort, wo er über den *Législateur* handelt.

7 Robert N. Bellah: *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967) 1, S. 1-21. Ich folge hier früheren Darstellungen von mir, vgl. Fn. 16.

8 Michael Novak: *Choosing our King. Powerful Symbols in Presidential Politics*, New York 1974, S. 127 (Hervorhebung im Original).

einer funktionalen Rolle religiöser Werte und Orientierungen für das soziale und politische System auf der einen Seite und dem von der Sorge um den Zusammenhalt der amerikanischen Gesellschaft getragenen Appell, die religiösen Bestände für die Fortschreibung der amerikanischen Zivilreligion lebendig zu halten und auf dieser Grundlage den Zusammenhalt der amerikanischen Nation zu gewährleisten.

Der Begriff der Zivilreligion ist bis heute, trotz, vielleicht auch wegen der zahlreichen Studien und gelegentlichen Renaissance, problematisch geblieben.⁹ Das liegt nicht zuletzt daran, dass es sich im Grunde um eine Schimäre handelt, die scheinbar Unvereinbares miteinander verkoppelt, den zivil-profanen und den religiös-sakralen Bereich, und doch in der Amalgamierung weder pure Religion noch reine Zivilität ist, sondern ein Drittes, etwas Eigenes, vor allem Selbständiges, bezeichnen will. Der Begriff suggeriert zweierlei, und dies auf kontradiktorische Weise: zum einen die Verschiedenheit der Zivilreligion von der Religion, zum anderen die Verwiesenheit von Zivilität auf Religion. Anders, und paradox formuliert: Religion, die nicht Religion sein darf, erscheint als Konstituens von Zivilität, als Bedingung, ohne die eine zivile politische Ordnung nicht zu haben, geschweige denn auf Dauer zu stellen ist. Nach dem Selbstverständnis der politischen Moderne aber sind Religion und Staat, das Sakrale und das Profane, deutlich voneinander getrennt,¹⁰ beziehungsweise,

9 Vgl. etwa Thomas Hase: *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, Würzburg 2001; Martin Honecker: *Eschatologie und Zivilreligion. Marginalien zu zwei strittigen Theologumena*, in: *Evangelische Theologie* 50 (1990), S. 40-55; Mathias Hildebrandt: *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996; Heinz Kleger/Alois Müller (Hrsg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Münster 2004; Hermann Lübke: *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986; Niklas Luhmann: *Grundwerte als Zivilreligion*, in: Kleger/Müller, *Religion des Bürgers*, 2004, S. 175-194; Herfried Münkler: *Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991), S. 379-403; Rolf Schieder: *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987; Wolfgang Vögele: *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994. Jürgen Habermas (*Rortys patriotischer Traktat. Aber vor Analogien wird gewarnt*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 27.02.1999, S. 13) lehnt den Begriff der Zivilreligion ab.

10 Heilig auf der einen Seite, profan auf der anderen Seite – so die bekannte Leitunterscheidung bei Émile Durkheim, der das Heilige auf „abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken“ bezieht, die „in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die

normativ gesehen, zu trennen. Befund wie Konzept von Zivilreligion müssen deshalb irritieren.

Ein Weiteres tritt hinzu. In normativer Hinsicht ist und bleibt das Konzept der Zivilreligion vor allem deshalb umstritten, weil es einen Verweisungszusammenhang zu „Religion“, also vermeintlich vormodernen, „vorausgeklärten“ Kulturbeständen, herstellt, weil es mithin in der einen oder anderen Weise mit Religion, zumindest aber mit Religiosität ‚rechnet‘, und sich somit zur Frage der Religion affirmativ oder kritisch-ablehnend verhält. Das Konzept der Zivilreligion ist mithin in einer polemischen Konfliktstellung von (moderner) Politik und (vormoderner) Religion gefangen. Darüber hinaus: Mit dem Konzept der Zivilreligion wird die grundsätzliche Legitimitätsfrage der Neuzeit und ihres Verhältnisses zu einer als christlich-mittelalterlich identifizierten Vormoderne aufgerufen.¹¹ In beiden Konstellationen geht es um die Begründung moderner politischer Ordnungen, und zwar in ihren zwei Dimensionen: Der Gründung des Neuen, der demokratisch-republikanischen Ordnung als Ergebnis revolutionärer Wendungen (und der Widerstände alter Ordnungen) und der guten Gründe, die die neue Ordnung rechtfertigen oder sie bestreiten.

1.1 Das Problem des Anfangs politischer Ordnung

Mit dem Begriff der Zivilreligion werden zwei zentrale Probleme politischer Ordnung in einer spezifischen Weise adressiert: das der Gründung und das des Zusammenhaltes republikanischer Ordnungen. Für Hannah Arendt ist es eine „uralte Denkgewohnheit des Abendlandes“: Jeder „Ur-

ihr angehören.“ (Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, S. 76)

- 11 In diesem Sinne hat Carl Schmitt – zuerst in Auseinandersetzung mit Erik Peterson, zuletzt mit Hans Blumenberg – dafür plädiert, „[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre“ als „säkularisierte theologische Begriffe“ zu verstehen (Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1996, S. 43); Hans Blumenberg/Carl Schmitt: Briefwechsel, Frankfurt a.M. 2007. Vgl. zur kritischen Diskussion um den von Schmitt geprägten Begriff der „Politischen Theologie“: Hans Maier: Politische Religionen, München 2007, S. 15ff.; Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Frankfurt a.M. 2002, 15ff.; Henning Ottmann: Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann, in: Volker Gerhardt (Hrsg.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, S. 169-188.

anfang braucht ein Absolutes, aus dem er ‚rational‘ erklärt werden kann.“¹² Zumeist ist es die Figur des Schöpfers, eines höchsten Wesens, eines Urgesetzgebers, auf den der Anfang zurückgeführt wird. Auch sind es Ursprungslegenden oder „Anfangsspekulationen“, die den neuen Anfang ins Recht setzen und ihm eine fortdauernde Legitimität sichern sollen. Es ist

