

A. Einleitung

THEMA UND FRAGESTELLUNG

Es besteht Anlass, die Frage nach dem rechten Verhältnis von liberaler Demokratie und Religionen erneut aufzuwerfen. Die von vielen gehegte Erwartung, das religionspolitische Problem werde sich durch die Säkularisierung des religiösen Lebens in den westeuropäischen Gesellschaften gewissermaßen von alleine erledigen, hat sich als trügerisch erwiesen. Inzwischen vergeht kaum eine Woche, in der nicht religionspolitische Auseinandersetzungen in den westlichen Demokratien öffentliche Aufmerksamkeit erregen und der Politik zu schaffen machen. Mit ungewöhnlicher Intensität wurde um eine Reihe von Fragen und Problemen gestritten, von denen nicht wenige Gegenstand der höchstrichterlichen Rechtsprechung geworden sind; genannt seien hier nur einige Beispiele aus Deutschland: Kreuze in bayrischen Schulräumen, Kopftuchtragen von muslimischen Lehrerinnen an öffentlichen Schulen, Schächten, Moscheebau, Gebetsruf, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Verleihung des privilegierten Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts an minoritäre Religionsgemeinschaften wie die Zeugen Jehovas und zuletzt die Beschneidung von Jungen bei Juden und Muslimen.

Wiewohl bereits dieses beispielhaft zusammen getragene Anschauungsmaterial eine Ahnung davon geben dürfte, welches religionspolitische Konfliktpotential den weltanschaulich-religiös zerklüfteten demokratischen Gesellschaften innewohnt: die Frage nach dem rechten Verhältnis der liberalen Demokratie und Religionen greift ins Prinzipielle. Ja: es ist kaum eine andere Frage denkbar, deren Tragweite grundsätzlicher ausfallen könnte. Dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, versteht sich für die (jedenfalls monotheistischen) Religionen von selbst – dermaßen, dass man Gott gar nicht denken kann, ohne die Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit seiner Verfügungsansprüche über Menschen mitzudenken. Der Forderung an den Gläubigen, möglichst bereits in der hiesigen Welt nach und in Gottes Wahrheit zu leben, steht die Notwendigkeit eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens gegenüber. Nicht von ungefähr mündete die konsequente Geltendmachung religiöser Wahrheitsansprüche im Gefolge der reformatorischen Spaltung

des Christentums in der frühen Neuzeit in die konfessionellen Bürgerkriege. Die absoluten religiösen Wahrheitsansprüche hatten ihre Hörner gewissermaßen ins eigene Fleisch gerammt; ihre Spitze zerbrach letzten Endes am Beharrungsvermögen des Faktischen. Das Leben in der religiösen Wahrheit musste damals dem Ziel eines friedlichen Zusammenlebens weichen. Die elementarste Voraussetzung dafür war, dass der Staat mit einem weitgehend unangefochtenen Gewaltmonopol ausgestattet wurde, mit dem die Religionsparteien nötigenfalls durch Zwang in die Schranken ihrer Wirksamkeit gewiesen werden konnten. Die Religion wurde zunehmend zu einer von der Politik beherrschten Größe, wobei das Primat der Politik mitunter eine instrumentelle Einverleibung religiöser Mächte bedeuten mochte. Die Herausforderung bestand darin, die (politischen) Implikationen und Folgen der Wahrheitsansprüche Gottes unter Bedingungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Einklang zu bringen. Heute ist es vor allem die „ungleichzeitige“ Begegnung mit dem Islam in den westeuropäischen Demokratien, wie die eingangs genannten Beispiele für Deutschland zeigen, die im religionspolitischen Feld Dissonanzen hervorruft und der Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung Nachdruck verleiht. Das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika zeigt freilich, dass das religionspolitische Problem in einer religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft von dauernder Aktualität und Brisanz ist.

Doch auch jenseits des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes stellt sich die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in einem demokratischen Staat längst mit aller Wucht. In so verschiedenen Ländern wie Indien, Israel, Ägypten, Indonesien oder in der Türkei werden zwischen religiösen und säkularen bzw. laizistischen Kräften kulturkampfbähnliche Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis und die Prägung des Gemeinwesens geführt, die bisweilen sogar gewaltsam ausgetragen werden (Juergensmeyer 2009). Wenn die Zeichen der Zeit nicht ganz trügen, befindet sich die moderne Demokratie in einem schwierigen Prozess der globalen Verbreitung und Konsolidierung und die Religion nimmt außerhalb Westeuropas weltweit eher an Bedeutung zu (Bertelsmann Stiftung 2007; Norris/Inglehart 2011). Unter diesen Bedingungen wird die Frage nach dem rechten Verhältnis von Politik und Religion für die Zukunft des demokratischen Verfassungsstaates von entscheidender Bedeutung sein.

Als „Standardantwort“ auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religionen wird im westlichen Erfahrungsraum seit geraumer Zeit das Prinzip der Trennung von Religion und Politik genannt. Noch Baruch de Spinoza schrieb in seinem 1670 veröffentlichten *Theologisch-Politischen Traktat*, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik angeführten Gründe seien „so armselig, dass sie eine Widerlegung gar nicht verdienen“ (Spinoza 1994: 292). Ein Jahrhundert später bemerkte Voltaire, dass die Religion dem Staat nicht mehr angehen dürfe als die in privaten Haushalten verwendeten Küchenrezepte:

„Les hommes ne sont pas encore assez sages. Ils ne savent pas qu'il faut séparer toute espèce de religion de toute espèce de gouvernement ; que la religion ne doit pas plus être une affaire d'état que la manière de faire la cuisine ; qu'il doit être permis de prier Dieu à sa mode, comme de manger suivant son goût ; et que, pourvu qu'on soit soumis aux lois, l'estomac et la conscience doivent avoir une liberté entière. Cela viendra un jour, mais je mourrai avec la douleur de n'avoir pas vu cet heureux temps.“ (Voltaire 1832: 254)

Leben die Europäer nicht längst in den von Voltaire herbei gesehten Zeiten, in denen der Magen und das Gewissen die gleiche Freiheit genießen? Tatsächlich hat sich seit Spinoza und Voltaire die Begründungslast im Verhältnis von Religion und Politik eindeutig zugunsten der Trennung verschoben. In der Regel wird heute das Prinzip der Trennung von Religion und Politik als ein Argument bemüht, das sich gewissermaßen von selbst versteht. Das Bewusstsein für die (potentielle) Unvereinbarkeit zwischen Religion und Politik in den westeuropäischen Gesellschaften reicht so weit, dass die religiöse Sprache zur Beschreibung der Politik herangezogen wird, um deutlich zu machen, wie „schlecht“ es ihr geht. „Personenkult“, „sektiererisch“, „häretisch“ oder „messianisch“ gelten als Kategorien, die geeignet sind, den „ungesunden“ Zustand und die dazugehörige „kritische“ Temperatur der Politik anzuzeigen. Das Prinzip der Trennung genießt jedenfalls sowohl im öffentlichen als auch im politiktheoretischen Diskurs den hegemonialen Status einer gleichsam „natürlichen Lösung“ des religionspolitischen Problems im demokratischen Verfassungsstaat.

