

C. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik

Wir haben uns eingangs vorgenommen, im zweiten, politiktheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit die Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern. Und zwar in zwei Schritten: zunächst sollen drei exemplarische politische Denker im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, die für das religionspolitische Problem im Erfahrungshorizont der modernen Demokratie eine Lösung suchen, nämlich Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Ihre Antworten auf die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie sollen der Reihe nach rekonstruiert und kritisch gewürdigt werden. Diese Auseinandersetzung soll sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe münden, um ihre Plausibilität im Einzelnen kritisch zu überprüfen.

Die politiktheoretischen Überlegungen von Rousseau, Tocqueville und Habermas zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung markieren drei historische Momente 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 reichhaltigen 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, 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 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 hier nicht einmal im Ansatz versucht werden, ohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit vollends zu sprengen. Stattdessen sollen im Folgenden die exemplarischen Antworten von Rousseau, Tocqueville und Habermas auf unsere Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie näher betrachtet werden. Dies ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass un-

ser Erkenntnisinteresse nicht in erster Linie ideengeschichtlicher, sondern systematischer Natur ist; 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 ausgewählten drei Autoren stehen für bestimmte historische Epochen der europäischen Demokratiegeschichte und ihre religionspolitischen Probleme; ihre Lösungsansätze 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 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; darüber hinaus wird fast von allen 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.

Zuvor seien jedoch einige Bemerkungen zum Problem der Legitimität politischer Herrschaft erlaubt. Legitimität bezeichnet eine besondere Geltungserfahrung, die nicht mit Autorität oder Legalität 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 im demokratischen Verfassungsstaat 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.

Wilhelm Hennis hat sich vor Jahrzehnten an einer historischen Verortung des Legitimitätsproblems versucht, die für unsere Fragestellung fruchtbar gemacht werden kann. Hennis schreibt:

„Die Irrelevanz des Problems der Legitimität in Antike und Mittelalter kann ich als bekannt voraussetzen. Wo der Mensch das, was er ist, restlos dem Gemeinwesen verdankt, er definiert

ist als *zoon politikon*, kann es das grundsätzliche Problem der Legitimität gar nicht geben. In langen Jahrhunderten vorbereitet, eingeleitet durch die Stoa, radikalisiert durch das Christentum, entschärft durch die Konstantinische Lösung, in den großen religiösen Bürgerkriegen zum Ausbruch gekommen, haben wir es beim Legitimitätsproblem mit einem durch und durch modernen Problem zu tun. Literarisch sind die Monarchomachen und Bodin die Bahnbrecher einer Theorie legitimer Herrschaft, Locke entfaltet sie zu ihrer vollen weltgeschichtlichen Wirkung, die amerikanischen Verfassungsväter schreiben den praktisch konstitutionellen Anhang.“ (Hennis 2000: 276, Herv. i.O.)

Historisch sei das Legitimitätsproblem staatlicher Herrschaft in den letzten drei bis vier Jahrhunderten im Kampf gegen das persönliche Regiment des Absolutismus gewissermaßen als Zertrümmerung der Divine-Rights-Lehre entstanden. Es sei denn auch geradezu das Signum der legitimen Herrschaft der Neuzeit, dass sie sich nur auf „vorletzte Gründe“ beziehe, die letzten – religiösen oder weltanschaulichen – Gründe aber freigebe. Er könne sich jedenfalls nicht vorstellen, gibt Hennis schließlich zu bedenken, wie aus einer allgemeinen Theorie der Legitimität, die alle Hochkulturen einbezieht, je ein Legitimitätsbegriff entwickelt werden könne, der kritisch und normativ brauchbar sei. Demgegenüber bestand Dolf Sternberger darauf, dass Legitimität ein universales Problem sei:

„So allgemein und so unabweislich ist das Bedürfnis des Machthabers nach Rechtfertigung, Zustimmung und Anerkennung, das Bedürfnis der Regierten nach Gründen, nach möglichst guten Gründen dafür, sich regieren zu lassen – und zwar auf diese Weise und gerade von diesen bestimmten Regenten –, dass wir es als ein politisches Urphänomen aufzufassen uns geradezu gezwungen sehen. Keine noch so eindrucksvolle Leistung vermag die fehlende Rechtmäßigkeit zu ersetzen, die zweifelhafte zu überdecken.“ (Sternberger 1986: 22)

Der Fall, dass ein Gewalthaber, ein einzelner oder eine Gruppe, sich mit der Berufung auf die errungene faktische Macht als solche begnüge, sei ein Ausnahme- und Grenzfall; und es sei wohl gar nicht leicht, dergleichen Grenzfälle in der geschichtlichen Erfahrung überhaupt ausfindig zu machen. Im Gegenteil, die Universalität des Problems trete erst in Erscheinung, wenn man sich die Vielfalt der Rechtfertigungsweisen politischer Herrschaft vor Augen führe, die in der Weltgeschichte vorkämen. Sternberger fasst diese historische Vielfalt in einer Typologie der Legitimität politischer Herrschaft zusammen; er unterscheidet drei Arten der Rechtmäßigkeit: erstens numinose, zweitens pragmatische und drittens bürgerliche Rechtmäßigkeit. Mit der numinosen ist religiöse Legitimation politischer Herrschaft gemeint, die mehrere Erscheinungsformen annehmen kann: göttliche Abkunft und die göttliche Einsetzung des Herrschers sowie göttliche Eingebung, Inspiration oder direkte Offenbarung. Zur pragmatischen Rechtmäßigkeit zählt Sternberger Gesetze der Wahl oder Thronfolge, die sich mit der religiösen Legitimation eines Herrscher-

amtes verschränken können – wie dies etwa im Falle der Papstwahl durch das Kollegium der Kardinäle bis heute geschieht. Die bürgerliche Rechtfertigung besteht in der Überzeugung, dass alle Herrschaft aus menschlicher Vereinbarung hervorgehe – anstatt aus göttlicher Einsetzung. Sternberger schreibt hierzu:

„Ganz anders stellen sich die Legitimitätsverhältnisse in dem Augenblick dar, in welchem das Amt, der Thron, die Krone und das Zepter selbst aus menschlicher Vereinbarung hergeleitet und auf gesellschaftliche Zustimmung gegründet wird. Solch ein Umsturz der Rechtfertigungsgründe hat sich in der Neuzeit in Europa im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vollzogen.“ (Ebd.: 32).

Diesen Legitimitätsbruch markierten historisch die großen Revolutionen im 18. Jahrhundert; ideengeschichtlich aber habe dieser seinen reifsten Ausdruck im Werk John Lockes gefunden. Damit gelangt Sternberger zu einer ähnlichen Einschätzung wie Hennis, auch wenn er im Gegensatz zu Hennis das Problem der Legitimität politischer Herrschaft als ein universales auffasst; beide konstatieren eine politische Umwälzung im Europa der frühen Neuzeit und eine damit einhergehende Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen politischer Herrschaft.

Tatsächlich konnten wir denn auch im ersten, historischen Teil der vorliegenden Arbeit feststellen, dass sich die politische Ordnung in Frankreich, den USA und Deutschland in einem langwierigen und mehrstufigen Prozess allmählich von ihrer geistlich-religiösen Legitimation gelöst hat. Eine ganze Reihe politischer Denker und Akteure, die mit ihren Stellungnahmen vielfältig in die Deutungs- und Machtkämpfe um die religionspolitische Grenzziehung in jenen drei Ländern eingegriffen haben, wurden bereits im ersten historischen Teil thematisiert. Einige seien an dieser Stelle noch einmal erwähnt: in Frankreich die Stellungnahmen der Päpste und der Könige, die Äußerungen von Kanzler Michel de l'Hopital, die „Six Livres de la République“ von Jean Bodin, das politiktheoretische Hauptwerk von Jacques-Bénigne Bossuet „Politique tirée des propres paroles de l' Ecriture sainte“, die Debatte in der Nationalversammlung im August 1789 über den Wortlaut der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und die Stellungnahmen revolutionärer Akteure wie Mirabeau und Robespierre, die Äußerungen Napoleon Bonapartes und seines Kultusministers Jean-Étienne-Marie Portalis, Forderungen liberaler Protestanten wie Benjamin Constant oder liberaler Katholiken wie Félicité de Lamennais, die Überzeugungen von Jules Ferry, die parlamentarische Debatte über das Trennungsgesetz von 1905 mit Aristide Briand als Hauptakteur; in den neuenglischen Kolonien die Stellungnahmen religionspolitischer Akteure wie Roger Williams oder William Penn, später von Thomas Jefferson und James Madison, die Position der Federalist-Papers, die Debatte um die Entstehung des ersten Zusatzartikels der Verfassung und Weichen stellende Urteile namhafter Richter am Supreme Court; in Deutschland Martin Luthers wirkmächtige Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie

weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, die Verhandlungen um den Augsburger Religionsfrieden und den Westfälischen Frieden, die Diskussion um die Paulskirchenverfassung, Bismarcks Äußerungen im Kulturkampf, die Debatte in der Weimarer Nationalversammlung und später im Parlamentarischen Rat, die Haltung von Konrad Adenauer, des späteren ersten Bundeskanzlers der Bundesrepublik, zum Problem Staat und Kirche.

Auch wenn das religionspolitische Denken bzw. der Einfluss der für das religionspolitische Problem wichtigsten Denker im ersten, historischen Teil der vorliegenden Arbeit nicht systematisch berücksichtigt wurde, zeigt doch ein flüchtiger Vergleich der drei Länder, dass in Frankreich und in den USA die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik stärker von politiktheoretischen Erwägungen geleitet war, als dies in Deutschland der Fall war und vielleicht noch heute ist. Mit anderen Worten: das Gewicht der Geschichte kommt zwar in allen drei Ländern zum Tragen, doch dürfte die deutsche Lösung des religionspolitischen Problems stärker von historischer Erfahrung bzw. Kontinuität geprägt sein. Auch dem religionspolitischen bzw. politisch-theologischen Denken in Deutschland – das übrigens von Luther und Pufendorf über Kant, Hegel, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt bis zu Ernst Troeltsch und Max Weber von Protestanten dominiert ist – ist tendenziell eine konservative Schlagseite eigen; jedenfalls sind radikale Infragestellungen der religionspolitischen Tradition Deutschlands, eines verständigen und komplementären Miteinanders von Staat und Kirche, unter den großen politischen Denkern des Landes selten anzutreffen, wenn wir einmal von Marx' Religionskritik absehen, die historisch vor allem deshalb bedeutsam ist, weil sie die Haltung der Sozialdemokratie zu Kirche und Religion bis zum Godesberger Programm im Jahr 1959 beeinflusst hat. Es ist bemerkenswert, dass sich daran auch in der Bundesrepublik kaum etwas geändert hat; selbst ein Jürgen Habermas rechtfertigt auf Umwegen, wie wir noch sehen werden, die hinkende Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik.