„die biblische Geschichte von dem Auszug der Kinder Israel aus Ägypten und Vergils Erzählung von den Wanderungen Äneas‘, nachdem er aus dem brennenden Troja entkommen war. In beiden Legenden handelt es sich um Befreiung, um Befreiung aus der Knechtschaft und dem Entrinnen aus sicherem Untergang, und im Mittelpunkt beider Geschichten steht die Prophezeiung künftiger Freiheit, das Versprechen eines gelobten Landes oder die Gründung einer neuen Stadt.“¹³

Die großen Führer solcher Legenden tauchen in einem „legendären Zeitraum zwischen Ende und Anfang, zwischen einem Nicht-mehr und dem Noch-nicht“ auf. Dieser Umbruch, der Hiatus, die Spekulation um die Zeit zwischen Knechtschaft und Freiheit, zwischen Untergang und Wiederverstehung, sind als Versuche zu lesen, „die große, unlösbare Frage nach dem Beginn der Welt oder des Seins überhaupt“ zu lösen.¹⁴

Gründungsmythen, Ursprungslegenden, heldenhafte Führer, große Gesetzgeber sind nicht allein Figuren und Metaphern, die die großen, religiösen Erzählungen über den Ursprung der Welt strukturieren und die im Medium der Sagen und Legenden antike Gemeinwesen zu begründen suchten. Moses, Solon und Lykurg sind die Gründer, von denen sich die Legitimation des Gegründeten nachhaltig ableitete. Und Vergils Äneas landet schließlich in Latium, um hier das antike Troja wiedererstehen zu lassen.¹⁵ Aber auch die Moderne kennt ihre Ursprungsgeschichten, ihre Gründungslegenden und Gründungsgestalten. So verbinden die Vereinigten Staaten von Amerika ihre revolutionäre Loslösung vom englischen Mutterland zuallererst mit jenen charismatischen Gründungsvätern, mit John

12 Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 1974, S. 265. Ich folge hier meiner Darstellung: Hans Vorländer (Hrsg.): *Gründung und Geltung. Die Konstitution der Ordnung und die Legitimation der Konstitution*, in: Gert Melville/Hans Vorländer: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 243-263, hier: S. 244ff.

13 Arendt, *Revolution*, 1974, S. 263f.

14 Ebd., S. 264.

15 Ebd.

Adams, Thomas Jefferson, George Washington, aber auch mit jenen *Founding Fathers* von 1787, die die noch heute geltende amerikanische Verfassung schufen. Alexander Hamilton, John Jay und James Madison stehen am Anfang einer bisweilen kultisch zu nennenden Verehrung der amerikanischen Verfassung, die mit dem Dokument der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zu den „heiligen Schriften“ der amerikanischen Gründung und des amerikanischen Selbstverständnisses gezählt wird.¹⁶ Auch die Rede vom *New Jerusalem* und der Topos von *God's Chosen People* gehört zu den Bestandteilen einer großen amerikanischen Erzählung von Einwanderern und Gründern, die das Land ihrer Unterdrückung – Europa – verließen und ein neues, das „gelobte“ Land besiedelten, politisch verfassten und ökonomisch prosperieren ließen. Exodus und Zukunftsverheißung, das *Promise of American Life*, die *Declaration of Independence* und die Verfassung von 1787 mit der *Bill of Rights* von 1791 haben sich zu einer Narration verwoben, die den Moment der Gründung tradieren und die Gegenwart mit der Vergangenheit – in einer großen Geltungsgeschichte – verbinden.

Hier wie dort, in der Moderne wie in der Antike, scheint die Aporie des Neubeginns ganz ähnlich, um nicht zu sagen: analog, aufgelöst zu werden. Der Anfang, die Neugründung, muss selbst, um in seiner Legitimität nicht angezweifelt zu werden, in ein Absolutes hinein verlegt werden, das jenseits des konstituierten politischen Raumes situiert wird. Dieses Abso-

16 Hannah Arendt weist in *Über die Revolution* immer wieder auf die amerikanische Gründungsgeschichte hin. Vgl. darüber hinaus zu diesen Zusammenhängen: Sacvan Bercovich: *Konsens und Anarchie. Die Funktion der Rhetorik für die amerikanische Identität*, in: Frank Unger (Hrsg.): *Amerikanische Mythen. Zur inneren Verfassung der Vereinigten Staaten*, Frankfurt a.M./New York 1988, S. 16-43; Klaus-Michael Kodalle (Hrsg.): *Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt a.M. 1988; Jürgen Gebhardt: *Die Krise des Amerikanismus. Revolutionäre Ordnung und gesellschaftliches Selbstverständnis in der amerikanischen Republik*, Stuttgart 1976; Hans Vorländer: *Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und Politische Kultur in den USA 1776-1920*, Frankfurt a.M./New York 1997, S. 27-70; ders.: *Der Kampf um die Deutungsmacht. Nationale Identität und Multikulturalismus in den USA*, in: ders./Dietrich Herrmann (Hrsg.): *Nationale Identität und Staatsbürgerschaft in den USA. Der Kampf um Einwanderung, Bürgerrecht und Bildung in einer multikulturellen Gesellschaft*, Opladen 2001, S. 15-54; Ulrike Fischer/Hans Vorländer: *Zivilreligion und politisches Selbstverständnis. Religiöse Metaphorik in den Antrittsreden der Präsidenten Ford, Carter, Reagan und Bush*, in: Paul Goetsch/Gerd Hurm (Hrsg.): *Die Rhetorik amerikanischer Präsidenten seit F.D. Roosevelt*, Tübingen 1993, S. 217-232.

lute wird lebendig gehalten, es muss unsterblich sein, weil sonst die Dauerhaftigkeit und Stabilität der begründeten Ordnung nicht erhalten werden kann. Und zugleich bedarf es „einer transzendenten und absoluten Autorität“, weil nirgends sonst das Recht und die Gerechtigkeit lokalisiert werden können, „an denen sich doch die jeweiligen Gesetze orientieren müssen, wollen sie nicht einfach der Willkür und den jeweiligen, ewig wechselnden Bedürfnissen der Menschen anheimfallen“¹⁷. Der Neuanfang als Bruch mit der Kontinuität des Gewesenen bedarf eines transzendenten Ankerpunktes, um den Neubeginn selbst zu legitimieren und die durch den Neubeginn konstituierte Ordnung dauerhaft in Geltung halten zu können.