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, diese weit verbreitete Einschätzung, um nicht zu sagen: kanonisierte Weisheit einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Das spannungsreiche Verhältnis von moderner Demokratie und Religionen soll im Lichte der Fragestellung, ob – und wenn ja, inwiefern – die Trennung von Religion und Politik die dem demokratischen Verfassungsstaat einzig adäquate Haltung im Umgang mit Religionen ist, thematisiert und problematisiert werden. Dies soll in zwei Schritten geschehen: zunächst soll auf die Entstehungsgeschichte der Trennung von Religion und Politik eingegangen werden, um in Erfahrung zu bringen, was die Trennung genau bedeutet. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Macht- und Deutungskämpfen im religionspolitischen Feld sollen die historischen, politischen und religiösen Geltungsvoraussetzungen der Trennung heraus gearbeitet werden. Sodann gilt es zu erkunden, welche Gründe zur Rechtfertigung der Trennung genannt werden und wie es im Einzelnen um ihre Plausibilität bestellt ist. Im Mittelpunkt der Arbeit steht also die Frage nach der *Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat*. Eine wichtige Präzisierung sei bereits an dieser Stelle erlaubt, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen: Die kritische Stoßrichtung der Fragestellung zielt nicht auf eine etwaige – um es mit Spinoza zu sagen – „Widerlegung“ der Trennung von Religion und Politik ab; denn die Klärung der Bedeutung und Legitimität der Trennung

kann genauso gut zur Selbstvergewisserung des liberalen Trennungsmodells beitragen.

Zur Beantwortung unserer Frage soll auf zwei Ebenen ein Suchprozess in Gang gesetzt werden: auf der Ebene der historischen Realität und auf derjenigen normativer Ordnungsentwürfe und Argumentationsmuster. Sowohl die historische Erfahrung als auch die politiktheoretische Reflexionsgeschichte wird herangezogen und befragt. Ohnehin ergibt die Trennung von historischer Erfahrung und politischer Theorie und Philosophie nur analytisch Sinn. Zwischen beiden Ebenen bestehen mannigfache Wechselwirkungen: die politiktheoretische Reflexion reagiert nicht nur auf die historische Erfahrung und politische Praxis einer bestimmten Gesellschaft, so dass selbst die normativ gesättigten und utopischen Ordnungsentwürfe nicht frei von historischem Erfahrungswissen sind; sie greift und wirkt auch vielfältig in diese hinein, sei es unmittelbar im Gespräch mit den Machthabern oder aber langfristig durch Einflussnahme auf die Selbstwahrnehmung und den Erwartungshorizont einer Gesellschaft. Die Verbindung von historischer Analyse und politiktheoretischer Reflexionsgeschichte verspricht konkret auch über unser Thema mehr Aufschluss. Denn die religionspolitischen Ordnungen sind einerseits weitgehend Ausdruck und Ergebnis historisch kontingenter Gegebenheiten, Ereignisse und Machtverhältnisse, andererseits waren und sind bis heute jedoch im Ringen um ihre konkrete Gestalt immer auch politische Ideen, Leitvorstellungen und Narrative wirkmächtig; zu diesen gehören auch die Trennung von Staat und Kirche bzw. von Religion und Politik, die Entstehung der Trennung mitsamt der modernen Demokratie aus dem „Geist“ des Christentums oder die Säkularisierung, die seit der Religionskritik der Aufklärung im 18. Jahrhundert als zentrales Narrativ der westlichen Moderne fungiert. Der Säkularisierung kann man geradezu die Wirkungsmacht einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung zusprechen, insofern sie nicht nur die Wandlungsprozesse religiöser und sozialer Erfahrung beschreibt, sondern einen normativ aufgeladenen Erwartungshorizont aufspannt. Dieser empirisch-normative Doppelcharakter ist ein allgemeiner Grundzug des Politischen; nicht zuletzt von daher rührt es wohl, dass die zentralen politischen Begriffe von einer polemischen Spannung durchzogen sind. Dass diese Spannung sich bis zum Zerreißen jeglichen Sinnzusammenhangs steigern kann, sobald die politischen Begriffe in Berührung mit dem Religiösen kommen, macht die Schwierigkeit und den Reiz unserer Fragestellung aus.

ZUM GANG DER UNTERSUCHUNG

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen, nämlich aus einem historischen und einem politiktheoretischen; in dem ersten soll die Entstehung und Bedeutung, in dem zweiten die Legitimität der Trennung von Religion und Politik thematisiert werden, wobei beide Teile aufeinander aufbauen und sich streckenweise thematisch überschneiden.

Im ersten historischen Teil werden drei exemplarische „Antworten“ auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von liberaler Demokratie und Religionen relativ ausführlich behandelt; konkret geht es um die religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands. Die Darstellung und Analyse der Entstehungsgeschichte soll vor allem dem Zweck dienen, die Besonderheit der jeweiligen religionspolitischen Ordnung bzw. die unterschiedlichen Varianten der Trennung und ihrer jeweils besonderen Rechtfertigungsmuster herauszuarbeiten. Dabei erfolgt die Auseinandersetzung mit der Trennungsgeschichte nicht anhand vorgefertigter Fragen, sondern entlang der wichtigsten Weichenstellungen und Ereignisse in den drei Ländern. Das schließt freilich nicht aus, dass wichtige Fragen – wie zum Beispiel die nach dem vorherrschenden Verständnis von Religion, der Organisationsform der Religionsgemeinschaften oder der Stellung der Religion in öffentlichen Schulen – an das historische Material herangetragen werden. Bereits hier wird vor allem auch die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik im Auge zu behalten sein. Ausdrücklich wird sie etwa erörtert, wenn auf die Verhandlungen der jeweiligen verfassungsgebenden Nationalversammlungen, Diskussionsbeiträge maßgeblicher religionspolitischer Akteure oder die höchstinstanzliche Rechtsprechung eingegangen wird. Mit der Thematisierung der Entstehungsgeschichte sollen der Trennung von Religion und Politik in den westlichen Demokratien schärfere Konturen verliehen werden. Denn hinter der metaphorischen Rede von der Trennung verbergen sich, wie wir sehen werden, sehr vielschichtige und bewegliche Realitäten.