Gleichwohl lässt sich in allen hier untersuchten Ländern – längerfristig betrachtet – im Ergebnis auch für das politische Denken eine Säkularisierung feststellen, die erst in den letzten Jahren in Anbetracht einer religiös erhitzten „Großwetterlage“ in der Welt vereinzelt angefochten wird. Der realhistorische Prozess der Säkularisierung, der streckenweise von Tendenzen der Konfessionalisierung und Sakralisierung des Politischen durchkreuzt wurde, spiegelt sich auch im politischen Denken wider. Allein an den äußerlichen Merkmalen der kanonisierten politischen Theorien des westeuropäischen Erfahrungsraumes, etwa am Titel der Hauptwerke oder am Umfang der Seiten, die der Erörterung des theologisch-politischen Problems gewidmet sind, lässt sich dies ausmachen. Um hier lediglich drei wichtige Beispiele vor Rousseau zu nennen: Thomas Hobbes hat immerhin noch die Hälfte seines 1651 erschienenen Hauptwerkes *Leviathan* für die Diskussion religionspolitischer Fragen reserviert; der Untertitel des Buches lautet denn auch konsequent

„Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates“. Baruch de Spinoza veröffentlichte 1670 sein *Theologisch-Politisches Traktat*, das vom religionspolitischen Problem geradezu durchtränkt ist. Wie groß die Kluft ist, die sich zwischen Spinozas Vorstellungen und dem Selbstverständnis der säkularen und liberalen Demokratien von heute auftut, wird deutlich, wenn er in diesem Traktat schreibt, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik angeführten Gründe seien „so armselig, dass sie eine Widerlegung gar nicht verdienen“ (Spinoza 1994: 292). John Locke wiederum widmete die erste seiner 1689 veröffentlichten *Zwei Abhandlungen über die Regierung* der Widerlegung der Lehre Sir Robert Filmers und seiner Nachfolger vom Gottesgnadentum der englischen Könige; Locke trat darin den Gegenbeweis an, dass die Spitze der absoluten Monarchie nicht *jure divino* einen auf Adam zurückführbaren legitimen Herrschaftstitel beanspruchen könne und begab sich zu diesem Zwecke auf das Feld der historisch-kritischen Bibellexegese, das zuvor Hobbes und Spinoza bestellt hatten. In diesem Zusammenhang sollten noch zwei weitere Schriften Lockes genannt werden: zum einen sein ebenfalls 1689 veröffentlichter *Letter Concerning Toleration* und zum anderen *The Reasonableness of Christianity as Deliver'd in the Scriptures* aus dem Jahr 1695. Für die Rechtfertigung der (religionsfreundlichen) Trennung von Staat und Kirche bzw. von Religion und Politik ist Lockes (erster) Toleranzbrief eine der zentralsten Texte in der Geschichte politischer Theorien; nicht zuletzt von daher dürfte auch der große Einfluss Lockes vor allem in den USA herrühren.

Wie sind nun Rousseau, Tocqueville und Habermas in dieser langen und vielschichtigen Säkularisierungsgeschichte des politischen Denkens einzuordnen? Wie legitimieren sie die religionspolitische Ordnung in der modernen Demokratie? Und was halten sie konkret von der Trennung zwischen Religion und Politik?

I. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Auch wenn Rousseau nicht der Theoretiker der modernen Massendemokratie sein sollte, sondern, wie Iring Fetscher feststellt, Tocqueville als Erstem dieser Titel gebührt, kann daran kein Zweifel sein: die von ihm im *Contrat social* entworfene politische Ordnung steht mit ihrer individualistischen Fundierung und ihrer egalitaristischen Ausrichtung prinzipiell auf dem Boden der modernen Demokratie (Fetscher 1999: 255). Durch Rousseau gelangt der Jahrhunderte währende historische Denkprozess zur Begründung der Volkssouveränitätsidee zum Abschluss, so dass man mit Peter Graf Kielmansegg im *Contrat social* den *locus classicus* der Legitimitätsformeln der modernen Demokratie ausfindig machen kann (Graf Kielmansegg 1977: 155). Tatsächlich gilt der *Contrat social* noch heute als radikaldemokratische Bekenntnisschrift, und als solche ist er eine Fundgrube für die Kritiker der repräsentativen, parlamentarischen Demokratie. Schillernde Gedankenfiguren wie Volkssouveränität und Gemeinwille, die zwar Rousseau nicht erfunden hat, denen er aber eine besondere Wendung und Färbung gab, nehmen in den Selbstverständigungsdebatten demokratischer Gesellschaften eine prominente Stellung ein.

Auffällig ist allerdings, dass dies für eines der zentralsten Konzepte der politischen Theorie Rousseaus nicht gilt, nämlich für die *religion civile*. Im Jahr 1962 konstatierte der ausgewiesene Kenner Rousseaus Robert Derathé, dass „le problème de la religion civile conserve un intérêt pour nous, parce qu’il est révélateur de la mentalité de l’auteur, même s’il ne préoccupe pas ou ne préoccupe plus les hommes de notre siècle“ (Derathé 1962: 161). Tatsächlich findet das Konzept der Zivilreligion in der breiten Öffentlichkeit demokratischer Gesellschaften kaum Resonanz; jedenfalls spielt es in den öffentlichen Selbstverständigungsdebatten keine positive und affirmative Rolle. Im Gegenteil, eher scheint der Lösungsvorschlag Rousseaus dazu geeignet zu sein, auf die Gefahren für die Freiheit aufmerksam zu machen, die in den Demokratien lauern. Ernst-Wolfgang Böckenförde etwa geht in einem wichtigen Vortrag zum Thema „Charakter, Rechtfertigung und Probleme des säkularisierten Staates im 21. Jahrhundert“ auch auf Rousseaus *religion civile* ein:

„Hieran wird deutlich, auf welches Terrain der säkularisierte Staat sich begibt, wenn er eine Zivilreligion dieser Art zum Zwecke der Selbststabilisierung inauguriert. Die Gefahr ist nicht so weit weg wie man meint. Die stetige Berufung auf die ‚Wertordnung‘ des Grundgesetzes und das Insistieren darauf, dass alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen, ist das Einlaßtor. Es reicht dann nicht mehr das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollfreiheit der Gedanken, [...] vielmehr wird ein Bekenntnis, die Bekundung einer bestimmten Gesinnung gefordert [...] Fundamentalismus kann auch in der Form von Wertordnungsfundamentalismus auftreten.“ (Böckenförde 2006: 29)

Der Philosoph Charles Taylor etwa, um noch eine andere wichtige Stimme zu nennen, weist die Lösungsformel Rousseaus mit den Worten zurück:

„Demokratische Gesellschaften kreisen nicht unbedingt um eine ‚Zivilreligion‘, wie Rousseau behauptete, aber mit Sicherheit um eine ausgeprägte ‚Philosophie der Zivilität‘, in der die drei Normen aufgehoben sind, die in heutigen Gesellschaften unter den Begriffen Menschenrechte, Gleichheit und Freiheit von Diskriminierung sowie Demokratie erscheinen.“ (Taylor 2012: 72).

Gleichwohl wurde seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Zivilreligion in der Soziologie und politischen Theorie relativ große Aufmerksamkeit zuteil; sie wurde zunächst vom Religionssoziologen Robert Bellah in den USA rezipiert, später von Hermann Lübke und Niklas Luhmann in Deutschland und schließlich auch in Frankreich etwa von Jean-Paul Willaime oder Jean Baubérot aufgegriffen und anverwandelt (Kleger/Müller 2004; Willaime 1993; Baubérot 2004). Wie ist nun diese gegenläufige Entwicklung in der Rezeption zu erklären, zumal die genannten Wissenschaftler das Konzept der „Zivilreligion“ zur Beschreibung der religionspolitischen Verhältnisse in ihrem jeweiligen Land heranziehen? Die einen betrachten die Zivilreligion im Lichte des Trennungsideals und der Forderung nach Religionsfreiheit kritisch, die anderen verwenden das Konzept, um auf bestehende Verbindungselemente zwischen Religion und Politik aufmerksam zu machen. Der *Contrat social* ist in religionspolitischer Hinsicht jedenfalls nicht der *locus classicus* der Legitimitätsformeln des demokratischen Verfassungsstaates. Gibt es aber überhaupt so etwas wie eine (oder mehrere) religionspolitische Legitimitätsformel(n) der modernen Demokratie?

Wir sind in der vorliegenden Arbeit von der Annahme ausgegangen, dass im westlichen Erfahrungsraum seit geraumer Zeit die Trennung von Religion und Politik sich als „Standardantwort“ auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religionen durchgesetzt habe. Rousseaus Lösung des religionspolitischen Problems besteht aber noch nicht in einer klaren Trennung von Religion und Politik, auch wenn er zwischen Gemeinwohl und Seelenheil durchaus zu unterscheiden weiß. Rousseau entwickelt seinen religionspolitischen Lösungsansatz in einer historischen Umbruchs- und Übergangsphase. Er nimmt eine Zwischenposition ein, die er einmal in Abgrenzung zu „den entgegengesetzten Auffassungen von Pierre Bayle und William Warburton“ umschreibt (1964: 286); der erste habe behauptet, keine Religion nütze dem politischen Körper, während der zweite dagegen versichert habe, das Christentum sei ihm die festeste Stütze. Gegen den Philosophen Bayle wendet Rousseau ein, dass noch nie ein Staat gegründet worden sei, dem die Religion nicht als Grundlage gedient hätte; er hält an der für das kritische Zeitalter der Aufklärung – bei aller deistisch-atheistischen Anfechtung – noch grundlegenden Überzeugung fest, dass ein politisches Gemeinwesen ohne Religion

weder auskommen noch Bestand haben könne. In der ersten Fassung des *Contrat social* beginnt das Kapitel, in dem Rousseau die bürgerliche Religion thematisiert, mit den Sätzen: „Sitôt que les hommes 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 où serait bientôt détruit.“ (Rousseau 1964 : 158). Und dem anglikanischen Bischof Warburton hält Rousseau entgegen, dass das christliche Gesetz im Grunde für eine starke Staatsverfassung eher schädlich als nützlich sei.

Tatsächlich versucht sich Rousseau denn auch im „Gesellschaftsvertrag“ an einer Gratwanderung zwischen zwei extremen Positionen, nämlich zwischen Atheismus und Staatsreligion. Heinrich Meier beschreibt das Unterfangen Rousseaus mit den Worten, er arbeite sich an der „Aporie der modernen Politik“ ab, die darin bestünde, dass die Politik zwar im Christentum keine Grundlage mehr haben, aber auch nicht hinter das Christentum zurück- oder an ihm vorbei gehen könne (Meier 2011: 432). Der modernen Problemstellung, wie es eine (demokratische) Republik mit Religion(en) halten sollte, begegnete Rousseau bekanntlich mit einem eigensinnigen Vorschlag: „religion civile“ lautete seine Losung und Lösung¹. In dieser theoretischen „Ausflucht aus dem säkularen Vernunftrecht“ kommt ein Problembewusstsein zum Ausdruck, das bis heute unabgegolten ist und einer (Auf-)Lösung harrt (Herb 2007: 316). Diesem Problembewusstsein ist die politiktheoretische Attraktivität des Rousseauschen Lösungsversuchs geschuldet. Eine Auseinandersetzung mit der politiktheoretischen Verortung der Religion im *Contrat Social* kann strukturelle Legitimitätsprobleme der modernen Demokratie und womöglich Lösungswege aufzeigen. Im Folgenden soll zunächst der Entwurf Rousseaus von einer legitimen politischen Ordnung, sodann seine Lösung des religionspolitischen Problems in der Demokratie rekonstruiert werden, bevor dann sein Beitrag kritisch gewürdigt wird.