1.2 Das Problem der Erhaltung politischer Ordnung

Republikanische wie demokratische Ordnungen sind labil, ihre politische Stabilität ist latent gefährdet. Das ist das große Thema der Geschichte des politischen Denkens und der politischen Theorien. Auf die Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen stabiler republikanischer Ordnung haben politische Philosophen und Theoretiker immer wieder eine Reihe von Antworten zu geben versucht, die sich *cum grano salis* auf eine sozio-moralische und eine institutionelle Antwortvariante zurückführen lassen.¹⁸ Die erste argumentiert: Eine gute und gerechte politische Ordnung, will sie dauerhaft bestehen, muss von der Tugend ihrer politischen Führer und ihrer Bürger getragen sein. Tugend bedeutet zum einen, dass sich die Regierung, will sie denn eine gute Regierung sein, wie Ambrogio Lorenzettis Fresko in der Allegorie des guten Regiments in Sienas *Palazzo Pubblico* zum Ausdruck brachte, an Tugenden wie Frieden, Tapferkeit, Klugheit aber auch an Großmut, Mäßigung und vor allem Gerechtigkeit orientieren. Tugend bedeutet zum anderen auch den Verweis auf soziale und moralische Bestände, seien es gemeinsame Traditionen, Wertvorstellungen oder Religionen, die als Lebensführungsmächte das Verhalten der Bürger prägen und somit zu den Voraussetzungen einer guten und stabilen politischen Ordnung zählen können. Die Tugend des Bürgers und des verant-

17 Arendt, *Revolution*, 1974, S. 239.

18 Vgl. Hans Vorländer: *Institution und Tugend. Zur Dialektik des Liberalismus*, in: Joachim Fischer/Hans Joas (Hrsg.): *Kunst, Macht, Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne*. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a.M./New York 2003, S. 316-330.

wortlichen, repräsentativ handelnden Politikers, sich in der Gemeinschaft ein- und dem Gemeinwohl unterzuordnen, wird als eine Bestandsvoraussetzung für das politische Gemeinwesen gesehen, für die Polis, die Republik und die Demokratie gleichermaßen.¹⁹

Nun ist aber auch in der politischen Theorien- und Ideengeschichte das Bewusstsein vorhanden, dass es sich bei der Tugend um ein flüchtiges Element, um eine höchst prekäre Grundlage politischer Ordnung handelt. Der Tugend scheint zum einen eine Dialektik innezuwohnen, die in ihrem Erfolg, der Stabilität eines Gemeinwesens, bereits den Beginn der Dekadenz, des Verfalls des Gemeinwesens enthält.²⁰ In seiner Geschichte der Stadt Florenz schreibt Machiavelli:

„Es ist von der Natur den menschlichen Dingen nicht gestattet, stille zu stehen. Wie sie daher ihre höchste Vollkommenheit erreicht haben und nicht mehr weiter steigen können, müssen sie sinken. [...] Denn die Tapferkeit gebiert Ruhe, die Ruhe Müßiggang, der Müßiggang Unordnung, die Unordnung Verfall.“²¹

Ähnliche Überlegungen hat Adam Ferguson in seinem *Essay on the History of Civil Society* angestellt:

„Reichtum, Vergrößerung und Macht der Nationen sind im allgemeinen Wirkungen der Tugend. Der Verlust dieser Vorteile ist aber oft die Folge des Lasters. [...] Die Tugenden der Menschen haben ihren stärksten Glanz während der Zeit ihrer Kämpfe, keineswegs aber nach Erreichung ihrer Ziele gehabt. Diese Ziele selbst werden

19 Ohne die Tugend ihrer Bürger, so hatte Montesquieu im *Esprit des Lois* geschrieben, kann eine Demokratie nicht bestehen (Charles-Louis de Secondat Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, Bd. 1, übersetzt und hrsg. von Ernst Forsthoff, Tübingen 1992, S. 62ff.). Und auch für Machiavelli war die Tugend der Bürger das Lebenselixier der Republik. In den *Discorsi* (I, 16) erklärte dieser, dass ein Volk, bei dem die Tugend fehle und völlige Sittenverderbnis eingerissen sei, keinen Augenblick in Freiheit leben könne (Machiavelli, *Discorsi*, 2000, S. 58 ff.). James Harrington, Algernon Sidney, Shaftesbury, Francis Hutcheson, Adam Ferguson, Jean-Jacques Rousseau, die Revolutionäre in Nordamerika, Thomas Jefferson – sie alle führten die Vorstellung fort, dass die Tugend des Bürgers die Voraussetzung eines freiheitlichen Gemeinwesens ist und die Tugend des Bürgers darin zu bestehen habe, dass dieser seine eigenen Interessen dem öffentlichen Wohl unterordnet.