John Locke hat in seinem erstmals 1689 veröffentlichten „Brief über Toleranz“ die Auffassung geäußert, die Grenzen zwischen Kirche und politischem Gemeinwesen seien fest und unveränderlich. Politik und Religion seien „in Ursprung, Zweck und Geschäft“ völlig getrennt und unendlich verschieden: das eine habe die Wahrung der öffentlichen Ordnung und die Befriedigung weltlicher bürgerlicher Interessen wie Leben, Frieden, Freiheit, Gesundheit und Eigentum zur Aufgabe, das andere das Seelenheil und die Erlösung des Individuums zum Gegenstand (Locke 1957: 37). Wäre dem so, kämen sich Religion und Politik niemals ins Gehege. Eine solche berührungslose Scheidung von Himmel und Erde bzw. Gemeinwohl und Seelenheil ist aber selten, wenn überhaupt jemals, realisiert worden. Lockes aus protestantisch-spiritualistischem Impetus heraus gestellte Forderung, Religion von den Niederungen der hiesigen Welt fernzuhalten und von jeglichen politischen Im-

plikationen frei zu räumen, ist denn auch – trotz aller „Verschlankung“ des „religiösen Wahrheitskörpers“ in den letzten Jahrhunderten – selbst in den westlichen Demokratien bis heute nicht realisiert. Dass sich der (politische) Aggregatzustand von Religionen indes nicht in Zuständigkeiten für bestimmte Bereiche und Aufgaben wie etwa Seelenheil und Erlösung im Jenseits verdichten bzw. auflösen lässt, hat etwas damit zu tun, dass sie von Haus aus schlecht zum „Teilsystem“ taugen; sie sind nur bedingt „differenzierungskompatibel“, weil sie mit ihren kosmischen und ethischen Konzeptionen umfassende und unüberbietbare Wahrheitsansprüche anmelden, die nicht selten das Leben des Menschen und der Gesellschaft in Gänze betreffen. Streng genommen bezeichnen weder das Politische noch das Religiöse ein für alle Mal fixierte Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt. Die Differenzierung beider Bereiche sollte nicht als säuberliche Scheidung von „Substanzen“ verstanden werden, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern als Prozess gedeutet werden, in dem bestimmte Akteure durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. Politischen überhaupt erst konstituieren. Die Grenzziehung zwischen säkularer Politik und Religion in den liberalen Demokratien ist denn auch bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben; sie wird vor allem immer wieder anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte (vorläufig) verbindlich vorgenommen.

Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine gewisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Seelenheil und Gemeinwohl* zu umkreisen. Damit wird freilich nicht der Anspruch erhoben, das Begegnungsgeschehen zwischen Religion und Politik erschöpfend auf den Begriff zu bringen. Das Begriffspaar soll lediglich die symbolische Funktion einer Problemanzeige und einer Lösungsskizze zugleich erfüllen; es soll den religionspolitischen Konflikt und dessen mögliche Lösung im demokratischen Verfassungsstaat *in nuce* enthalten.

Das Heils- und Erlösungsversprechen bildet – bei aller Anfechtung durch die Säkularisierung – gewissermaßen den sakralen Glutkern der großen Weltreligionen,

wobei die Dimension des Kultus eher in Abhängigkeit zu dem maximalen Heilsgut gesehen werden müsste (Riesebrodt 2007: 109). Das Gemeinwohl ist ein normativ aufgeladener politischer Leitbegriff, der in den Selbstverständigungsdiskursen demokratischer Gesellschaften neben der Gerechtigkeit bis heute eine herausgehobene Stellung einnimmt (Münkler/Bluhm 2001). Die Frage nach dem „gemeinen“, allgemeinen Wohl ist für die Politik von grundlegender Bedeutung; sie verweist auf die gemeinsamen Ziele und Zwecke, zu deren Verwirklichung Menschen sich in einer Gemeinschaft zusammenschließen. Das Gemeinwohl stellt eine politische Legitimationsformel ersten Ranges dar, um deren Gegenstand erbitterte Deutungskämpfe ausgetragen werden. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Frage, ob und inwiefern die religiösen Belange bei der demokratischen Suche nach dem Gemeinwohl berücksichtigt werden dürfen und wenn nicht, warum.

Damit ist erneut die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat aufgeworfen, der wir im zweiten politiktheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit nachgehen werden. Auch hier werden zunächst drei „exemplarische“ Antworten auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in der Demokratie thematisiert, und zwar die von Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Diese ideengeschichtliche Auseinandersetzung soll sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe münden, um ihre Plausibilität im Einzelnen zu überprüfen.

Die politiktheoretischen Überlegungen von Rousseau, Tocqueville und Habermas zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung markieren drei historische Momente und Etappen in der modernen westlichen Demokratiegeschichte. Die drei Autoren verarbeiten jeweils unterschiedliche historische Erfahrungen bzw. reagieren auf unterschiedliche Herausforderungen. Rousseau denkt die Religion wie Hobbes oder Spinoza vor ihm im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege, die Europa in der frühen Neuzeit verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht; er hat als einer der ersten die Tragweite des religionspolitischen Problems der modernen Demokratie erkannt und zu dessen Lösung ein bürgerliches Glaubensbekenntnis vorgeschlagen. Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem religionspolitischen Problem ist geprägt vom Konflikt der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche und den positiven Erfahrungen der amerikanischen Demokratie mit der religionsfreundlichen Trennung von Staat und Kirche. Habermas möchte mit seiner späten Hinwendung zum Religionsthema, das „säkularistisch verhärtete und exklusive Selbstverständnis der Demokratie“ selbstreflexiv überwinden, gleichzeitig aber aus „guten Gründen“ an der Trennung von Religion und Staat festhalten. Diese wenigen Hinweise können nur andeuten, wie das Denken von Rousseau, Tocqueville und Habermas in der langen und gehaltvollen Reflexionsgeschichte des europäischen Erfahrungsraumes zum religionspolitischen Problem einzuordnen ist.