1. Die politische Ordnung des *Contrat social*

Rousseau hat mit seinem demokratiethoretischen Hauptwerk *Contrat social* von 1762 der neuzeitlichen Begründungsfigur legitimer politischer Herrschaft bereits im Titel die Ehre erwiesen; auch er begründet politische Herrschaft auf der Grundlage

1 Damit ist aber nicht behauptet, der Begriff „religion civile“ gehe auf Rousseau zurück. Diese weit verbreitete Annahme ist von Gisela Schlüter dahingehend korrigiert worden, bereits bei Vico finde sich der Begriff. Da Vico jedoch den Begriff relativ unbestimmt verwende, könne eine konkrete terminologische Anlehnung Rousseaus an Vico – speziell hinsichtlich des normativen Gehalts von Rousseaus Begriff der religion civile – begriffsgeschichtlich nicht plausibel gemacht werden (Schlüter 1997/98: 115).

einer vertraglichen Vereinigung freier und gleicher Individuen. Bereits ein gutes Jahrhundert vor Rousseau hatte Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* die moderne Begründungsfigur legitimer Herrschaft auf die kurze Formel gebracht: „(T)here being no Obligation on any man, which ariseth not from some act of his own; for all men equally, are by Nature Free“ (Hobbes 1985: 268). Genau in diesem Sinne heißt es auch bei Rousseau: „Puis qu’aucun homme n’a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité parmi les hommes.“ (Rousseau 1964: 177). Doch nicht nur Macht und Stärke können kein Recht zwischen den Menschen begründen, sondern auch Natur und Gott sind dazu nicht befugt oder geeignet. Gleich im zweiten Kapitel des ersten Buches vom *Contrat social* schreibt Rousseau: „[...] l’ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions.“ (Ebd.: 174). Und im sechsten Kapitel des zweiten Buches heißt es dann:

„Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n’aurions besoin ni de gouvernement ni de loi. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes. [...] Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet.“ (Ebd.: 200)

Um rechtliche Verbindlichkeit unter Menschen in einem demokratischen Gemeinwesen stiften und verbürgen zu können, bleibt also letztlich keine andere Grundlage übrig als der freie Wille derer, die sich verpflichten. Man könne über jeden anderen Grundsatz streiten, bemerkt später Rousseau in einem seiner Briefe vom Berge, selbst über den vom Willen Gottes, zumindest in seiner Anwendung, nur nicht über diesen (Rousseau 1978: 146, Bd. II).

Rousseau eröffnet seine Untersuchung der Bedingungen legitimer Herrschaft mit einer Kritik seiner Vorgänger aus der kontraktualistischen Tradition der Herrschaftslegitimation; betroffen sind namentlich die Naturrechtsjuristen Grotius und Pufendorf und der Staatsphilosoph Hobbes. Was er ihnen mehr oder weniger pauschal zum Vorwurf macht, ist, die Freiheit des Menschen nicht konsequent zum Gegenstand der politischen Ordnung gemacht zu haben, verlangten doch ihre Legitimationsmodelle letzten Endes die Unterwerfung des Menschen. Was bekämen denn die Menschen und Völker, die sich ihrer Freiheit veräußerten und zum Sklaven eines Herrn machten, als Gegenleistung? fragt Rousseau gegen den kontraktualistischen Absolutismus eines Pufendorf oder Hobbes gewendet. Man werde sagen, antwortet der Philosoph auf die selbst gestellte Frage, dass der Despot seinen Untertanen die bürgerliche Ruhe sichert. Doch auch im Gefängnis herrsche Ruhe; genügt das, fragt er polemisch weiter, um sich dort wohl zu fühlen? Es sei ein Unding, zu

behaupten, der Mensch würde sich um einen solchen Preis hergeben, es sei denn, er ist nicht voll bei Verstand. Für ein ganzes Volk gelte dies erst recht. Damit unterstellt Rousseau seinen Vorgängern, versucht zu haben, aus Wahnsinn Recht zu schaffen, indem sie die Menschen zur Selbstversklavung überreden wollten. Folglich sind sie in seinen Augen allesamt an der Aufgabe gescheitert, eine politische Ordnung freiheitsgerecht zu begründen. Nachdem Rousseau die Versuche seiner Vorgänger, politisch rechtmäßige Herrschaft zu begründen, als falsch und ungenügend disqualifiziert hat, macht er sich selber an die Aufgabe.

Die Radikalität der Rousseauschen Kritik wird verständlich, wenn man bedenkt, was er unter Freiheit versteht. Der Philosoph denkt, um nicht zu sagen „fühlt“ die Freiheit als radikale Autonomie in schroffem Gegensatz zu jedweder Fremdbestimmung; der berühmte Satz des ersten Kapitels vom Gesellschaftsvertrag, der lautet, der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten, bezieht seine Sprengkraft just aus dieser Polartät von Selbst- und Fremdbestimmung; Fremdbestimmung wird als asymmetrischer Gegenbegriff der Freiheit bei Rousseau immer mitgedacht. Freiheit bedeutet Übereinstimmung mit sich selbst, mit seinem Willen. Im sechsten Spaziergang seiner „Träumereien eines einsamen Spaziergängers“ schreibt Rousseau einmal pointiert, er habe nie geglaubt, dass der Mensch frei ist, wenn er tun darf, was er will; er sei es vielmehr, wenn er nichts tun müsse, was er nicht will (ebd.: 713). So gesehen dürfte es kein Zufall sein, dass Rousseau in seinem Leben in der bürgerlichen Gesellschaft kaum aushielt, in der – wie er schreibt – „alles Zwang, Schuldigkeit und Pflicht“ sei. Es liegt nahe, dass dieser radikale Freiheitsimpuls sich historisch in erster Linie gegen die heterenomen Mächte seiner Zeit richtete, zu denen auch die Kirche gehörte. Der Verzicht auf die Freiheit sei jedenfalls unvereinbar mit der Natur des Menschen, gibt Rousseau zu bedenken; denn dies bedeutete, seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit zu nehmen. Mehr noch: „Renoncer à sa liberté c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs.“ (Rousseau 1964: 178). Rousseau ist denn auch davon überzeugt, es sei schlicht keine Entschädigung denkbar, die den Verzicht auf Freiheit wettmachen könnte.

Diesen radikalen Freiheitsanspruch legt Rousseau seinem Gesellschaftsvertrag zugrunde; zur Lösung des legitimationstheoretischen „problème fondamental“ stellt er nämlich die maximale Forderung auf: „Trouver une forme d’association qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant?“ (ebd.: 182). Zur näheren Beschreibung des Gesellschaftsvertrages lässt Rousseau die idealen Partner sagen: jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir empfangen als Körper jedes Glied als einen integralen Bestandteil des Ganzen. Aus dem Akt des Zusammenschlusses der Einzelpersonen geht unmittelbar ein „corps moral et collectif“ oder ein „moi commun“ hervor

(ebd.: 183). Die Verwendung von „kollektivsingularen“ Sprachbildern zur Beschreibung der im Gesellschaftsvertrag begründeten politischen Ordnung ist freilich kein Zufall, denkt doch Rousseau das republikanische Gemeinwesen in strikter Analogie zum Individuum. Die Selbstbestimmung und Autonomie des Individuums wird durch Vertragsschluss in einen kollektiven Handlungsmodus überführt und verdichtet. Der in der Souveränität aufgehobene und geltend gemachte Anspruch des Gemeinwesens, über sich selbst zu verfügen, ist nichts anderes als Ausdruck und Ergebnis der individuellen Selbstbestimmung. Deshalb darf das republikanische Gemeinwesen seine Selbstbestimmungsrechte um keinen Preis der Welt abtreten, genauso wenig wie das Individuum seine Freiheit aufgeben oder sich gegen das Linsengericht der Sicherheit abhandeln lassen darf. Die Souveränität des politischen Gemeinwesens wird denn auch von Rousseau konsequent als streng unveräußerlich, unteilbar und unvertretbar konzipiert.

Die absolut gesetzte Freiheit des Individuums schlägt um in eine absolute Souveränitätskonzeption, vielleicht sogar die radikalste in der gesamten neuzeitlichen politischen Philosophie (Kersting 2002: 92). Denn vieles spricht dafür, dass Rousseau im Grunde – entgegen der Auffassung einiger Interpreten² – in letzter Instanz keine naturrechtlichen oder vernunftrechtlichen Herrschaftsgrenzen kennt, weil er die Bedingungen der Entstehung und Ausübung der Volkssouveränität mit Hilfe der Gedankenfigur „*volonté générale*“ so gestaltet und materialisiert, dass er beinahe mit logischer Notwendigkeit darauf vertrauen konnte, niemand komme dabei zu Schaden. Im vierten Kapitel des zweiten Buches, das ausdrücklich von den Schranken der souveränen Macht handelt, schreibt Rousseau in strikter Fortsetzung der Analogie von Individuum und politischem Körper: „Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c’est ce même pouvoir, qui dirigé par la *volonté générale* porte [...] le nom de souveraineté.“ (Rousseau 1964: 194). Einige Zeilen weiter schwächt er zwar ein Stück weit seinen souveränitätstheoretischen Absolutismus ab, wenn er darin übereinstimmt, dass alles, was der Einzelne durch den Gesellschaftsvertrag von seiner Macht, seinen Gütern und seiner Freiheit veräußert, nur jeweils der Teil ist, dessen Gebrauch für die Gemeinschaft

2 Zu erwähnen wäre hier vor allem die einflussreiche Lesart von Robert Derathé, der in seinem Buch „Rousseau et la science politique de son temps“ Rousseau in die europäische Tradition des Naturrechts einreihet (Derathé 1950). Karlfriedrich Herb und Wolfgang Kersting hingegen gehören zu den Interpreten Rousseaus, die davon ausgehen, er habe letztlich in seiner Souveränitätskonzeption jegliche natur- und vernunftrechtlichen Fesseln abgestreift (Herb 2000; Kersting 2002). Bekanntlich hat auch Leo Strauss in seinem Buch „Natural Right and History“ die Anfänge der Krise des Naturrechts und der Moderne überhaupt bei Rousseau ausfindig gemacht (Strauss 1953).

von Belang ist; aber er nimmt selbst diese Relativierung rasch wieder zurück, wenn er hinzufügt, allein dem Souverän komme es zu, darüber zu befinden, was für ihn von Bedeutung sei. Auch wenn Rousseau immer wieder deutlich macht, dass die Volkssouveränität strukturell vom Gemeinwillen normiert wird, bleibt sie sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrer Reichweite prinzipiell unbeschränkt. In dem Kapitel über den Souverän heißt es dann auch an einer Stelle, für den Volkskörper könne es keinerlei verpflichtendes Grundgesetz geben, welcher Art auch immer, nicht einmal den Gesellschaftsvertrag.