20 Münkler, *Idee der Tugend*, 1991.

21 Niccolò Machiavelli: *Politische Schriften*, hrsg. von Herfried Münkler, Frankfurt a.M. 1990, S. 318.

aufgrund von Tüchtigkeit erreicht, sie bilden dann aber häufig die Ursache von Korruption und Laster.“²²

Zum anderen beobachten die Diskurse in der beginnenden Neuzeit, dass die „Emanzipation des Interesses“, die rationale Verfolgung eigener Vorstellungen, Werte und Leidenschaften zu ganz anderen, nämlich institutionellen und kontraktuell-rechtlichen Begründungsmustern von Staatlichkeit zwingt. Ein Thomas Hobbes konstruiert *more geometrico* einen Begriff ungeteilter Souveränität des Staates. Dieser ist mittels seines Machtmonopols in der Lage, die egoistischen Individuen zum Gehorsam zu zwingen, ihnen aber zugleich durch seinen Schutz den Raum friedlicher Interessenverfolgung und Handlungskoordination bereitzustellen, den die Individuen zur Verfolgung ihrer eigenen Interessen benötigen. Legitime staatliche Macht in ungeteilter Form ist die eine Antwort auf das Problem der Emanzipation des Interesses. Die amerikanischen Federalists, die Begründer und Verteidiger der Verfassung von 1787, geben eine andere Antwort, indem sie auf John Locke und seine Konzeption gebrochener Souveränität zurückgreifen, aber auch Montesquieu nicht vergessen, der die Mäßigung politischer Herrschaft durch ein Konzept wechselseitiger Machtkontrolle sicherzustellen glaubte.²³ Die Ordnung des liberalen Konstitutionalismus wird durch ein Konkurrenz- und Kontrollmodell politischer Macht ergänzt. Die institutionellen Folgerungen horizontaler und vertikaler Gewaltenschränkung (*checks and balances*) sind bekannt. Das Entscheidende ist, dass in der Moderne die Stabilität der politischen Ordnung weniger mit der Tugend als mit Institutionen und Gesetzen, also mit autoritativen und sanktionsbewehrten Regeln mit Rechtscharakter identifiziert wird.

Und doch bleibt ein Rest, der nicht in der rechtlich-institutionellen Grundstruktur der politischen Ordnung aufgeht und der nicht nur die Vertragstheoretiker beunruhigt. Wie sonst könnte Rousseau solche massiven Zweifel an der Tragfähigkeit seines Vertragsmodells haben, dass er auf die Religion glaubt zurückgreifen zu müssen, um seinem politischen Gemeinwesen Stabilität zu geben – ganz abgesehen davon, dass vor ihm Spinoza, Machiavelli und andere immer wieder auf die sozialen Funktionen

22 Adam Ferguson: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, hrsg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, Frankfurt a.M. 1988, S. 372.

23 Bei Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*, Paris 1970, S. 167 – Livre XI, Ch. IV) heißt es: „le pouvoir arrête le pouvoir.“

von Religion zur Stabilisierung politischer Ordnungen insistiert haben. Die Frage lässt sich zuspitzen und auch als ein Grundproblem politischer Vergemeinschaftung beschreiben. Der moderne Staat, der sich, bei Hobbes ganz deutlich, als eine säkulare Antwort auf die Frage nach der Gestaltung und Begründung politischer Ordnung versteht, lebt mit dem Paradox, dass er in seiner Begründung auf Autonomie und Selbstgesetzgebung beruht, und doch, um sein rechtlich-institutionelles Ordnungsarrangement auf Dauer stellen zu können, auf genau jene Voraussetzungen und Ressourcen zurückgreifen muss, auf die er nicht mehr glaubt zurückgreifen zu sollen.²⁴

2 ROUSSEAUS LÖSUNG DER PROBLEME: DIE HEILIGUNG DER REPUBLIK

Zivilreligionen können mithin als Antworten auf das Problem der Begründung und Stabilisierung politischer Ordnungen verstanden werden.²⁵ Hier ist an Rousseaus zentrale Frage anzuschließen, wie eine republikanische Ordnung gegründet und erhalten werden kann. Anscheinend reichen kontraktualistische, auf Autonomie und Selbstgesetzgebung beruhende Begründungsformen für die Einrichtung des *moi commun* und die Ausbildung von *sentiments de sociabilité* nicht aus. Rousseaus Antworten bestehen zum einen in der heiligend-divinisierenden Selbsttranszendierung des *Contrat social*, seiner und des Gesetzgebers Unverfügbarstellung qua Sakralisierung, und zum anderen in der – bei Rousseau sanktionsbewehrten – Kreierung einer *religion civile*, eines republikanischen, rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses. Der Einsetzungsakt des Staates wird damit „celeste et indestructible“²⁶. Die Zivilreligion sichert das, über die Befolgung der Gesetze hinaus gehende Maß an Soziabilität, ohne welches der Staat auf Dauer nicht bestehen kann.

24 Etwas anders die bekannte Formulierung bei Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1992, S. 92-114, hier: S. 112.

25 In diesem Sinne sind Zivilreligionen auch als politisch-soziale Selbstthematisierung des Politisch-Theologischen Komplexes zu verstehen. Vgl. hierzu: Claude Lefort: Fortdauer des Politisch-Theologischen?, Wien 1999; Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 2009.

26 Rousseau, Œuvres, 1964, S. 318.

Rousseaus doppeltes Argument ist von der Intention sicher weit weniger ‚totalitär‘, als es – nicht zuletzt in der doppelten Erfahrung des Revolutionsterrors und der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – gedeutet worden ist.²⁷ Gewiss lässt es sich in einer zugespitzten Lesart zu einem repressiven Instrument verschärfter Loyalitäts- und Bekenntnispflichten, auch solcher eines totalitären oder diktatorischen Staates, schmieden.²⁸ Es lässt sich aber auch, wesentlich entspannter, als Versuch lesen, einen Kernbestand an Wissen und Überzeugungen über den Ursprung und die tragenden Prinzipien der politisch-gemeinschaftlichen Verfasstheit zu sichern und durch ihn einen wechselseitigen Verpflichtungs- und Bindungszusammenhang zu erzeugen, der das erforderliche Minimum an Loyalität und Solidarität unter den Bürgern ermöglicht – eine „Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein“²⁹. Die Dogmen der Zivilreligion, von denen er meint, sie müssten „einfach, gering an Zahl und klar ausgedrückt“ sein, unterstützen diese wohlwollende Lesart des Rousseau’schen Konzeptes, denn sie beinhalten ein Verbot der Intoleranz, das Prinzip der Gerechtigkeitsliebe und den Glauben an das zukünftige Leben.³⁰ Letzteres wie auch das ebenfalls zur Zivilreligion zu zählende Dogma der „Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit“ können als kanonische Bestände des christlichen Glaubens gelesen werden, sie sind aber auch außerhalb des christlichen Bezugsrahmens verstehbar: Rousseau meint den deistischen Gott. Und der Glaube an die Zukunft ermöglicht verantwortungsvolles