Im Zuge einer ersten Annäherung an die europäische Geschichte lassen sich vier Schwellenepochen unterscheiden, in denen sich das politisch-theologische Problem besonders zuspitzt und um eine Lösung im Spannungsfeld von Macht und Wahrheitsansprüchen gerungen wird: zunächst die politische „Gründungssituation“ des Christentums im Römischen Reich, die in vielem von wegweisender Bedeutung ist; sodann die Kämpfe zwischen Papst und Kaiser im hohen Mittelalter um die politische Vormachtstellung; ferner die Reformation und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert, die dem religionspolitischen Problem eine neue Brisanz verleihen und Aushandlungs- und Lernprozesse in Gang setzen; und schließlich das 18. Jahrhundert als „Zeitalter der Aufklärung“, in dem die demokratischen Revolutionen in den USA und in Frankreich das religionspolitische Problem durch die Trennung von Staat und Kirche „lösen“. Diese theologisch-politischen Schwellenepochen europäischer Geschichte haben gewissermaßen jeweils „ihre“ Denker hervorgebracht, auch wenn manche davon ihrerseits die Epoche maßgeblich geprägt haben. Das Werk einiger Denker von Format ist jedenfalls besonders „repräsentativ“ für die religionspolitische Konstellation in den genannten Schwellenepochen; zum Beispiel Aurelius Augustinus für die spannungsreiche „Gründungssituation“ des Christentums, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua für die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser um die Vorherrschaft, Martin Luther und Johannes Calvin für die Reformation, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza und Samuel Pufendorf für die Bewältigung ihrer blutigen Folgen im 16. und 17. Jahrhundert; John Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Moses Mendelssohn, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher schließlich für das „Zeitalter der Aufklärung“ im 18. Jahrhundert. Auch wenn die Säkularisierung des politischen Denkens im Europa des 18. Jahrhunderts eine entscheidende historische Schwelle erreicht, schreitet sie natürlich im 19. und 20. Jahrhundert weiter. So reizvoll es auch wäre, diese religionspolitischen Schwellenepochen im Allgemeinen und die ideenpolitische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik durch politische Theoretiker, Theologen, Historiker und andere Intellektuelle in Frankreich, in den USA und in Deutschland im Besonderen systematisch zu rekonstruieren, die trotz gemeinsamer Erfahrungsmuster und Wechselwirkungen unterschiedlich verlaufen ist: eine solche, auf Vollständigkeit bedachte Bestandsaufnahme und Würdigung der politiktheoretischen Rechtfertigung in den drei Ländern kann nicht einmal im Ansatz versucht werden, ohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit zu sprengen. Stattdessen sollen im zweiten politiktheoretischen Teil die exemplarischen Antworten von Rousseau, Tocqueville und Habermas auf unsere Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung näher betrachtet werden. Denn unser Erkenntnisinteresse ist in erster Linie nicht ideengeschichtlicher, sondern systematischer Natur; am Ende geht es uns um die Plausibilität der Gründe, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie ins Feld geführt werden. Die Lösungsansätze der ausge-

wählten drei Denker stehen im normativen Erfahrungshorizont der modernen Demokratie; sie markieren wichtige Etappen in den vielschichtigen religionspolitischen Lernprozessen des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zur Rechtfertigung der religionspolitischen Ordnung steht jeweils ein Argument, auch wenn normative, historisch-pragmatische und religiöse Gründe und Erfahrungen oft ineinander greifen und ein unentwirrbares Geflecht bilden; bei Rousseau ist es das pragmatische Friedensargument, bei Tocqueville das Selbstinteresse der Religion und bei Habermas das demokratietheoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkulareren vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Darüber hinaus wird von den Autoren das normativ-menschenrechtliche Argument der gleichen Freiheit eines jeden Bürgers bei der Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik bemüht. Deshalb kann zwischen den Studien zu Rousseau, Tocqueville und Habermas und der systematischen Auseinandersetzung mit den wichtigsten Rechtfertigungsgründen der Trennung von Religion und Politik eine Brücke geschlagen werden. Gleichwohl soll das Individuelle im bzw. das Besondere am religionspolitischen Denken der drei Theoretiker möglichst genau herausgearbeitet werden, so dass die drei Kapitel für sich stehen und separat herangezogen werden können. Damit ist die Auswahl zugunsten der drei politischen Denker zwar wohl bedacht, dennoch nicht zwingend; sie findet letztlich in der Hoffnung, dass die drei Autoren zur Klärung unserer systematischen Fragestellung einen wesentlichen Beitrag leisten mögen, ihre Begründung. Andere Philosophen und politische Denker hätten ebenso gut herangezogen werden können, und tatsächlich werden wir im ersten, historischen Teil eine ganze Reihe von religionspolitischen Akteuren und im zweiten politiktheoretischen Teil andere ältere und zeitgenössische Autoren zu Wort kommen lassen.

Da politiktheoretische Entwürfe und normative Argumentationsmuster über das rechte Verhältnis von Demokratie und Religion in den jeweiligen religionspolitischen Kämpfen als mächtiger Faktor im Spiel der Kräfte wirksam gewesen sind, ist es möglich, zwischen den religionspolitischen Ordnungsmustern der drei Länder mitsamt ihrer Legitimationspraxis und den religionspolitischen Ordnungsentwürfen der drei Denker jeweils einen inneren Zusammenhang ausfindig zu machen: gestaltet etwa, dass man tendenziell Rousseaus republikanisches Modell einer staatsbürgerlichen *religion civile* auf Frankreich, Tocquevilles liberales religionsfreundliches Trennungsregime von Staat und Kirche auf die USA und das deliberativ-kommunikative Demokratiemodell mit der Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität von Habermas auf Deutschland bezieht. Freilich kann man die drei Autoren und ihr Verständnis von Demokratie und Religion nur auf Kosten der vielschichtigen religionspolitischen Ordnungssituation in allen drei Fällen jeweils einem Land zuschlagen. Es handelt sich hierbei denn auch lediglich um eine idealtyp-

pische Annäherung zur charakteristischen Unterscheidung der drei historischen Demokratiemodelle und der mit ihnen korrespondierenden religionspolitischen Arrangements. Aber selbst wenn die Dinge in der Realität viel unübersichtlicher und komplexer sind, hat die bemühte Zuordnung der drei Autoren zu den drei Staaten und ihrer jeweiligen religionspolitischen Ordnungssituation historisch durchaus eine gewisse Berechtigung. Was Rousseau und Frankreich anbelangt: die revolutionäre Gründung der Französischen Republik stand historisch im Zeichen einer Frontstellung gegen das absolutistische, katholisch beherrschte Ancien Régime, und in gewissem Sinne gilt dies auch für die radikale Demokratietheorie Rousseaus und seine Konzeption der Zivilreligion. Von daher ist es kein Zufall, dass Rousseau im Selbstverständigungsdiskurs der Franzosen seit der großen Revolution stets eine prominente Rolle eingenommen hat. Dies gilt ohne Abstriche auch für Tocqueville und die Vereinigten Staaten von Amerika; auch er gilt im öffentlichen Selbstgespräch der Nation als eine feste Orientierungsgröße, weil er Bleibendes über die Anfänge, Gegenwart und mögliche Zukunft der angloamerikanischen Demokratie und Gesellschaft geschrieben hat. Auch die Analyse der religionspolitischen Ordnungssituation in den Vereinigten Staaten hat sich – bei allem Wandel, den es seitdem zweifelsohne gegeben hat – zumindest in Grundzügen gehalten. Und was Habermas anbetrifft: er hat in einer seiner Stellungnahmen zum Thema selbst darauf hingewiesen, dass seine religionspolitischen Überlegungen vor allem auf die Situation in Deutschland zugeschnitten sind (Habermas 2007b: 1446). Auch wenn Habermas zuweilen in kritischer Absicht „der Hegel der Bundesrepublik“ genannt worden ist und sein politisches Denken der Katastrophengeschichte Deutschlands zweifelsohne wesentliche Antriebe verdankt, fällt es schwer, ihn ohne weiteres in die deutsche Tradition des politischen Denkens einzureihen. In der allgemeinen Wahrnehmung jedenfalls wird er zu den Intellektuellen gezählt, die mit den großen Strömungen der deutschen Tradition des politischen Denkens und Handelns zugunsten einer selektiven Vergegenwärtigung gebrochen haben, um die Westbindung der Bundesrepublik gewissermaßen intellektuell nachzuvollziehen. Habermas kann insbesondere auch nicht als ein typischer Repräsentant der deutschen religionspolitischen Tradition angesprochen werden. Allerdings hat er in den letzten Jahren durch die „Entdeckung“ der Bedeutung religiöser Sinnressourcen für das öffentliche Leben in einer liberalen Demokratie seinerseits intellektuell ein Stück weit Anschluss¹ an die deutsche religionspolitische Ordnung gefunden. So gesehen ist es