Die absolute Souveränitätskonzeption Rousseaus ist seinem emphatischen Freiheitsbegriff geschuldet, beide sind lediglich zwei Seiten ein- und derselben Medaille; dieser geht, vermittelt durch den Gemeinwillen, über in einen nicht weniger emphatisch gedachten Gemeinschaftsbegriff. Paradoxerweise müssen die Menschen in der Rousseauschen Vertragsrepublik sich möglichst vollends der Gemeinschaft überantworten, wenn sie frei sein und bleiben wollen. Der Gesellschaftsvertrag verlangt, schreibt Rousseau, die „[...] aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté“ (ebd.: 182). Ist das aber nicht gerade die absolute „Entäußerung“ der Freiheit und damit die Selbstpreisgabe des Menschen, könnte man bereits an dieser Stelle kritisch einwenden, die der Genfer Philosoph bei seinen Vorgängern als despotisch anprangerte? Rousseau lässt keinen Zweifel daran, dass dem nicht so ist. Schließlich erwerbe jedes Mitglied das gleiche Recht über Seinesgleichen, das er ihnen über sich einräumt: „Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n’y a pas un associé sur lequel on n’acquie le même droit qu’on lui cède sur soi, on gagne l’équivalent de tout ce qu’on perd, et plus de force pour conserver ce qu’on a.“ (ebd.: 184). Der Gesellschaftsvertrag entsteht demnach durch eine strikt gleichmäßige Übertragung, durch ein austariertes Geben und Nehmen der Selbstverfügungsrechte der Individuen; alle Mitglieder gehen die gleichen Verpflichtungen ein und erfreuen sich der gleichen Rechte, so dass alle in den Genuss gleicher Freiheit gelangen. Im elften Kapitel des zweiten Buches erklärt Rousseau explizit, der Endzweck jeder Art von Gesetzgebung lasse sich auf Freiheit und Gleichheit zurückführen.

Nach der vertraglichen Vereinigung sind die Individuen sogar besser dran, weil sie mit mehr Macht ausgestattet sind. Aus diesem Grunde kann Rousseau im vierten Kapitel des zweiten Buches behaupten, die mit dem Gesellschaftsvertrag getroffene Übereinkunft sei nicht nur rechtmäßig und billig, sondern auch nützlich. Es treffe eben nicht zu, dass die Einzelnen beim Gesellschaftsvertrag irgendeinen wirklichen Verzicht leisten müssten; im Gegenteil: ihre Lage habe sich durch den Eintritt in den bürgerlichen Stand ungleich verbessert, sie hätten alles in allem einen „échange avantageux“ gemacht (ebd.: 197). Denn sie hätten im Grunde für eine unsichere und ungewisse Lebensweise eine bessere und gesicherte eingetauscht. Sie hätten nun anstatt der Macht, anderen zu schaden, die eigene Sicherheit; anstatt ihrer Stärke, die jederzeit von anderen übertroffen werden konnte, ein auf Übereinkunft be-

ruhendes Recht; kurzum: anstatt ihrer natürlichen Unabhängigkeit geordnete Freiheit. Im achten Kapitel des ersten Buches, in dem Rousseau kurz den Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand thematisiert, heißt es in diesem Sinne: der Mensch verliere zwar durch den Eintritt in den bürgerlichen Stand seine *liberté naturelle*, gewinne aber dafür eine *liberté morale*, die allein den Menschen zum wirklichen Herrn seiner selbst mache; „car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.“ Damit nicht genug, erhebt Rousseau dort den Gesellschaftsvertrag zum Akt der Menschwerdung, wenn er schreibt:

„Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennobliissent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.“ (Ebd.: 186)

Das bornierte Wesen, das im Naturzustand von Trieben gesteuert vor sich hin lebte, ist jetzt in der Lage, auf die Stimme der Pflicht zu hören und seinen Handlungen dadurch Sittlichkeit zu verleihen; hatte der *homme naturel* bisher nur sich selbst im Auge, sieht er sich nach der bemerkenswerten Metamorphose veranlasst, seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt. Der Gesellschaftsvertrag hat also gleichsam die Wirkungsmacht einer anthropologischen Revolution; das beschränkte und egoistische Lebewesen verwandelt sich plötzlich in einen sozialen und verantwortlichen Menschen, ja: Bürger. Dadurch widerspricht Rousseau freilich unter der Hand seiner zu Beginn gemachten Ankündigung, bei der Suche nach Bedingungen legitimer politischer Ordnung die Menschen so zu nehmen, wie sie sind. Mit dem mangelhaften Lebewesen des Naturzustandes, das Rousseau nun – stark abweichend von der Argumentation des Zweiten Diskurses – nicht einmal als Mensch im vollgültigen Sinne gelten lassen will, war wohl kein republikanisches Gemeinwesen zu machen.

In der Tat fällt auf, dass Rousseau – im Gegensatz zu seinen kontraktualistischen Vorgängern wie etwa Hobbes oder Locke – seinen Gesellschaftsvertrag nicht ausgehend vom Naturzustand entwickelt. Es entsprach bis zu Rousseau und auch später gewissermaßen der Standardlogik des kontraktualistischen Argumentationsmodells der Herrschaftsbegründung, einen Naturzustand zu entwerfen, den die Menschen infolge von Mangel- und Konflikterfahrungen überwinden mussten. Erst im Hintergrund eines solchen unwirtlichen und bedrohlichen Zustandes fanden sich die Menschen dazu bereit, in die Gründung eines Staates durch vertragliche Übereinkunft einzuwilligen, wobei ihre vernünftige Zustimmung davon abhing, ob der Staat durch seine institutionelle Gestalt und sein Leistungsprofil eine adäquate

Antwort auf die Herausforderungen und Verwerfungen des Naturzustands gab bzw. eine solche glaubhaft in Aussicht stellte. Einen solchen für den Kontraktualismus typischen Begründungszusammenhang enthält und entwickelt der *Contrat social* allerdings nicht. Rousseau kommt im *Contrat social* auf den Naturzustand allenfalls nur am Rande zu sprechen. Ob, und wenn ja, inwiefern aber die im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* aus dem Jahr 1755 entwickelte Naturzustandskonzeption dem Gesellschaftsvertrag zugrunde gelegt werden kann und darf, ist bis heute in der Rousseau-Forschung umstritten.³ Zwar hat Rousseau am Abend seines Lebens durch gelegentliche Äußerungen⁴ eine komplementäre Lesart beider Schriften vage nahe gelegt, aber im Gesellschaftsvertrag selbst fehlt jeglicher Hinweis, der auf eine Verbindung schließen ließe. Dagegen gibt es Passagen, die darauf hindeuten, dass Rousseau den Naturzustand zur Begründung legitimer politischer Herrschaft als nicht wesentlich erachtete; etwa wenn es im berühmten Auftakt des ersten Buches heißt: „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce que peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question.“ (Ebd.: 173). Die Frage nach dem Ursprung der Vergesellschaftung des Menschen und der damit einhergehenden Entstehung von Herrschaft schiebt der Philosoph gleich eingangs seiner Untersuchung beiseite, und tut so, als wüsste er darauf keine Antwort, obwohl es in dem Diskurs über die Ungleichheit genau davon handelte; anstatt auf die dort hypothetisch erzählte (Verfalls-)Geschichte der Vergesellschaftung des Menschen und der Entstehung von (ungerechter) Herrschaft hinzuweisen, erklärt er, sich im Gesellschaftsvertrag ausschließlich der Aufgabe widmen zu wollen, diesem Zustand, der Menschen Ketten anlegt, Rechtmäßigkeit zu verleihen. Rousseau nimmt dadurch Gesellschaft und Herrschaft als für den Menschen unhintergehbare Tatsa-

3 Dabei stehen sich zwei konträre Positionen gegenüber. Robert Derathé etwa gehört zu den Interpreten Rousseaus, die die Abhandlung über die Ungleichheit dem Gesellschaftsvertrag gleichsam als Folie unterlegen; er geht sogar so weit, zu behaupten, der Naturzustand trage die ganze Staatskonzeption Rousseaus (Derathé 1950: 131). Dagegen neigt Karlfriedrich Herb zu der Auffassung, die im Zweiten Diskurs entwickelte Naturzustandskonzeption sei für die Frage- und Aufgabenstellung des *Contrat social* streng genommen nicht relevant, da Rousseau den fundamentalen Unterschied zwischen Faktums- und Geltungsfragen mit Nachdruck und des Öfteren betont habe (Herb 2000: 29). Auch Wolfgang Kersting geht in seiner Werkinterpretation davon aus, dass der Naturzustand in Rousseaus Gesellschaftsvertrag lediglich als Zitat fungiere (Kersting 2002: 18).

4 So etwa, wenn er in seinen Bekenntnissen behauptet, alle Kühnheiten des „Gesellschaftsvertrags“ stünden vorher in der „Abhandlung über die Ungleichheit“ (Rousseau 1981: 402).

chen zur Kenntnis; seine Bemühung gilt der Aufgabe, die durch Gesellschaft und Herrschaft dem Menschen angelegten Ketten so zu ordnen, dass sie von den Betroffenen als legitim erfahren und ertragen werden können. Für diese Aufgabenstellung glaubte er sich der Notwendigkeit enthoben, auf den Naturzustand zurückzugreifen. Im *Contrat social* begnügt sich der Philosoph denn auch mit der Feststellung, die Menschen seien irgendwann infolge äußerer Widrigkeiten und Hindernisse zum Verlassen des Naturzustandes genötigt worden; sie hätten eine kritische Schwelle erreicht, jenseits derer der Fortbestand des Menschengeschlechts in Gefahr geraten sei: „Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s’il ne changeait sa manière d’être.“ (Ebd.: 182). Diese Änderung der Existenzweise des Menschen erfolgt, wie bereits oben berührt, beim Übergang vom natürlichen in den bürgerlichen Stand. Nicht vom Naturzustand schöpft Rousseau die Normativität seiner republikanischen Ordnung, sondern vom Gesellschaftsvertrag; es ist der Gesellschaftsvertrag, der in einem gleichsam gottähnlichen Schöpfungsakt die asozialen Menschen als zum Leben in der (gerechten) Gesellschaft fähige und willige Wesen nochmals in die Welt setzt.