27 So vor allem Jacob L. Talmon: *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, Mass. 1952.

28 Rousseau lädt natürlich auch in den Passagen zur Zivilreligion dazu ein, wenn er davon spricht, dass es allein der Souverän ist, der befugt ist, die Dogmen zu formulieren und die ‚Ungläubigen‘, die die Gesetze und die Gerechtigkeit „ernstlich“ nicht lieben und „sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern“, zu verbannen (Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1977, S. 151). Noch drastischer hatte Rousseau in der ersten Version des *Contrat social* argumentiert. Zum einen sollte das bürgerliche Glaubensbekenntnis explizit beschworen werden (Euvres, 1964, S. 340), zum anderen war der öffentliche Verrat am heiligen Gesellschaftsvertrag und den heiligen Gesetzen mit nichts weniger als der Todesstrafe zu ahnden (ebd., S. 341).

29 Hier wie im Folgenden: Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1977, S. 151.

30 Was – nicht nur in den Augen Rousseaus – Voraussetzung für das gemeinnützige Engagement des Bürgers ist, der auf den Nachruhm seines Opfers für das Gemeinwesen setzt; eine zutiefst römisch-republikanische, auch griechisch-polisdemokratische Erwartung, die sich dann vor allem im Städterepublikanismus – nicht nur – Oberitaliens wiederfindet.

Handeln des Bürgers, und zwar auch dann, wenn nicht die Vorstellung des Jüngsten Gerichtes damit verbunden wird. Denn der Nachruhm als Motiv bürgerschaftlichen Handelns benötigt ebenfalls die Gewissheit zukünftigen Lebens, zumindest die Erwartung, dass eine Generation nachfolgt.

Gleichwohl zeigt sich gerade in diesen Bestimmungen, dass Rousseaus Konzept durchaus noch auf den Beständen religiöser Vorstellungen und Praktiken und einer Indienstnahme der christlichen Tradition aufruht, auch wenn er seine Zivilreligion deutlich sowohl vom spirituellen Christentum als auch der katholischen Priesterreligion, einer Form der *religion des Lamas*, abgrenzt. Wo erstere ihm mit ihrem Universalanspruch *trop sociale* erscheint und in der Betonung allumfassender Brüderlichkeit keine spezifischen Bindungen erzeugt, entwickelt letztere Pflichtenkonkurrenzen zwischen dem religiösen und dem politischen Reich und spaltet so die Gesellschaft in ein *système théologique* und ein *système politique*.³¹ Hingegen geht es Rousseau darum, die christliche Orientierung auf den Anderen für den Zusammenhalt des politischen Gemeinwesens nutzbar zu machen, zugleich aber die christlichen Dogmen in ihren Absolutheitsansprüchen unschädlich zu halten. Rousseau findet damit zu einer instrumentellen Religionsauffassung, welche den Wahrheits- und Bekenntnisanspruch des christlichen Glaubens ablehnt, seinen Nutzen aber in Form und Funktion für die Zivilreligion vereinnahmt: „Je vois [...] deux manières d'examiner et comparer les religions diverses: l'une selon le vrai et le faux [...] l'autre selon leurs effets temporels et moraux sur la terre,

31 Rousseau grenzt seine Konzeption der Zivilreligion auch von den Polisreligionen ab, in denen er – wohl historisch unrichtig – eine vollständige Identität von Religion und Staat, also eine theokratische Herrschaft, erblickt. Auch die *religion du citoyen* ist nicht die gesuchte *religion civile*, weil sie partikuläre Glaubens- und Bekenntnispflichten fordert. Die Zivilreligion ist also eine Mischform zwischen der *religion de l'homme* des ursprünglichen Christentums und einer *religion du citoyen*. Gegenüber ersterer reklamiert die *religion civile* erhöhte Ansprüche an Loyalität und Engagement, gegenüber letzterer ist das bürgerliche Glaubensbekenntnis offener, weniger militant, vor allem toleranter gegenüber anderen partikularen Gemeinschaften. Zu diesen Unterscheidungen vgl. die Arbeit von Sonja Asal: Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie, Dresden 2007, S. 97ff.; Iring Fetscher: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes, Frankfurt a.M. 1975, S. 184ff. sowie Michaela Rehm: Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, München 2006.

selon le bien ou le mal qu'elles peuvent faire à *la société et au genre humain* [...].³²

Damit folgt Rousseau nicht den rigiden, kämpferischen Negations- und Abwehrstrategien christlich-religiöser Ordnungsansprüche, wie sie etwa Hobbes mit der polemischen Einführung seines „sterblichen Gottes“, dem auf kontraktueller Grundlage entstandenen Leviathan, intendiert hatte. Rousseau schlägt sich eher auf die Seite der Versuche, ein strategisches Kalkül der Instrumentalisierung von tradierter Religion bei gleichzeitiger Neutralisierung ihrer universalen Geltungsansprüche zu entwerfen. Schon mit Machiavelli beginnt die Suche nach den spezifischen funktionalen Leistungen von Religion und Religiosität für den Erhalt einer – prekär gewordenen – republikanischen Ordnung. Dabei können, wie die nordamerikanischen Diskurse um Besiedlung, Gründung oder Krise der USA zeigen, Formen des *friendly takeover*³³ von Inhalten und Formen religiöser (in diesem Fall vor allem puritanischer) Bestände zu zivilreligiösen Amalgamierungen einer *public, political, national* oder *civic religion*³⁴ führen.