1 Jan Philipp Reemtsma hat in seiner Laudatio auf Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 die „Leitidee der Anschließbarkeit“ sowohl ins Zentrum von Habermas’ Philosophie als auch in dessen politischem Engagement als öffentlicher Intellektueller der Bundesrepublik gerückt (Reemtsma 2001: 36). Das „Ge-

kein Zufall, dass Wolfgang Schäuble in seinen Verlautbarungen als Innenminister zur Legitimation der hinkenden Trennung von Staat und Kirche in Deutschland neben Ernst-Wolfgang Böckenförde auf Habermas zurückgreift (Schäuble 2009: 62).

Doch wie wird die Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat überhaupt legitimiert? Bevor eine Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, sollte noch ein klärendes Wort zur Bedeutung der Legitimität politischer Herrschaft gesagt werden. Legitimität bezeichnet eine besondere Geltungserfahrung, die nicht mit Autorität, Legalität oder Zustimmung aus freien Stücken verwechselt werden darf. Im Kern geht es um die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit und Anerkennungswürdigkeit der politischen Ordnung und ihrer Geltungsansprüche, die durch Vernunft, Gott, Natur oder Geschichte gewonnen und begründet werden kann (Graf Kielmansegg 1971: 385). Diese letzten Geltungsgründe politischer Herrschaft kommen auch bei der Legitimation der Trennung von Religion und Politik in der liberalen Demokratie zum Zuge; sie stehen bis heute in einem Spannungs- und Konkurrenzverhältnis zueinander, auch wenn sie sich in der Geschichte oft miteinander arrangiert und verbündet haben.

Im Allgemeinen wird die Trennung von Religion und Politik durch eine Reihe von Gründen und Erfahrungen gerechtfertigt; historisch-pragmatische, religiöse und normative Argumente und Überlegungen greifen ineinander und bilden oft ein unentwirrbares Geflecht. Neben der Angst vor der politischen Unberechenbarkeit und unheilvollen Folgen religiöser Wahrheitsansprüche mitsamt der damit verbundenen Sorge um Ordnung und Frieden werden oft drei weitere Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik genannt: erstens die Sorge um die Reinheit der religiösen Wahrheitsbotschaft in den Niederungen der hiesigen Welt, zweitens die normativ-menschenrechtlich begründete Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden Bürgers und drittens schließlich das demokratiethoretisch-epistemische Argument, wonach im Gegensatz zu den religiösen die säkularen vernünftigen Gründe potentiell allen Menschen zugänglich sind und die politische Herrschaft in einer Demokratie nur dann legitim ist, wenn sie säkular begründet wird. Wie ist es nun um die Plausibilität der genannten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik bestellt? Ist die Trennung von Religion und Politik in weltanschaulich-religiös zerklüfteten Gesellschaften wirklich dazu geeignet, Frieden und Ordnung zu garantieren? Könnte die Friedensordnung unter Umständen nicht gerade durch eine forcierte Trennung bedroht werden – dann nämlich, wenn die Verbannung religiöser Bezüge und Elemente aus dem staatlichen und öffentlichen Bereich bestimmte religiöse Individuen und Gruppen gegen den Staat und seine Institutionen aufbringt? Wird die theologische Begründung des Trennungsgebotes in den Demo-

schafft der Anschließbarkeitsprüfung“ wird von Habermas auch in religionspolitischer Hinsicht betrieben, wie wir sehen werden.

kratien in einer weltanschaulich-religiös zerklüfteten Gesellschaft nicht partikulär bleiben, weil sie neben solchen prinzipiell bejahenden nicht selten auch ablehnende Stellungnahmen zum säkularen Charakter des Staates zu gewärtigen haben? Geht die weit verbreitete prinzipielle Gleichung von Gewissens- und Religionsfreiheit und Säkularität des demokratischen Verfassungsstaates wirklich auf? Verlangt die Gewissens- und Religionsfreiheit nicht gerade nach einer Berücksichtigung religiöser Argumente und Motive im politischen Prozess? Kommt denn nicht allein den Bürgern die Entscheidung zu, ob und wie viel „Weltlichkeit“ des Staates aus der Verwirklichung ihrer prinzipiell gleichen Freiheit resultieren soll? Und schließlich: Sind die säkularen Gründe wirklich allen Menschen zugänglich, während die religiösen es nicht sind, wie Habermas und andere behaupten?

Im letzten Kapitel des zweiten, politiktheoretischen Teils der vorliegenden Arbeit sollen diese Fragen im Zuge einer systematischen Auseinandersetzung erörtert werden; die Plausibilität der wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik soll kritisch untersucht werden. Doch wie immer es auch um die Plausibilität der Rechtfertigungsgründe im Einzelnen bestellt sein mag: fest steht, dass ihre Wirkungsmacht maßgeblich von der religionspolitischen Konfliktgeschichte des westlichen Erfahrungsraumes herrührt, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst und mannigfach verwickelt waren, wiewohl sie inzwischen auch in anderen Kulturkreisen und Kontexten wirksam sind. Die Spuren dieser Herkunftsgeschichte lassen sich nicht zuletzt auch an der Sprache ablesen, in der das religionspolitische Problem bis heute in den westlichen Gesellschaften formuliert wird; in der Regel ist von der Trennung zwischen Staat und Kirche (im Singular!) die Rede, und nicht von der Trennung zwischen Religion und Politik.