Es liegt auf der Hand, dass Rousseau mit dieser – an den Selbstkonstitutionsakt des republikanischen Gemeinwesens herangetragenen – Erwartung den rationalen Argumentationsrahmen des Kontraktualismus forciert, um nicht zu sagen sprengt (Kersting 2002: 71). Denn es ist nicht einzusehen, warum die auf Selbsterhaltung bedachten Menschen, die von sich aus über keinen Hang zum Leben in der Gesellschaft verfügen, geschweige denn über die starke Gemeinwohlorientierung, die Rousseau zum Gelingen der Republik voraussetzt, sich zu solch einer dichten Gemeinschaft vereinigen sollten. Diese Schwierigkeit hat Rousseau selber im *Contrat social* gesehen und ausdrücklich beim Namen genannt, und zwar im Kapitel über den Gesetzgeber. Dort heißt es: „Pour qu’un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d’Etat, il faudrait que l’effet pût devenir la cause, que l’esprit social qui doit être l’ouvrage de l’institution présidât à l’institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu’ils doivent devenir par elles.“ (Rousseau 1964: 205). Die Schwierigkeit besteht also darin, dass Menschen bereits vor den Gesetzen das sein müssten, was sie erst durch sie werden sollten, nämlich Menschen mit einem ausgeprägten Sinn für die Belange der *res publica*. Zur Lösung dieses Problems greift Rousseau auf die Gedankenfigur eines Gesetzgebers zurück, der als Mann von außergewöhnlicher Begabung und Tatkraft in die Geschicke des Volkes eingreifen soll. Das siebte Kapitel des zweiten Buches beginnt mit den Worten:

„Pour découvrir les meilleurs règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une Intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des homes et qui n’en éprouvat aucune, qui n’eut aucun rapport avec notre nature et qui la connut à fond, dont le bonheur fut indépendant de nous et qui pourtant voulut bien s’occuper du notre; enfin qui, dans le progrès de temps se

ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes.“ (Ebd.: 203)

Rousseau verzweifelt gewissermaßen an der Kluft zwischen dem Ist-Zustand der Menschen und seinem Ideal; er hält erneut nach einer Möglichkeit Ausschau, diese Kluft zu überbrücken. Rousseau ruft den Gesetzgeber herbei, der den Menschen dermaßen fern und unähnlich ist, dass er mit Göttern verglichen wird. Dabei ist es die dem Gesetzgeber zugedachte schwierige Aufgabe, die Rousseau bei dessen Beschreibung auf göttliche Attribute zurückgreifen lässt. Ihm wird von Rousseau nämlich – genauso wie zuvor dem Gesellschaftsvertrag – die Aufgabe zugewiesen, die Natur des Menschen zu ändern, ihn in ein von der und auf die Gemeinschaft hin lebendes Wesen zu verwandeln:

„Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature“ (ebd.).

Mit Hilfe der Figur des Gesetzgebers will Rousseau also den Menschen durch Denaturierung auf die Sprünge helfen, ihn zum verantwortlichen Bürger erziehen, damit er das Joch des öffentlichen Glückes tragen kann, ohne zu murren. Da die gewöhnlichen Menschen mit ihrem beschränkten Fassungsvermögen bzw. ihrer zur Vorsicht anmahrenden Klugheit die Notwendigkeit und Bedeutung der *res publica* nicht einsähen, müssten sie durch den Beistand einer „autorité d’un autre ordre“ mitgerissen werden. Die wirksamste Methode des Gesetzgebers, dem Volk Ehrfurcht einzuflößen und Gehorsam in Freiheit beizubringen, bestehe darin, die Vermittlung des Himmels anzurufen. Von daher komme es, dass die Väter der Nationen zu allen Zeiten ihre Weisheit den Göttern in den Mund gelegt hätten. Doch dürfe man daraus nicht schließen, gibt Rousseau gegen William Warburton zu bedenken, Politik und Religion hätten denselben Gegenstand; lediglich habe die eine der anderen beim Ursprung der Nationen als Werkzeug gedient.⁵

5 Ungeachtet dieser kritischen Abgrenzung von William Warburton legt ein Vergleich wichtiger Textpassagen die Wahrscheinlichkeit nahe, dass Warburtons Überlegungen die Rousseausche Verhältnisbestimmung von Staat und Religion beeinflusst haben könnten (Asal 2007: 112). In seiner erstmals 1736 veröffentlichten Abhandlung mit dem Titel „The Alliance between Church and State, or, the Necessity and Equity of an Established Religion and a Test-Law Demonstrated“, mit dem er gegen die protestantisch-

Auch wenn die mythische Figur des Gesetzgebers bei Rousseau nicht als Herrscher bei der Gründung des republikanischen Gemeinwesens zum Einsatz kommen soll, wie etwa bei Machiavelli, auf den sich Rousseau in dem Zusammenhang explizit bezieht⁶, und Rousseau sich bemüht zeigt, dessen Aufgabenstellung in Einklang mit dem absoluten Geltungsanspruch der Volkssouveränität zu gestalten, gilt, dass er zur Verwirklichung seines Republikideals eine Hilfskonstruktion heranzieht, mit der er erneut das Argumentationsraster des Gesellschaftsvertrags durchbricht. Der Rückgriff auf die Figur eines Gesetzgebers zeigt abermals deutlich, dass Rousseau der Vernunft und den Interessen des Individuums nicht über den Weg traut; sie scheinen ihm jedenfalls nicht genug republikanische Gesinnungstüchtigkeit zu verbürgen. Doch nicht nur an der Rationalitätsprämisse des Kontraktualismus zweifelt er aus der Perspektive eines Republikaners, dem die Tugend des Bürgers und das Gemeinwohl ein besonderes Anliegen sind. Darüber hinaus scheint es, als habe

spiritualistische Konzeption John Lockes einer strikten Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion und Politik argumentierte, heißt es etwa an einer Stelle: „But now it is to be observed, in order to clear this Matter from the Confusion (...) that tho' Religion, or the Care of the Soul, be not within the Province of the Magistrate, and consequently Matters of Doctrine and Opinion hold not of his Jurisdiction; yet this must be always understood with an Exception to the Three fundamental Principles of natural Religion. Namely, - the Being of a GOD - his PROVIDENCE over human affairs - and the natural essential Difference of MORAL GOOD and EVIL. These doctrines it is directly of his Office to cherish protect and propagate. And all Oppugners of them it is as much his Duty and Right to restrain as any the most flagrant Offender against Civil Peace. Nor does this at all contradict our general Position that the sole End of Civil-Society is the Conservation of Body and Goods. For the Magistrate concern himself in the Maintenance of the Three fundamental Articles, not as they promote our future Happiness but our present: As they are the very Bond and Foundation of Civil-Society.“ (Warburton 1999: 196). Auch bei Heinrich Meier findet sich die Einschätzung, dass die Lektüre Warburtons Rousseau auf Schritt und Tritt reiches Material für die *Profession de foi* im *Emil* wie für den *Contrat social* bot (Meier 2011: 432).

- 6 In der Tat steht das Kapitel über den Législateur unter dem dominanten Einfluss Machiavellis; einige Formulierungen Rousseaus lassen ihn bis in den Wortlaut hinein erkennen. Die in einer Fußnote von Rousseau zitierte Stelle aus dem *Discorsi* lautet: „In der Tat gab es nie einen außerordentlichen Gesetzgeber bei einem Volk, 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.“ (Machiavelli 2000: 54). Siehe für eine vergleichende Betrachtung der Figur des Gesetzgebers von Machiavelli und Rousseau: Kersting 2002: 168.

Rousseau instinktiv Zweifel daran gehegt, dass ein republikanisches Gemeinwesen, wie es ihm vorschwebte, ausgehend und allein auf der Basis von Autonomie des Individuums begründet werden könnte.

Bemerkenswert, um nicht zu sagen: irritierend sind jedenfalls die Beispiele, auf die Rousseau im Kapitel über den Gesetzesgeber mit Lob zu sprechen kommt: Lykurg, Calvin, Moses und Mohammed. Rousseau lobt Calvin in einer Fußnote als großen Mann und Gesetzgeber Genfs, dessen Gedächtnis nie aufhören werde, ihn zu preisen, solange Vaterlands- und Freiheitsliebe nicht erloschen seien. Von Moses und Mohammed heißt es: auch wenn „philosophischer Hochmut und blinder Parteigeist“ in diesen nur glückliche Betrüger sähen, der wahre Politiker bewundere in ihren Gründungen jenen großen und mächtigen Geist, der über dauerhafte Einrichtungen herrsche (ebd.: 206). Die Ironie der Geschichte wollte es, dass Rousseau später zwei Mal die Gelegenheit erhielt, selber gewissermaßen als „wahrer Politiker“ und Gesetzgeber in Erscheinung zu treten: 1765 verfasste er einen Verfassungsentwurf für Korsika und 1771 stellte er „Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform“ an. In beiden Fällen übrigens hat Rousseau keineswegs – wie man erwarten könnte – die im Gesellschaftsvertrag entworfene legitime politische Ordnung auf die jeweiligen Länder „angewandt“ oder gar übergestülpt, sondern sich auf ihre konkreten Gegebenheiten und Erfordernisse eingelassen (Rousseau 1981: 509 ff.; 565 ff.). Diese Zugeständnisse bzw. Kompromisse mit der historischen Prägung beider Länder sind insofern aufschlußreich, als sie zeigen, dass Rousseau sich mit seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung nicht über die historischen Niederungen der Gesellschaften hinwegsetzen wollte. In einem Brief an Marquis de Mirabeau vom 26. Juli 1767 bemerkte Rousseau, dass in der *science du gouvernement* Evidenz erlangt werden könne, wenn man die Politik als Abstraktion betrachtet. Allerdings sei die Wissenschaft des Regierens „eine Wissenschaft von Kombinationen, Anwendungen und Ausnahmen nach Zeit, Ort und Umständen“ (Rousseau 2012: 281). Auch sein religionspolitischer Lösungsvorschlag muss in diesem Sinne nach Zeit, Ort und Umständen betrachtet und gewürdigt werden, dem wir uns nun zuwenden wollen.

2. Ein bürgerliches Glaubensbekenntnis

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass Rousseau sich bei der Legitimation von politischer Herrschaft in der Demokratie der Gedankenfigur des Gesellschaftsvertrages bedient. Dahinter steht wiederum die elementare Prämisse von der angeborenen gleichen Freiheit eines jeden Menschen. Neben Macht, Stärke und Natur wird von Rousseau auch Gott als Legitimationsinstanz höflich, aber bestimmt zurückgewiesen. Denn: „Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n’aurions besoin ni de gouvernement ni de loix.“ (Rousseau 1964: 200). Auf die Gerechtigkeit Gottes ist also kein Verlass; die

Menschen könnten ihr Zusammenleben darauf nicht gründen, zumindest dann, wenn es (freiheits-)gerecht vonstatten gehen sollte. Um politische Herrschaft in einer Demokratie rechtfertigen zu können, bleibt daher keine andere Grundlage übrig, als den freien Willen derer, die sich verpflichten; man könne über jeden anderen Grundsatz streiten, bemerkt später Rousseau in einem seiner Briefe vom Berge, selbst über den vom Willen Gottes, zumindest in seiner Anwendung, nur nicht über diesen. „Denn obgleich es deutlich ist, daß der Mensch wollen muß, was Gott will, so ist doch nicht klar, daß Gott will, daß man diese Regierung einer anderen vorziehe oder daß man Jakob mehr gehorchen soll als Wilhelm. Und eben darum geht es hier.“ (Rousseau 1978: 146, Bd. II). Wenn dem so ist, warum lässt dann Rousseau in seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung die Religion nicht einfach außen vor?