2.1 Gesellschaftliche Selbsttranszendierung

Indes bleibt die Frage offen, ob eine *religion civile* auch ohne diese religiösen Bestände oder Überhänge konstruiert werden und die erhofften integrativen und stabilisierenden Wirkungen entfalten kann. Im neuzeitlichen Diskurs über die Begründungs- und Rationalitätsannahmen moderner politischer Ordnungen verschwinden zwar die ‚großen‘ religiösen Transendenzen, sie kehren aber in kleineren Formen, Figuren und Metaphern wieder: der „sterbliche Gott“ einerseits als Beschreibung des artifiziellen, auf Vereinbarung beruhenden Leviathan, „Jesus is the Christ“ andererseits als den bürgerlichen Gehorsam verbürgendes Dispositiv bei Hobbes, und bei Rousseau der Gott der Gründungssituation und die *religion civile* der Befestigung bürgerschaftlicher Selbstregierung. Anscheinend sind nur diese religiösen Ressourcen in der Lage, jenen zusätzlichen Bindungs- und

32 Brief von J.J. Rousseau an M. de Beaumont, zitiert nach: Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, 1975, S. 336.

33 Die schöne Formulierung verdanke ich Enno Rudolph, der sie bei einem Kolloquium über Zivilreligion am Inter University Center in Dubrovnik im September 2011 gebrauchte.

34 So entsprechende Begriffsprägungen bei Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Abraham Lincoln u.a.

wechselseitigen Verpflichtungszusammenhang zu erzeugen, der dem auf Recht und Autonomie gegründeten Gemeinwesen letztlich Geltung und Stabilität verleiht.

Ein Blick auf die Geschichte und Gegenwart moderner, demokratischer und republikanischer Ordnungen lässt indes auch Überzeugungen, Glaubenssysteme und Rituale erkennen, die nicht unbedingt auf die Inhalte, vielmehr auf die Form religiöser Überzeugungen und Praktiken rekurrieren: von den Revolutionskulten in Frankreich mit der Verehrung des *Être suprême*, den feierlichen Prozessionen von Abgeordneten bei Parlamentseröffnungen, den Ritualen der Bürger in den Landsgemeinden, den Zeremonien des Eides, der US-amerikanischen *Pledge of Allegiance*, den Gedenk- und Jubiläumspraktiken, der Erinnerung von Anfang und Geschichte der politischen Ordnungen in nationalen, einzelstaatlichen oder kantonalen Feiertagen, den Semantiken öffentlicher Rede, usw. Gründungsmythen wie der Rütlichschwur und Ursprungslegenden – man denke nur an die zahlreichen ‚konstruierten‘ Stadt- und Herrschaftsgenealogien – vermögen der biblischen Heilsgeschichte vergleichbare Narrative auszubilden, in denen Herkunft und Zukunft der politischen Ordnung in den Erzählstrukturen eines schöpferischen Anfangs, einer Periode von Anfechtung und Bewährung und der Hoffnung auf ‚bessere Zeiten‘ aufgespannt werden. Historische Figuren rücken in die Position von Propheten und Märtyrern ein, Dokumenten wird die Bedeutung heiliger Schriften zugeschrieben. Die National Mall in Washington D.C. vereint in ihrer an antike, griechische und römische Formensprache gemahnenden Repräsentationsarchitektur die Schöpfer, Erneuerer und Helden, auch die im Einsatz für das Land gefallenen Opfer des *novus ordo seclorum*, wie es auch auf der Dollarnote zu lesen ist. Und die Rhetorik amerikanischer Präsidenten lässt das Bild hohepriesterlicher Kulthandlungen entstehen, deren korrekter Vollzug an die „Orthopraxie“ antiker Gesellschaften erinnert.³⁵ Nicht zuletzt werden die Gründungsdokumente, Unabhängigkeitserklärung und Verfassung, in einem Schrein in den National Archives aufbewahrt.

In diesen Darstellungs- und Inszenierungspraktiken kommt gewiss das puritanisch-religiöse Erbe zum Tragen, aber zugleich haben sich diese Repräsentationsformen nationaler Geschichte daraus abgelöst und eine eigene Symbolizität entwickelt, die nicht alleine im Rekurs auf die in ihren

35 John Scheid: *La religion des Romains*, Paris 1998, S. 20.

Anfängen genuin protestantische Tradition ‚lesbar‘ ist.³⁶ Gerade hier, im amerikanischen Kontext, wird deutlich, dass Zivilreligionen als ein Set von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen verstanden werden können, welche eine konstitutive, auch integrative Bedeutung für die gesellschaftliche Konstruktion politischer Wirklichkeit besitzen. Zivilreligionen stellen politisch-kulturelle Systeme von gesellschaftlichen Selbstinterpretationen dar, deren Spezifik in der Anknüpfung oder Übernahme von Formen oder Gehalten religiöser Glaubenssubstrate oder -praktiken besteht, sie aber zugleich, im Prozess der Übertragung in den politischen Bereich, transformieren. Der entscheidende Mechanismus zivilreligiöser Aufladung und Überhöhung säkularer Ereignisse, Figuren und Zusammenhänge muss in den Diskursen, Formen und Praktiken ihrer Sakralisierung, in den ‚Heiligungen‘, gesehen werden, mittels derer politische Gesellschaften einen ihnen – in Raum und Zeit – vorausliegenden oder sie – in Zeit und Raum – übersteigenden Sinn- und Handlungshorizont gewinnen. Mithin sind Zivilreligionen Formen der Selbsttranszendierung von Gesellschaften mit Sinn stiftender Funktion. Als „Kontingenzbewältigungspraxis“³⁷ wird