Der Suchprozess in der vorliegenden Arbeit hat sich denn auch nicht zufällig auf drei Länder und Denker aus dem westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum konzentriert. Drei Gründe waren dafür ausschlaggebend: erstens hat das religionspolitische Problem der modernen Demokratie hier seinen dynamischen historischen Ursprung; zweitens verfügt der westliche Erfahrungsraum über eine ungleich reiche, weit verzweigte Reflexionsgeschichte über das religionspolitische Problemfeld – was freilich als eine notwendige Folge und Begleiterscheinung der einzigartigen religionspolitischen Konfliktgeschichte des Westens betrachtet werden muss; und drittens schließlich haben politische Begriffe und Vorstellungen aus dem westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum seit dem 18. Jahrhundert mächtig Einzug in die Welt gehalten, sei es durch handfeste Gewalt oder durch kulturelle Ausstrahlung ihrer Normen mit universellem Geltungsanspruch oder aber durch eine Kombination aus beiden. Zu diesen globalen westlichen „Exportartikeln“ gehören neben dem territorialen Nationalstaat, dem Rechtsstaat und der parlamentarisch-repräsentativen Demokratie auch religionspolitische Begriffe und Konzeptionen wie „Religion“ und Säkularismus oder Laizität im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religion.

Doch das religionspolitische Problem des demokratischen Verfassungsstaates hat im westlichen Erfahrungsraum nicht nur seinen dynamischen historischen Ursprung, sondern auch eine gewissermaßen exemplarische Laufbahn hinter sich. Damit soll nicht gesagt sein, das religionspolitische Problem sei hier entstanden und endgültig gelöst worden. Eine solche Annahme würde voraussetzen, dass das Verhältnis von „Religion“ und „Politik“ in Gesellschaften außerhalb des westlichen Kulturkreises kein Thema und Problem gewesen ist. Es ist zwar unstrittig, dass „Politik“ und „Religion“ im westlichen Erfahrungsraum im Zuge einer einzigartigen Konfliktgeschichte als „Allgemeinbegriffe“ geprägt und als „Differenzkonzepte“ in Stellung gebracht worden sind. Die großen „nicht-europäischen Zivilisationen“ verfügen, wie etwa Jürgen Gebhardt in seinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zu „Religion“ und „Politik“ hervorhebt, nicht über eine der westlichen Begrifflichkeit entsprechende Terminologie; ein den westlichen Begriffen angepasster Sprachgebrauch beruht entweder auf Neologismen oder auf der Rezeption der tradierten Begriffe durch Akkulturation (Gebhardt 1995; Gebhardt 2004). Dies gilt im Grunde auch für den antiken Erfahrungsraum, obgleich die Termini „Politik“ und „Religion“ von dorthier stammen. Die Griechen haben keinen separaten Religionsbegriff herausgebildet; sie hatten keinen Anlass, „die unübersehbare Vielfalt der Göttervorstellungen und -mythen sowie die korrespondierenden Vollzüge wie Gebete, Orakel, feierliche Umzüge, Feste und schließlich und nicht zuletzt Opfer mit einem einzigen Wort zu bezeichnen und damit von allen anderen Vorstellungen und Handlungen des Lebens abzugrenzen“ (Feil 1986: 35). „Politik“ bezog sich auf die Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten der Bürgerschaft und schloss die Dimension des spirituell-kultischen Lebens des Polisbürgers ein. Die Identität der Athener beruhte auf kultischen Zusammenhängen, die ihrerseits politisiert waren; die Religion war im wesentlichen Polis-Sache, die Unterabteilungen der Bürgerschaft waren Kultgemeinschaften. Religion und Politik waren nicht voneinander getrennt, wiewohl der Akzent eindeutig auf dem Politischen lag. Im Gegensatz zu Ägypten oder dem alten Israel, wo der König die göttliche Gerechtigkeit zu verkörpern hatte, wurde die Ordnung des Zusammenlebens in der Polis dem freien Willen der Bürger anheim gegeben (Assmann 2002). In diesem Sinne hat der Althistoriker Christian Meier von „der Entstehung des Politischen bei den Griechen“ gesprochen, wobei er diesen als partikuläre Errungenschaft gefeierten Durchbruch auf das gesteigerte Vertrauen in die Kraft der Erkenntnis und des menschlichen Handelns und Herstellens („Könnens-Bewusstsein“) zurückführt:

„Es [das Politische, AC.] hatte seine Legitimation im Könnens-Bewusstsein – und brauchte sie nicht in der Identifizierung mit höheren Mächten, mit Gott oder Geschichte, dem Volk oder dem Proletariat zu suchen. So konnte Wissen und Tugend zur Rechtfertigung von Herrschaft werden. Der Mensch als Meister seiner Welt sah sich weder einem allmächtigen Gott noch der Macht von Prozessen gegenüber. Folglich brauchte er auf der Suche nach Grund nicht so tief zu loten.“ (Meier 1983: 496)

Bedenkt man aber, dass die Götter als heteronome Mächte in die Mitte des politischen Ordnungsgeschehens der Polis gehörten und wesentlich zu ihrer Bestandssicherung beitrugen, wird deutlich, dass die Behauptung, das Politische habe sich bei den Griechen ausschließlich auf der Grundlage freier Entscheidungen autonomer Bürger „unter Verzicht auf jegliche, fortan als unpolitisch verstandene transzendente Bezugnahme“ konstituiert und vollzogen, zu weit geht (Fischer 2009: 17).