Rousseau glaubt, die Frage der Religion schlicht nicht ausklammern zu können, weil sie als Lebensmacht auch immer politische Auswirkungen hat. Mehr noch: die Möglichkeit einer politischen Ordnung wird von den religiösen Wahrheitsansprüchen tangiert, gar von Grund auf in Frage gestellt, da sie vom ganzen Menschen Besitz ergreifen. 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. Rousseau geht davon aus, dass erst mit dem Christentum eine religionspolitisch brisante Konfliktsituation in der Weltgeschichte entstanden ist. Am Anfang hätten die Menschen keine anderen Könige als die Götter und keine andere Regierung als die theokratische gekannt. In diese historische Einheitswelt sei Jesus durch die Trennung zwischen „système théologique“ und „système politique“ eingebrochen (Rousseau 1964: 284). Das Christentum habe durch die Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt einen „perpétuel conflict de jurisdiction“ verursacht, der in den christlichen Staaten die Möglichkeit einer guten Ordnung zunichte gemacht habe; man wisse nicht mehr, ob man dem weltlichen Herrn oder dem Priester Gehorsam schulde. Das Problem verschärft sich um ein Vielfaches, wenn in einem Gemeinwesen mehrere Religionen bestehen, die einen absoluten Wahrheitsanspruch geltend machen. Denn es sei nun einmal unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. Es gebe nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Daher sind die einander ausschließenden religiösen Wahrheitsansprüche für Rousseau in jedem Fall dazu geeignet, die Souveränität des Staates in weltlichen Belangen zu unterwandern. Er schreibt: „Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel: dès lors les Prêtres sont les vrais maîtres; les Rois ne sont que leurs officiers.“ (Ebd. : 291). Die Behauptung „hors de l'Eglise point de Salut“ oder „il faut

penser comme moi pour être sauvé“⁷ gehe notwendig mit der Gefahr eines religiösen Unruheherdes einher; der Staat soll ihr prinzipiell dadurch vorbeugen, dass er diejenigen, die solche „höllischen Dogmen“ aufstellen, aus seinem Gebiet verbannt; es sei denn, der Staat sei die Kirche und der Fürst der Pontifex.

An dieser Stelle wird deutlich, dass auch Rousseau noch die Religion im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege betrachtet, die im 16. und 17. Jahrhundert Europa verwüstet haben, auch wenn bei ihm nicht mehr ausschließlich das Problem der Friedenssicherung im Mittelpunkt steht wie bei Hobbes. In der ersten Fassung des *Contrat Social* spricht Rousseau von den „milles passions horribles et destructives“ der gläubigen Masse und warnt: „La terre entière regorgeroit de sang et le genre humain périroit bientôt si la Philosophie et les loix ne retenoient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux.“ (Ebd. : 107, Herv. AC.). Die Stimme der Menschen müsse also diejenige der Götter übertönen, wenn das Unheil abgewendet werden solle. Folgerichtig fordert Rousseau, bei der Suche nach einer Lösung des religionspolitischen Problems weder die heiligen Vorschriften der unterschiedlichen Religionen noch die Theologen zu berücksichtigen, sondern die Philosophen um Rat zu fragen. Bereits an dieser methodischen Absichtserklärung wird die säkulare Grundierung der politischen Theorie Rousseaus deutlich. Dazu passt auch die nüchterne historisch-soziologische Betrachtungsweise des religionspolitischen Problems.

Im ersten seiner *Briefe vom Berge* schreibt Rousseau, in dem Kapitel zur Zivilreligion sei nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch seien, sondern sie bloß im Verhältnis zum politischen Körper zu betrachten (Rousseau 1978: 29, Bd. 2). Eine ähnliche Unterscheidung in der methodischen Vorgehensweise trifft Rousseau bereits in seinem *Brief an Christophe de Beaumont*, den er ebenso wie später die Briefe vom Berge zu Zwecken der Verteidigung gegen Anfechtungen von Seiten kirchlicher Autoritäten verfasst hat. Darin heißt es:

„Es gibt also zwei Arten, die verschiedenen Religionen zu untersuchen und zu vergleichen; die eine vermöge des Wahren und des Falschen, welches sich darin findet, sowohl in Rücksicht der natürlichen oder der übernatürlichen Tatsachen, worauf sie gegründet sind, wie auch in Rücksicht der Begriffe, welche die Vernunft uns von dem höchsten Wesen und dem Gottesdienst gibt, den es von uns verlangt; die andere in Rücksicht auf ihre zeitlichen und sittlichen Folgen in dieser Welt und das Gute und Böse, welches sie der Gesellschaft und dem menschlichen Geschlecht zufügen können. Man darf nicht, um diese doppelte Untersuchung

7 Diese Formulierung verwendet Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social*; wer dieses höllische Dogma nicht abscheulich finde, könne weder ein Christ noch ein Bürger, ja nicht einmal ein Mensch sein: „[...] c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain“ (1964: 163).

zu verhindern, behaupten, dass diese beiden Dinge immer zusammengehen und dass die wahrste Religion auch immer die geselligste und menschlichste sei, denn dies ist eben die Frage, und man darf denjenigen, welcher diese Frage untersucht, nicht gleich als einen Gottlosen und Atheisten in Verruf bringen, denn eines ist es, zu glauben, und ein anderes, die Wirkung dessen, was man glaubt, zu untersuchen.“ (Rousseau 1978: 546, Bd. 1)

Rousseau beabsichtigt denn auch tatsächlich, lediglich die politischen Wirkungen des religiösen Glaubens zu untersuchen; ob und wenn ja, inwiefern Rousseau dabei von seinem eigenen Glauben Abstand nimmt, wird zu sehen sein. Rousseau eröffnet seine Suche nach einer Lösung des religionspolitischen Problems mit einer weltgeschichtlichen Betrachtung, dessen wichtigstes Ergebnis ich bereits vorweggenommen habe; die Feststellung nämlich, dass in der Weltgeschichte erst das Christentum die Einheit von Religion und Politik gesprengt habe. In einem zweiten Schritt entwirft Rousseau eine historische Phänomenologie von Religionen.

Darin unterscheidet er drei Gestalten der Religion: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und die Priesterreligion. Wie die Gesellschaft, die entweder universell oder partikulär sei, könne auch die Religion zunächst in zwei Arten eingeteilt werden, je nachdem, ob sie den Menschen oder den Bürger umgreife. Die Religion des Menschen, ohne Tempel, Altäre und Riten, beschränke sich auf den rein inneren Kult Gottes und die ewigen Pflichten der Moral; sie sei die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Gottesglaube und das, was man das göttliche Naturrecht nennen könne. Die Religion des Bürgers dagegen sei nur in einem Land zugelassen, dem sie seine Götter und Schutzherren gebe; sie habe ihre Dogmen, Riten und ihren von den Gesetzen vorgeschriebenen äußeren Kult. Mit der Ausnahme der Nation, die sich zu ihr bekenne, sei alles andere für sie ungläubig, fremd und barbarisch; sie erstrecke die Pflichten und Rechte des Menschen nur so weit, wie ihre Altäre reichten. Die Religionen der ersten Völker seien allesamt solcher Art gewesen; man könne ihnen den Namen eines bürgerlichen oder positiven Gottesrechts geben. Neben diesen beiden Religionsgestalten gebe es noch eine dritte, die Rousseau Priesterreligion zu nennen vorschlägt. Zu diesem Typus zählt er sowohl die Religion der Lamas und der Japaner als auch das römische Christentum. Diese seltsame Gestalt von Religion unterwerfe die Menschen widersprüchlichen Pflichten und hindere sie daran, gleichzeitig fromm und Bürger sein zu können, weil sie ihnen zwei Gesetzgebungen, zwei Oberhäupter und zwei Vaterländer beschere; aus ihr entstehe eine Art „*droit mixte et insociable*“, das nicht einmal einen Namen habe.

Nach dieser idealtypischen Unterscheidung von drei Religionen unternimmt Rousseau eine Überprüfung ihrer politischen Brauchbarkeit für die im Gesellschaftsvertrag entworfene Republik. Er stellt zunächst allgemein fest, dass alle drei Religionen ihre Mängel hätten: „*A considérer politiquement ces trois sortes de religion, elles ont toutes leurs défauts.*“ (Rousseau 1964: 286). Doch sei die dritte unter

ihnen so offensichtlich schlecht, dass es Zeit vergeuden hieße, dies auch nur aufzeigen zu wollen. Denn: „Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.“ (Ebd.). Die zweite, die Religion des Bürgers, sei hingegen insofern gut, als sie die Gottesverehrung mit der Liebe zu den Gesetzen vereinige und die Bürger lehre, dass dem Staat dienen zugleich dessen Schutzgott dienen bedeute. Religion des Bürgers verstärkt die Republik, indem sie die Sanktionskraft des Gottesglaubens dazu nutzt, ihren Forderungen und Gesetzen Kraft und Nachdruck zu verleihen. Dadurch bleibt die Einheit des Staates erhalten, und der Mensch stimmt mit sich selbst überein. Problematisch an ihr findet Rousseau aber, dass sie auf Irrtum und Lüge gegründet sei, die Menschen täusche, sie leichtgläubig und abergläubisch mache und die echte Gottesverehrung in einem leeren Zeremoniell ertränke. Entgegen seiner späteren Erklärung zur methodischen Vorgehensweise in dem Kapitel zur Zivilreligion, die Wahrheit einer Religion als solche gar nicht berücksichtigt zu haben⁸, findet hier das Kriterium der Wahrheit Eingang in seine Analyse – ob lediglich aufgrund seiner politischen Auswirkungen, sei dahingestellt. An dieser Stelle wird jedenfalls deutlich, dass Rousseau – etwa im Gegensatz zu Machiavelli⁹ – seine funktionalistische Betrachtungsweise der Religion nicht so weit treibt, dass er die bewusste Täuschung von Bürgern in Kauf zu nehmen bereit wäre, wenn sie sich nur lohnt; das heißt: wenn sie genug zur Festigung und Stärkung der republikanischen Gesinnungstüchtigkeit beiträgt. Die Religion des Bürgers ist Rousseau aber nicht nur wegen ihrer Unwahrheit suspekt; er hält sie auch für problematisch, weil er in ihr die Gefahr des Fanatismus und der Intoleranz angelegt sieht. Er befürchtet, die Religion des Bürgers könnte das Volk blutrünstig machen und gegen andere Völker aufbringen. Eine Selbstbehauptung des politischen Gemeinwesens durch die Religion auf Kosten anderer wird von Rousseau abgelehnt. In der ersten Fassung des *Contrat social* schreibt er: „Il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépens du reste du genre humain.“ (Ebd.: 159). Übrig bleibt als letzte der drei Religionen die Religion des Menschen, die Rousseau schließlich auf

-
- 8 Im ersten seiner Briefe vom Berge schreibt Rousseau, in dem Kapitel zur Zivilreligion sei nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch seien, sondern sie bloß im Verhältnis zum politischen Körper zu betrachten (1978: 29, Bd. 2).
- 9 Im zwölften Kapitel des ersten Buches seiner *Discorsi*, in dem Machiavelli die Bedeutung der Religion für die Republik oder Monarchie betont, heißt es: „Die Leiter einer Republik oder eines Königreichs müssen [...] die Grundlage ihrer Religion erhalten; dann wird es ihnen leicht sein, ihren Staat in Gottesfurcht und somit gut und einträchtig zu erhalten. Alles, was zugunsten der Religion geschieht, mögen sie selbst es auch für falsch halten, müssen sie unterstützen und fördern, und zwar umso mehr, je klüger sie sind und je besser sie die Welt kennen.“ (Machiavelli 2000: 56).