36 Der Einwand etwa, dass es sich bei den genannten Phänomenen um religiöse Relikte, also Überhangphänomene, längst vergangener, gescheiterter oder ridikülisierter Repräsentationspraktiken vor- oder frühdemokratischer Ordnungen handelt, verfängt mithin nicht, sie sind auch nicht, wie Hermann Lübke (Religion nach der Aufklärung, 1986, S. 309) mit Blick auf Rousseau glaubte festhalten zu sollen, „voraufgeklärt“ zu nennen. Zwar könnte argumentiert werden, dass immer dort, wo biblisch-religiöse Topoi in der öffentlichen Rhetorik auftauchen oder eine *invocatio dei* in die Verfassung geschrieben wird, Traditionsreste einer religiösen Bewusstseins- und Motivationsdisposition am Werke sind, aber bei ihnen würde es sich dann doch eher um zivilreligiöse und nicht um religiöse Praktiken handeln. Mit ihnen wird die politische Ordnung gerade als etwas anderes denn als religiöse Ordnung bezeichnet. Die politische Ordnung stellt sich unter den Schutz eines nicht spezifisch religiös bestimmten Gottes, macht damit aber zugleich auch ihre Distanz zum Gottesreich wie auch ihre eigene irdische Vergänglichkeit deutlich – und sucht doch Halt im Moment selbstüberschreitender Transzendenz. Ähnlich operieren Mechanismen der Unverfügbarstellung zentraler Leitideen in Verfassungen. Der absolute Schutz der Menschenwürde (Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes), die Klausel der Unabänderbarkeit von Regelungen (Artikel 79 Absatz 3 des Grundgesetzes, sogenannte „Ewigkeitsklausel“) entzieht Fundamentalnormen der politischen Disposition, beschränkt die Autonomie der demokratischen Gewalten und bezeichnet damit die – in Verfassungsgebungsprozessen – selbsterzeugten Transendenzen, die der politischen und sozialen Ordnung Sinn, Halt und Orientierung geben sollen.

37 Lübke, Religion nach der Aufklärung, 1986, S. 149.

in ihnen das gesamte Repertoire performativer, narrativer und ikonischer Medien wirksam, mittels derer zivilreligiöse Glaubensbestände sozial konstruiert und politisch (re)produziert werden. Dabei ist die *religion civile* in ihrer Substanz nicht von den Beständen oder Traditionsresten religiöser Bewusstseins- oder Motivationsdispositionen abhängig, vielleicht ruht sie noch auf der „kulturell tradierten Empfänglichkeit religiöser Deutungen“³⁸ auf. Entscheidend ist vielmehr, dass sie sich einer – ebenfalls, aber nicht allein der religiösen Praxis zugrundeliegenden – „Grammatik des Glaubens“³⁹ verschreibt, nach deren Regeln Sakralität erzeugt, Heiliges der alltäglichen Verfügbarkeit entzogen und in Ritualen, Erzählungen und Darstellungen symbolisch wieder präsent gemacht wird. Nicht von ungefähr preist Rousseau deshalb die politische Festkultur, in der sich die republikanische Bürgerschaft in der Erfahrung ihrer Gemeinschaftlichkeit immer wieder erneuert und bestärkt.⁴⁰

Im Grunde wiederholt sich in diesen Formen der Heiligung auch in modernen, republikanischen und demokratischen Ordnungen das, was Hannah Arendt nach der „bindenden Macht des Gegründeten selbst“⁴¹ fragen ließ und, im Rekurs auf Rom, mit einer spezifischen Form der Religion beantwortete.⁴² Im Zentrum römischer Politik stand, so Arendt, vom Beginn der Republik bis fast zum Ende der Kaiserzeit, „die Überzeugung von der Heiligkeit der Gründung“. Damit sollte das, was einmal gegründet war, bindend bleiben für alle künftigen Generationen: „Politik treiben hieß immer zuerst die Gründung der Stadt Rom wahren und vermehren.“⁴³ Mit Rom verbindet sich damit zweierlei. Zum einen ist Rom der paradigmatische Fall des historischen Neubeginns. Der römische Gründungsbegriff impliziert, dass jede Gründung eine Rekonstitution, die

38 Wolfgang Kersting: Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘, Darmstadt 2002, S. 197.

39 Ebd., S. 194.

40 Rousseau, *Œuvres*, 1964, S. 955ff. Dort gibt Rousseau – mit Blick auf Polen – teils genaue Regieanweisungen. Vgl. hierzu den Beitrag von Daniel Schulz: Naturerzählungen und republikanische Geltungsbedingungen bei Rousseau, in diesem Band.

41 Hannah Arendt: Was ist Autorität?, in: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hrsg. von Ursula Ludz, München 1994, S. 159-200, hier: S. 188.

42 Diesen Absatz entnehme ich meiner Darstellung Vorländer, Gründung und Geltung, 2002, S. 249.

43 Arendt, Autorität, 1994, S. 187.

„Erneuerung und Restauration eines Uralten ist“. Mit Vergil kann von Rom als einem „zweiten Troja“ gesprochen werden. Damit verbindet sich die „uralte Vorstellung des Wiedererstehens des Alten in der Neugründung“⁴⁴. Zum anderen bleibt die Politik in dem einmal begründeten Rom immer wieder auf den Akt der Gründung selbst zurückbezogen. Dies ist dann auch der eigentliche Sinn von Religion, des „re-ligare“, des Zurückgebunden- und Verpflichtetseins des politischen Handelns auf den Anfang, auf den Akt der Gründung. Religiös zu sein bedeutet damit, an die Vergangenheit gebunden zu sein. Cicero kann sagen: „In nichts nähert sich menschliche Vollkommenheit so sehr den Wegen der Götter („numen“) als in der Gründung neuer und der Bewahrung bereits begründeter Gemeinwesen.“ Religion ist damit „die bindende Macht des Gegründeten selbst“⁴⁵.

2.2 Zivilreligion als Bürgerreligion

Anders formuliert: In Zivilreligionen wird das Bewusstsein des Außertäglichen der Gründung wie auch der Wegmarken der eigenen Geschichte aufbewahrt, das Vergangene präsent gehalten und das Jenseits des eigenen Erfahrungshorizontes wieder verfügbar gemacht. Das Außerordentliche befestigt die politische Ordnung,⁴⁶ stellt sie indes auch immer wieder in Frage, weshalb Zivilreligionen auch der Veränderung, der Adaptierung an gewandelte Zeitläufte unterliegen. Moderne Demokratien machen von zivilreligiösen Mechanismen in vielfältiger, teils unreflektierter, teils bewusster Form, Gebrauch. In Ritualen und Zeremonien, deren Ablauf festgelegten Inszenierungsmustern folgen, wird die eigene Geschichte als einer besonderen erinnert und durch stete Repetition zu bestärken gesucht. Neben die zivilreligiösen Praxen treten gesellschaftliche Diskurse um die richtige oder angemessene Geschichts- und Erinnerungspolitik, um die Werte und Prinzipien einer politischen Vergemeinschaftung, die für besonders ‚heilig‘ gehalten werden, wie die Unverfügbarkeit der Menschenwürde in der Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland, der individuellen Freiheit als Leitidee in den USA, dem Bankgeheimnis in der Schweiz, der Solidarität in westlichen Wohlfahrtsstaaten. Des Weiteren sind Zivil-