Ein ähnliches „Mischverhältnis“ von göttlicher Heteronomie und menschlicher Autonomie zugunsten letzterer war wohl auch für die Gesellschaftsordnung des Römischen Reiches kennzeichnend; auch dort war das „religiöse“ Element integraler Bestandteil der politischen Ordnung und hiervon begrifflich nicht geschieden (Wlosok 1990; Cancik 2009). Der für die westliche Begriffsgeschichte folgenreiche römische, wesentlich von Cicero beeinflusste Religionsbegriff umschreibt das kultische Element der *res publica*. Der Begriff „*religio*“ kennzeichnet ursprünglich die Eigenart der Römer, die Willensäußerungen ihrer „Götter“ („*numina*“, d.h. Mächtigkeiten oder Befehlsgewalten) gewissenhaft zu erfüllen (Feil 1986). Die christliche Kirche hat in der Auseinandersetzung mit der kultischen Realität Roms mit Augustinus und Laktantius das Privileg der „wahren Religion“ für sich in Anspruch genommen und „*religio*“ monotheistisch umgedeutet: es stand nunmehr für die Anerkennung und Verehrung Gottes und die dazugehörige Haltung der *pietas*. Gleichwohl war „*religio*“ im Mittelalter keine zentrale Kategorie der Selbstbeschreibung des Christentums. Eine allgemeine Bedeutung hatte der Begriff lediglich in der Bezeichnung jener der ausschließlichen Gottesverehrung gewidmeten Lebensform des Ordensstandes („*status religionis*“) erlangt. Obwohl die soziokulturelle Ordnung des mittelalterlichen Reichs von einer Bipolarität zwischen *sacerdotium* und *imperium* durchzogen und das Zusammenspiel von Kaiser und Papst als Repräsentanten der *spiritualia* und *temporalia* von Spannungen nicht frei war, wurden „Religion“ und „Politik“ weder begrifflich noch sachlich geschieden oder als unterschiedliche Lebenssphären erfahren – was in etwa der alttestamentarischen Ordnungsidee des Gottesvolkes und der neutestamentlichen Vorstellung von der christlichen Gemeinde als sichtbarem Leib Christi entsprach. Erst die Krise und der Zerfall dieser einheitlichen Ordnung im Zuge der reformatorischen Aufspaltung des Christentums in der frühen Neuzeit und die dadurch forcierte Entstehung des territorialen Staates hat die Voraussetzungen für den modernen Gebrauch der Begriffe Religion und Politik geschaffen: die konfessionellen Erscheinungsformen des Christentums wurden unter „Religion“ gefasst, während die Sphäre der *Temporalia* mit dem Phänomen der Staatlichkeit, Herrschaft und Macht identifiziert und im Begriff der Politik „konzentriert“ wurde (Sellin 1978; Meier/Weinacht/Vollrath 1989). Später im Zeitalter der Aufklärung hat die Begegnung mit der nichteuropäischen Welt und ihren Religionen entscheidend zur essentialistischen Verdichtung und kategorialen Abgrenzung von „Religiösem“ bzw. „Heiligem“ und „Säkularem“ beigetragen (Asad 2003: 35).

Lässt sich aus dieser besonderen Herkunftsgeschichte der Begriffe „Religion“ und „Politik“ der Schluss ziehen, dass die „Wechselbeziehung von Religion und Politik“ in der historischen Praxis des menschlichen Zusammenlebens und im Ordnungsdenken der „nichteuropäischen Zivilisationsgesellschaften“ unbekannt war, wie Jürgen Gebhardt meint? (Gebhardt 1995: 435). Ist mit der Begriffsgeschichte auch schon bewiesen, dass das religionspolitische Problem im westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum entstanden ist und in den außereuropäischen Kulturkreisen nicht bestand und besteht? Das Fehlen der sprachlichen Ausdifferenzierung könnte zwar ein Hinweis darauf sein, dass das „religionspolitische“ Beziehungsfeld keine bzw. kaum Probleme verursachte. Eine enge Heranführung der Begriffe an „die Sache“ könnte aber dazu verleiten, zu übersehen, dass die Verhältnisbestimmung zwischen den Forderungen Gottes bzw. der Götter und den Möglichkeiten und Erfordernissen des Zusammenlebens von Menschen auch außerhalb immer wieder Gegenstand von Macht- und Deutungskämpfen war – auch dort, wo zwischen Herrschaft und Heil weder begrifflich noch sachlich kategorial unterschieden wurde, wie im Ägypten, im alten Israel oder in der Antike. Wurden nicht die zwei berühmtesten und wirkmächtigsten Märtyrer der Wahrheit der abendländischen Geschichte, nämlich Sokrates und Jesus von Nazareth, mit dem Tode bestraft, weil sie beschuldigt wurden, die vom jeweiligen Gemeinwesen anerkannten Götter gelehnet und neue Götter bzw. einen neuen Gott eingeführt zu haben?

Wie dem auch sei: Fest steht jedenfalls, dass das religionspolitische Problem mit dem Eintreten des Christentums in die Weltgeschichte verschärft wurde; nicht nur, weil es im Unterschied zu den diesseitigen Göttern etwa der Griechen, die nur für einen bestimmten „Problembereich“ des gesellschaftlichen Lebens zuständig waren, eine monotheistische Jenseits- und Erlösungsreligion, die umfassende Verfügungsansprüche auf das menschliche und gesellschaftliche Leben geltend machte, sondern auch, weil es im Unterschied zur jüdischen Stammesreligion potentiell auf die ganze Menschheit ausgerichtet war. Jenseits dieser strukturellen Eigenschaften der christlichen Wahrheitsbotschaft dürften auch die historischen Umstände im Römischen Reich, unter denen sich das Christentum zu behaupten hatte, den Bogen zwischen den Pfeilern „Religion“ und „Politik“ zusätzlich gespannt haben; sie trugen maßgeblich dazu bei, dass das Christentum zur „politischen“ Herrschaft und hiesigen Welt eher eine distanzierte, tendenziell eschatologische Haltung einnahm. Anfangs wurde das Christentum blutig verfolgt und diskriminiert, später mit der römischen Religion gleichgestellt und schließlich im Jahr 380 zur Staatsreligion erhoben. In dem großen Werk „Vom Gottesstaat“ (*De civitate dei*), das zwischen 413 und 427 entstand und den Anfang der abendländischen Geschichte des politisch-theologischen Denkens markiert, verteidigt Aurelius Augustinus das Christentum gegen den Vorwurf, für die militärische Niederlage Roms im Kampf gegen den Westgotenkönig Alarich im Jahr 410 verantwortlich zu sein; er geht mit den politischen Theologen der Römer hart ins Gericht und bestreitet, dass es überhaupt zwi-

schen dem irdischen Wohlergehen (*res humana prosperia*) und dem Gottesdienst (*cultus Deorum*) einen berechenbaren Zusammenhang gibt. Im Mittelpunkt seiner Argumentation steht die von eschatologischer Warte aus getroffene Unterscheidung zweier „Bürgerschaften“: *civitas dei* bzw. *civitas caelesti* und *civitas terrena*; die erste ist die himmlische Stadt bzw. Bürgerschaft unter der Herrschaft Gottes, die zweite ist die irdische Bürgerschaft unter der des Teufels. Die Trennung beider Bürgerschaften untermauert Augustinus durch eine Reihe von Gegensatzpaaren: Gott und Teufel, Engel und Dämonen, Geist und Fleisch und schließlich zwei Arten des Friedens und der Liebe (Augustinus 1997: 210, Bd. II). Später konnte Martin Luther mit seiner Lehre von zwei Schwertern oder zwei Reichen an das Gedanken- gut von Augustinus anknüpfen. In seiner wirkmächtigen Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“ aus dem Jahr 1523 teilt der Reformator die Menschheit in zwei Teile auf: die einen gehören zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt. Da die Menschen nicht als fromme Christen geboren würden, sondern alle Sünder und böse seien, habe „Gott außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein anderes Regiment“ in der Welt geschaffen, um die Menschen mit Schwert daran zu hindern, einander Böses zu tun.