ihre Brauchbarkeit für die Bedürfnisse der Republik hin abklopft. Darunter versteht Rousseau vor allem das Christentum, allerdings nicht das seiner Tage, wie er hinzufügt, sondern das des Evangeliums, das davon ganz und gar verschieden sei. Die letztere bezeichnet und lobt Rousseau als eine heilige, erhabene und wahre Religion; durch sie würden sich die Menschen, Kinder des einen und selben Gottes, als Brüder erkennen und eine Gemeinschaft bilden, die sich selbst im Tod nicht auflöse. Die Kehrseite der universalistischen Ausrichtung des Christentums, bemängelt Rousseau, sei jedoch, dass sie mit dem politischen Körper keine besondere Verbindung eingehen könne, so dass den Gesetzen nur die Geltungskraft bleibe, die sie aus sich selbst ziehen könnten (ebd.: 287). Damit bleibe eines der großen Bindeglieder des politischen Gemeinwesens ohne Wirkung, bedauert Rousseau. Mehr noch: statt die Herzen der Bürger an den Staat zu heften, entferne die Religion des Menschen sie davon wie von allen irdischen Dingen. Deshalb fällt der Genfer Philosoph ein vernichtendes Urteil über das Christentum des Evangeliums, mit dem er sich viel Kritik und Ärger eingehandelt hat: „Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social“ (ebd.). Im Grunde seien die Christen nicht einmal in der Lage, eine Gesellschaft zu bilden, geschweige denn die vollkommenste, wie manche behaupten würden; denn sie könnten gar keinen Zusammenhalt stiften. Außerdem sei das Christentum eine ganz und gar geistige Religion, die einzig um die himmlischen Güter besorgt sei: das Vaterland des Christen sei nicht von dieser Welt. Und selbst wenn die Christen ihre Pflicht auf Erden täten, sei ihr Einsatz durch eine tiefe Gleichgültigkeit am Erfolg und Misserfolg ihrer Bemühungen gekennzeichnet. Schließlich bestehe für sie das Wesentliche darin, ins Paradies zu gelangen; daher mache es für sie letztlich keinen Unterschied aus, ob sie ihr Leben in diesem Jammertal als Freier oder Sklave fristeten. Die christliche Nächstenliebe und Milde mache sie vollends unfähig, sich gegen Machtmissbrauch und Tyrannei zu wehren; sie mache sie vielmehr geneigt, sich mit den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen zu arrangieren, weil sie in allem den Willen Gottes am Werke sähen. Folglich verstünden sie es besser, zu sterben, als zu töten. Kurzum: mit den Christen sei keine Republik zu machen:

„Mais je me trompe en disant une République Chrétienne, chacun de ces deux mots exclut l'autre“ resümiert Rousseau seine Kritik am Christentum, die übrigens von Machiavelli inspiriert ist. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches seiner *Discorsi* führt Machiavelli den Umstand, dass die Völker des Altertums mehr Freiheitsliebe besaßen als die jetzigen, letztlich auf die Verschiedenheit der Religion zurück:

„Denn da unsere Religion uns die Wahrheit und den wahren Weg gezeigt hat, lässt sie uns die weltliche Ehre geringer schätzen. Die Heiden hingegen schätzten sie sehr hoch und hielten sie für ihr höchstes Gut, und darum waren sie kühner in ihren Taten. [...] Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen als die tätigen selig gesprochen. Sie hat das höchste Gut in Demut, Entsagung und Verachtung des Irdischen gesetzt; jene setzte es in hohen Mut, Leibesstärke und alles, was den Menschen kraftvoll machte. Verlangt auch unsere

Religion, dass man stark sei, so will sie doch, dass man diese Stärke im Leiden und nicht in kraftvollen Taten äußert. Diese Lebensweise scheint also die Welt schwach gemacht und den Verbrechern zur Beute gegeben zu haben. Die können ungefährdet über sie schalten, denn sie sehen ja, dass die große Mehrzahl der Menschen, um ins Paradies einzugehen, mehr darauf bedacht ist, Beleidigungen zu ertragen als zu rächen.“ (Machiavelli 2000: 184 ff.).

Im Gegensatz zu Rousseau scheint jedoch Machiavelli die Möglichkeit gesehen zu haben, diese „falsche Auslegung der Religion“, wie er an einer Stelle formuliert, und die damit einhergehende allgemeine Kraftlosigkeit der Menschen durch Erziehung zugunsten der republikanischen Gesinnungstüchtigkeit zu korrigieren.

Welche Anforderungen Rousseau an eine Religion stellt, die seinen politischen Vorstellungen entspricht und daher der Republik des Gesellschaftsvertrags empfohlen werden kann, geht implizit aus seiner Analyse der drei Religionstypen hervor: sie darf erstens keinen Loyalitätskonflikt erzeugen; Gottesdienst und Dienst am Staat sollten sich möglichst überlappen, damit kein Riss in die soziale Einheit des republikanischen Gemeinwesens geschlagen und der Bürger mit sich selbst nicht in Widerspruch gebracht wird. Sie sollte zweitens als mächtige Integrationsklammer der Gesellschaft wirksam werden und die Herzen der Bürger an den Staat heften; sie sollte den Gesetzen und Forderungen der Republik mit der göttlichen Sanktionskraft Nachdruck verleihen. Doch sollte diese Integrationswirkung nicht so stark ausfallen, dass sie womöglich die Gefahr der Radikalisierung und Intoleranz in sich birgt. Deshalb, verlangt Rousseau, sollte die Religion drittens der Toleranz verpflichtet sein. Und schließlich sollten diese politischen „Leistungen“ viertens nicht auf Kosten religiöser Wahrheit erbracht werden.

Rousseaus Analyse der religion civile baut auf den Ergebnissen seiner historischen Phänomenologie der drei Religionstypen auf; er entwickelt sie als Konzept ausgehend von den erarbeiteten religionspolitischen Qualitätskriterien. Nachdem Rousseau zunächst durch eine weltgeschichtliche Betrachtung zum Verhältnis von Religion und Politik die religionspolitisch brisante Konfliktlage herauskristallisiert hat, die erst durch das Christentum in die Welt gekommen ist, und daraufhin drei Religionstypen unterscheidet, die er unter dem Gesichtspunkt ihrer politischen Auswirkungen vergleichend mustert, wechselt er die Ebene seiner Analyse: er verlässt den Boden der historischen Tatsachen und kehrt zum Recht zurück. Gegen Ende des Zivilreligionskapitels bricht Rousseau den Strom seiner historischen Analyse ein wenig abrupt mit den Worten ab: „Mais laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important“ (ebd.: 289). Damit tritt Rousseau wieder in den Hauptstrom seiner Untersuchung ein, die der Erörterung und Beantwortung der Frage gilt, ob es – um es mit den Worten zu sagen, mit denen er in den ersten Zeilen des Contrat social sein Vorhaben ankündigt – in der bürgerlichen Ordnung irgendeine rechtmäßige und sichere Regel für das Regieren geben kann. Dabei versichert er, sich bemühen zu wollen, das, was das

Recht zulässt, stets mit dem zu verbinden, was der Vorteil vorschreibt, damit Gerechtigkeit und Nutzen nicht auseinander fallen.

In der Tat geht es auch in dem Kapitel über die Zivilreligion nicht zuletzt darum, Erwägungen der Gerechtigkeit mit denen der politischen Nützlichkeit unter einen Hut zu bringen. Rousseau beginnt dort seine wieder aufgenommene Erörterung der Frage nach der legitimen politischen Ordnung damit, die bereits zuvor thematisierten Grenzen des Souveräns und seines Verfügungsanspruchs über die Untertanen auf den religiösen Bereich anzuwenden. Das Recht, das der Gesellschaftsvertrag dem Souverän über die Untertanen verleihe, bekräftigt Rousseau, gehe nicht über die Grenzen des öffentlichen Nutzens („*utilité publique*“) hinaus. „Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté.“ (Ebd.: 290). Dann heißt es aber:

„Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plait, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connaître: Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est point son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci.“ (Ebd.)

Das heißt: In Rousseaus Blickfeld gerät die Religion vor allem, weil er einen Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und der Bereitschaft sowie der Fähigkeit des Bürgers, seine Pflichten gegenüber dem Staat und seinesgleichen zu erfüllen, annimmt. Gerade zur Einhaltung der staatsbürgerlichen Pflichten – auf die es freilich in der vom Gesellschaftsvertrag begründeten republikanischen Ordnung besonders ankommt – sieht er die Notwendigkeit, vom Bürger ein Glaubensbekenntnis einzufordern: „Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.“ (Ebd.). Der Lösungsvorschlag Rousseaus lautet also im Kern: ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel der Souverän, und das bedeutet letztlich die Gesamtheit der Bürger selbst, bestimmen soll; genau genommen nicht als Dogmen der Religion, sondern als Elemente und Dispositionen einer Gesinnung des gesellschaftlichen Miteinanders, ohne die es unmöglich sei, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein. Dieses rein bürgerliche Glaubensbekenntnis, das Rousseau erst jetzt auch als Religion civile bezeichnet, solle möglichst wenige und einfache, weder der Erklärung noch der Erläuterung bedürftige Dogmen enthalten. Er nennt im Einzelnen die Existenz einer allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, voraussehenden und fürsorglichen Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten, die Bestrafung der Schlechten und Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der

Gesetze als positive Dogmen. Als einzig negatives Dogma nennt er die Intoleranz: sie soll dem Ausschluss derjenigen Religionen dienen, die mit den Bestimmungen des Gesellschaftsvertrags nicht zu vereinbaren sind.