44 Arendt, *Revolution*, 1974, S. 267.

45 Arendt, *Autorität*, 1994, S. 187f.

46 In soziologischer Perspektive hierzu jetzt Bernhard Giesen: *Zwischenlagen*. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit, Weilerswist 2010.

religionen auch immer Bürgerreligionen, *religions civiques*, also Glaubensbestände, die von Bürgern formuliert und habitualisiert worden und an das politische Gemeinwesen gerichtet sind. Das *vivere libero e civile* des italienischen Stadtrepublikanismus war immer Ausdruck des Stolzes und des Patriotismus der Bürgerschaft – heutzutage in den Landsgemeinden der Schweiz immer noch anzutreffen.

Diese Illustrationen machen auch deutlich, dass Zivilreligionen mit der Pluralität moderner republikanischer Ordnungen vereinbar sind. Denn sie unterscheiden sich von Staatsreligionen und Politischen Religionen. Während erstere in der Ununterscheidbarkeit von Religion und Staat und einem wechselseitigen Legitimationsverhältnis von Staat und (organisierter) Religion besteht, erklärt sich eine Politische Religion durch die vollkommene Durchdringung der politisch-gesellschaftlichen Lebenswelt mit einer hegemonialen, totale Herrschaftslegitimation beanspruchenden Weltanschauung.⁴⁷ Zivilreligionen bleiben in dieser begrifflichen Unterscheidung ein ambivalentes ‚Dazwischen‘, zwischen zivilem und religiösem Bereich, dessen relative, den politisch-gesellschaftlichen Diskursen ausgelieferte, Unbestimmtheit die Differenz markiert. Zivilreligionen bleiben polyvalent, unterschiedlich interpretierbar, offener. Staatsreligionen und Politische Religionen sind monovalent, sie erheben Eindeutigkeitsansprüche, heben die Differenz von Diesseits und Jenseits in einem teleologisch-chiliasmatischen Geschichtskonzept der eigenen Ordnung auf.⁴⁸

Zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts kann gefragt werden, ob es einer Zivilreligion im Sinne Rousseaus überhaupt bedarf, sind doch die Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenhaltes andere als sie es vor 250 Jahren gewesen sind, als der vor dreihundert Jahren geborene Genfer seinen *Contrat social* veröffentlichte. Vor allem ist auf dem Erfahrungshintergrund der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, aber auch der Nationalismen im ausgehenden 19. Jahrhundert eine prinzipielle Skepsis gegen-

47 In diesem Sinne wird der Begriff der Politischen Religion auch von Maier (Politische Religionen, 2007) verwendet. Generell zum Begriff: Eric Voegelin: Die politischen Religionen, München 1993 und Jürgen Gebhardt: Wie vopolitisch ist ‚Religion‘? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie „Die politischen Religionen“, in: Herfried Münkler (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996, S. 81-102.

48 Nichts anderes meinte die Rede vom „Tausendjährigen Reich“. Grundlegend: Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953.

über staatlich formulierten oder gar abverlangten Glaubensbekenntnissen und Ritualen, die sich religiöser Formen bedienen, angebracht. Zugleich aber scheint es auch in zeitgenössischen demokratischen Gesellschaften einen Bedarf zu geben, auf symbolische Formen der gesellschaftlichen Selbstvergewisserung und der politischen Präsenzmachung von Normen und Voraussetzungen guter politischer Ordnung zurückzugreifen oder diese, wo sie in historischen Traditionsabbrüchen verloren gegangen sind, wiederzubeleben. Dabei können alte wie neue Diskurse oder Praktiken nicht immer überzeugen, sie bleiben auch umstritten. Politische „Katechismen“, die Glaubenssätze verbindlich machen wollen, laufen von vornherein ins Leere. Das „Faktum gesellschaftlichen Pluralismus“ (Rawls), nicht zuletzt die durch Ausdifferenzierungsprozesse und Migrationsbewegungen bewirkte kulturelle, religiöse und ethnische Heterogenisierung wie auch die polyarchische Diskursstruktur moderner Gesellschaften machen autoritative zivilreligiöse Setzungen, die Rousseau'schen „Dogmen“, *ab origine* unmöglich. Sie können und dürfen in freien Gesellschaften auch keineswegs oktroyiert und mit Bekenntnispflichten versehen werden.

Bürger, die an die Heiligkeit der Ordnung glauben sollen, müssen zuerst davon überzeugt sein, dass die Ordnung eine gute und gerechte Ordnung ist. Solche Überzeugungen können aus bürgerschaftlicher Praxis, aus der Beteiligung an demokratischen Prozessen, an Wahlakten und Landsgemeinden, gewonnen, quasi gereift sein, und sodann durch Feste oder Rituale, Jubiläen oder Gedenkmomente bestärkt werden. Verfassungen, in denen die Gründung und die Grundlagen der Ordnung aufbewahrt sind, mögen zwar, aus guten und historischen Gründen, tragende Leitideen für unantastbar erklären, doch ihren Status der ‚geheiligten‘ Unverfügbarkeit erhalten diese erst dann, wenn die Gründe ihrer Sakralisierung diskursiv präsent und in symbolischen Praktiken vergegenwärtigt und erinnert und von den Bürgern ‚geglaubt‘, das heißt für richtig gehalten, werden. Am Anfang mögen die „Götter“ stehen, wie Rousseau meinte, am Ende aber kommt es in demokratischen und republikanischen Ordnungen immer auf den Bürger an.