„Denn wenn das nicht wäre, zumal alle Welt böse und unter Tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eins das andere fressen, so daß niemand könnte Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüst würde. Darum hat Gott zwei Regimenter verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht.“ (Luther 1995: 45)

Wiewohl das Verhältnis von Herrschaft und Heil später mannigfache Abwandlungen zwischen den Polen Weltflucht und Weltherrschaft, Herrschaftsanbetung und Herrschaftskritik erfuhr, lässt sich die grundsätzliche (Unter-)Scheidung von weltlicher (*temporalia*) und geistlicher (*spiritualia*) Gewalt durch die Geschichte des Christentums wie einen roten Faden ziehen (Rahner 1961; Stein 2007). In gewissem Sinne stellte sie die elementare Voraussetzung dafür dar, dass sich die „Politik“ in einer besonderen Konfliktgeschichte als eigener Handlungsbereich von „der Religion“ lösen konnte bzw. musste, Staat, Nationalstaat und später Demokratie in mehreren Erfahrungsschüben entstanden sind und sie sich mit den religiösen Wahrheitsansprüchen – mancherorts wohl mehr schlecht als recht – ins Benehmen gesetzt haben. In einem langwierigen und mehrstufigen historischen Prozess, in dem der so genannte Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser Ende des 11./Anfang des 12. Jahrhunderts und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert entscheidende Stationen markieren, hat sich die politische Ordnung allmählich von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung gelöst und zu eigener weltlich konzipierter Zielsetzung und Legitimation gefunden (Böckenförde 1991). Mit

dem revolutionären Übergang zur modernen Demokratie im 18. Jahrhundert in Frankreich und in den USA erreichte die Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen politischer Ordnung einen ersten Höhepunkt: der damals begründete Staat hatte seine Legitimation fortan nicht mehr in der geschichtlichen Herkunft, göttlichen Stiftung oder im Dienst an der religiösen Wahrheit, sondern in der Sicherung und Erhaltung der gleichen Freiheit des Individuums.

Die Rede von der „exemplarischen“ religionspolitischen Laufbahn der westlichen Demokratien will übrigens nicht darauf hinaus, die hier erprobten Ordnungen der Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen dem Rest der Welt als leuchtendes Vorbild zu empfehlen oder gar aufzuzwingen. Gleichwohl kann nicht ausgeschlossen werden, dass das religionspolitische Arrangement der hier thematisierten Länder gewissermaßen „Lösungskapazitäten“ für allgemeine religionspolitische Herausforderungen und Schwierigkeiten bereit hält, weil sie in einer langwierigen und schmerzhaften Geschichte strukturelle Konflikte im Neben- und Miteinander von Politik und Religion durchbuchstabiert und Lösungsansätze entwickelt haben. Mit anderen Worten: die religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands könnten – ungeachtet ihrer partikularen Herkunftsprägung – eine Reihe von prinzipiellen Antwortelementen auf die vom Eigensinn der (nur: monotheistischen?) Religionen ausgehende politische Herausforderungen enthalten, auch wenn sich die religionspolitischen Lernprozesse Europas nicht ohne weiteres auf außer-europäische Gesellschaften übertragen lassen. Dies impliziert jedoch keineswegs die Annahme, dass es im Verhältnis von demokratischem Verfassungsstaat und Religionen überhaupt ein vorbildhaftes Regelungsmuster geben könnte, das sich gewissermaßen unabhängig von Ort und Zeit auf alle demokratischen Länder und Gesellschaften anwenden ließe. In den westlichen Demokratien und oft auch darüber hinaus wird die Trennung von Religion und Politik zwar als universelle Lösung des religionspolitischen Problems betrachtet und angepriesen. Doch ist es keineswegs sicher, dass eine Art allgemeine Legitimitätstheorie des Verhältnisses von moderner Demokratie und Religionen möglich und vor allem sinnvoll ist. Hinter dieser vorsichtigen Infragestellung der Möglichkeit einer prinzipiellen Antwort auf die Frage, wie das Verhältnis von Demokratie und Religionen ausgestaltet sein sollte, steht zunächst einmal die Vermutung, um es mit Peter Graf Kielmansegg zu sagen, dass „eine Theorie demokratischer Legitimität im Sinne eines geschlossenen, streng gefügten, möglichst deduktiv aufgebauten Aussagensystems“ zu Gewaltsamkeiten und Vereinfachungen führen könnte (Graf Kielmansegg 1977: 256). Die grundlegenden Normen der modernen Demokratie wie Freiheit und Gleichheit sind relativ offen; sie lassen sich jedenfalls nicht unabhängig von den Gegebenheiten und Umständen einer konkreten Gesellschaft in eine Hierarchieordnung überführen. Zudem könnte es sehr wohl sein, dass die Suche nach Bedingungen demokratischer Legitimität nicht unabhängig von den konkreten Religionen, mit denen die demokratischen Staaten in ihrem jeweiligen Ordnungskreis zu tun haben, vonstattenge-

hen dürfte. Nahe gelegt wird dies nicht zuletzt durch den Umstand, dass im Grunde alle religionspolitischen Ordnungen demokratischer Staaten nicht nur Ausdruck und Ergebnis sehr spezifischer Konflikt- und Kräftekonstellationen sind, sondern auch bis heute Spuren der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und Erfordernissen einer bestimmten Religion oder religiösen Tradition tragen. Das Gewicht der religiösen Herkunftsprägung schlägt selbst in denjenigen Ländern, in denen „das-selbe“ liberale Trennungsregime vorherrscht, mächtig zu Buche, wie ein Vergleich der religionspolitischen Verhältnisse Frankreichs und der USA etwa mit denjenigen Indiens, der Türkei oder gar Japans zeigen würde. Dies sollte allerdings nicht dahingehend verstanden werden, dass es lediglich kontingente historische Lösungsmuster mit jeweils bestimmten religionspolitischen Vor- und Nachteilen, Stärken und Schwächen gäbe. So schwer und zweifelhaft es auch sein mag, a priori und abstrakt eine Art demokratische Normen- und Güterhierarchie zu begründen, die zeit- und ortsenthooben Geltung beanspruchen könnte: die normative Demokratietheorie muss sich immer wieder daran wagen und versuchen, will sie die existierenden (religions-)politischen Ordnungen nicht vollends sich selbst überlassen. Wenn die Demokratietheorie schon kein ganzes und „fugendichtes“ Legitimitätsgebäude errichten kann oder sollte, weil dies nur auf Kosten der Fülle, Offenheit und Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenlebens und seines stetigen Wandels gehen und daher zu Einseitigkeiten und Verrenkungen führen kann, sollte es ihr doch möglich sein, die liberale Standardantwort auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik einer kritischen Betrachtung zu unterziehen; diese auf ihre historischen, politischen und religiösen Voraussetzungen hin zu befragen; kurzum: Bedeutung und Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern und offenzulegen.