Welche politischen „Leistungen“ erwartet Rousseau nun konkret von der religion civile? Seine Erwartungen lassen sich in gewissem Sinne an den Dogmen der bürgerlichen Religion ablesen, auch wenn diese nicht immer Aufschluss darüber geben, welche politischen Wirkungen sich der Philosoph von ihnen im Einzelnen erhofft hat. Um mit dem letzten Dogma zu beginnen: die Intoleranz soll dem Ausschluss von Religionen dienen, die einen Monopolanspruch auf die allein selig machende Wahrheit erheben und damit potentiell Fanatismus und Gewalt heraufbeschwören. Dabei wendet sich Rousseau in aller Schärfe gegen die Unterscheidung zwischen theologischer und politischer Intoleranz; es sei nun einmal unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. In einem Brief an Voltaire vom 18. August 1756 findet sich eine aufschlussreiche Stellungnahme Rousseaus hierzu:

„Ich gestehe es, es gibt eine Art von Glaubensbekenntnis, das die Gesetze vorschreiben können, allein, abgesehen von den Grundsätzen der Sittenlehre und des Naturrechts muss es rein verneinend sein, weil es Religionen geben kann, die die Grundsäulen der Gesellschaft angreifen, und weil man damit anfangen muss, diese Religionen auszurotten, um den Frieden im Staate sicherzustellen. Von diesen verdammenswerten Lehrsätzen ist unstreitig die Unduldsamkeit der hässlichste, allein, man muss sie an ihrer Quelle zu fassen bekommen, denn die blutdürstigsten Fanatiker verändern die Sprache auf gut Glück und predigen nur Geduld und Sanftmut, wenn sie nicht die Stärkeren sind. Also nenne ich aus Grundsätzen unduldsam jeden Menschen, der sich einbildet, man könne kein ehrlicher Mann sein, ohne alles zu glauben, was er glaubt, und der ohne Erbarmen alle die, die nicht denken wie er, verdammt. In der Tat sind die Gläubigen selten dazu geneigt, dass sie die Verworfenen in dieser Welt in Frieden lassen und ein Heiliger, der unter Verdammten zu wohnen glaubt, maßt sich gerne im Voraus das Handwerk des Teufels an.“ (Rousseau 1978: 330, Bd. I)

Und in dem Brief an den Erzbischof von Paris, Christoph de Beaumont, in dem Rousseau über seine religionspolitischen Überzeugungen Rechenschaft ablegt, bekennt Rousseau, dass er die Intoleranz mehr hasst als die Freigeisterei (ebd.: 501). In diesem Zusammenhang spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren“, welche zum Verbrechen und zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen:

„Kann es denn wohl etwas Abscheulicheres in der Welt geben, als die Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit in ein System zu bringen und sie aus der Milde Gottes herzuleiten? Geben sie nur zu, Monseigneur, daß wenn Frankreich sich zu der Religion des savoyischen Vikars bekannt hätte, zu dieser so reinen und einfachen Religion, welche Gott fürchten und die Menschen lieben lehrt, so wäre das französische Land nicht mit so viel Blut überschwemmt wor-

den; dieses sanfte und fröhliche Volk hätte bei anderen Völkern nicht durch seine Grausamkeiten bei so vielen Verfolgungen und Metzeleien von der Inquisition zu Toulouse bis zur Bartholomäusnacht und von den Albingenser Kriegen bis zu den Dragonaden das größte Erstaunen erregt.“ (Ebd.: 564).

Rousseau zufolge gibt es nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Im Hintergrund dieser Einschätzung stehen natürlich die Erfahrungen mit den konfessionellen Bürgerkriegen in Frankreich, deren verheerende Folgen Rousseau noch vor Augen hatte. Bezeichnenderweise bezieht sich Rousseau in der ersten Fassung des *Contrat social* auf Hobbes, den politischen Theoretiker der konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit, um den intoleranten Menschen zu kennzeichnen: „L'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolérants est semblable à celle des démons: ils ne s'accordent que pour se tourmenter.“ (Rousseau 1964 : 163). Obwohl Rousseau, wie er in einem Brief schreibt, nicht entgangen ist „wie vielen menschlichen Leidenschaften der vorge-spielte Glaubenseifer als Deckmantel dient“ und er zudem mehrere Ursachen der Religionskriege ausfindig macht – etwa Kabinettsintrigen oder Interessen des Hofes –, scheint er überzeugt zu sein, dass „das Übel“ letztlich im absoluten Wahrheitsanspruch der Religionen als solche besteht (Rousseau 2012: 158; Rousseau 1978: 558, Bd. I). Deshalb verlangte von den Religionen nichts weniger, als dass sie von ihrem „exklusiven“ Wahrheitsanspruch abrücken, wenn sie toleriert werden wollen. Dabei geht Rousseau grundsätzlich von einem Pluralismus der Religionen aus und knüpft ihre Toleranz im Staat an zwei Bedingungen: zum einen müssten die Religionen ihrerseits andere Religionen dulden und zum anderen dürften ihre Dogmen nicht gegen die Pflichten des Bürgers verstoßen (Rousseau 1964: 291). Das rein bürgerliche Glaubensbekenntnis, das zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten dienen soll, kann also mit anderen Religionen durchaus zusammen bestehen, solange sie nur tolerant und mit den Pflichten des Bürgers kompatibel sind. Demzufolge kann ein Bürger der Rousseau'schen Republik etwa Protestant und Anhänger der Zivilreligion zugleich sein.

Allerdings schließt Rousseau die Möglichkeit aus, dass die Zivilreligion auch den Atheismus neben sich dulden könnte. Zwar könne der Souverän niemanden dazu verpflichten, den zivilreligiösen Dogmen Glauben zu schenken, aber er könne gleichwohl jeden aus dem Staat verbannen, der sie nicht glaubt; er würde in diesem Fall nicht als Ungläubiger verbannt, sondern als einer, der sich dem gesellschaftlichen Miteinander verweigere und unfähig sei, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern. Derjenige, der die zivilreligiösen Dogmen öffentlich anerkannt hat, sich aber trotzdem so verhält, als ob er sie nicht glaubt, soll sogar mit dem Tode bestraft werden; denn er habe das größte aller Verbrechen begangen, nämlich vor den Gesetzen gelogen.

Die Aussicht auf das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Schlechten und Bösen soll die Menschen zu gerechtem und moralischem Handeln anleiten, sie soll sie dazu motivieren, ihre staatsbürgerlichen und sittlichen Pflichten gegenüber Mitbürgern und der Republik zu erfüllen. Dieser Glaubensartikel ist in der Konzeption Rousseaus von herausragender Bedeutung, weil er die Bürgermoral bzw. den republikanischen Ethos verbürgen soll. Der Philosoph ist zutiefst davon überzeugt, dass – wie er im *Émile* einmal pointiert schreibt – „sans la foi nulle véritable vertu n'existe“ (Rousseau 1999: 385). In einem seiner späteren Briefe heißt es: „Wenn man dem menschlichen Herzen den Glauben an Gott nimmt, zerstört man jede Tugend.“ (Rousseau 2012: 299). Von daher rührt denn auch die Frontstellung gegen den Atheismus. Im vierten Buch des *Émile* wendet sich Rousseau in einer langen Fußnote gegen Pierre Bayles Auffassung, dass der Atheismus im Vergleich mit dem religiösen Fanatismus unter politischen Gesichtspunkten unbedenklich und daher vorzugswürdig sei. Auch Voltaire war der Überzeugung, der Fanatismus sei verhängnisvoller als der Atheismus; in seinem 1764 veröffentlichten „Dictionnaire philosophique“ heißt es:

„Le fanatisme est certainement milles fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire; l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre. Supposons [...] que le chancelier de L'Hospital fut athée; il n'a fait que de sages lois, et n'a conseillé que la modération et la concorde: les fanatiques commettent les massacres de la Saint-Barthélemy. Hobbes passa pour un athée. Il mena une vie tranquille et innocente: les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre [...].“ (Voltaire 1964: 56)

Als erster in der Geschichte der Philosophie hat der französische Hugonotte Pierre Bayle (1647-1706) behauptet, auch eine Gesellschaft von Atheisten könne von Bestand sein. Bayle hat zunächst in seinen 1683 veröffentlichten „*Pensées divers sur la comète*“ den ursächlichen Zusammenhang zwischen Religion und Moral kritisch hinterfragt und den Atheisten die Fähigkeit zur Moral bescheinigt. Darin heißt es an einer Stelle:

„Man hat keine Nachrichten, daraus man die Sitten und Gebräuche einer Nation, die sich der Gottesleugnung ergeben hat, erlernen konnte. Also kann man es nicht durch Erfahrung widerlegen, wenn man gleich anfänglich die Mutmaßung anbringt, dass nämlich die Atheisten keiner moralischen Tugend fähig sind und dass sie wilden Tieren gleichkommen, bei denen man des Lebens weniger sicher ist als unter Tigern und Löwen. Aber es ist leicht zu zeigen, dass diese Mutmaßung sehr ungewiss ist. Denn da die Erfahrung bezeugt, dass diejenigen, die an ein Paradies und eine Hölle glauben, fähig sind, alle Arten der Verbrechen auszuüben, so ist klar, dass die Neigung, Böses zu tun, nicht daher rührt, weil man nicht weiß, dass ein Gott sei [...] Und endlich schließe ich noch daraus, dass die Neigung zum Mitleiden, zur Mäßigkeit,

zur Milde usf. nicht daher kommt, weil man weiß, dass ein Gott ist [...], sondern von einer gewissen Beschaffenheit des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch den persönlichen Eigennutz, durch das Verlangen, gelobt zu werden, durch den Trieb der Vernunft oder durch andere Beweggründe gestärkt worden ist, die sich bei einem Atheisten sowohl als auch bei anderen Leuten befinden. Also haben wir kein Recht, zu behaupten, dass ein Gottesleugner notwendigerweise unordentlicher in seinen Sitten sein müsse als ein Götzenverehrer.“ (Bayle 1975: 311)

Später hat Bayle seine Behauptung von der Moralfähigkeit der Atheisten in seinem Hauptwerk „Dictionnaire historique et critique“ in mehreren Artikeln thematisiert und bekräftigt. Ihm widmete er bezeichnenderweise auch die erste der – dem großen Werk in der zweiten Auflage beigelegten – vier Klarstellungen, in denen er auf Kritik einging. Dort stellt er gleich eingangs fest:

„Gottesfurcht und Gottesliebe sind nicht die einzigen Triebfedern der menschlichen Handlungen. Es gibt noch andere Prinzipien, die den Menschen handeln lassen. Die Liebe zum Lob, die Furcht vor der Schande, die Neigungen des Temperaments sowie die von der Obrigkeit festgesetzten Strafen und Belohnungen haben große Macht über das menschliche Herz. Wenn jemand das bezweifelt, so muss ihm das unbekannt sein, was sich in ihm selbst abspielt und was ihm der gewöhnliche Weltenlauf jederzeit vor Augen führen kann. [...] Gottesfurcht und Gottesliebe sind nicht immer ein wirksameres Prinzip als alle anderen. Die Liebe zum Ruhm, die Furcht vor Schande, Tod oder Folter, die Hoffnung auf ein Amt wirken mit größerer Macht auf bestimmte Menschen als der Wunsch, Gott wohlgefällig zu sein, und die Furcht, seine Gebote zu verletzen.“ (Bayle 2003: 571)

Doch hat sich Bayle nicht damit begnügt, den Atheisten die Fähigkeit zur Moral zuzusprechen, sondern ist darüber hinaus zu der für seine Zeit unerhörten Einschätzung gelangt, die Moralität der Atheisten könne sogar reiner und selbstloser ausfallen als die der Christen, weil sie ohne Hoffnung auf jegliche Belohnung im Jenseits moralisch handeln. Diese Überzeugung Bayles wurde um die Mitte des 18. Jahrhunderts von den Materialisten und Atheisten unter den Philosophen der französischen Aufklärung erneut aufgegriffen und radikalisiert; zu ihnen gehörten etwa Denis Diderot, Claude Adrien Helvétius und Paul-Henri Thiry d'Holbach. Diderot entkoppelt in der von ihm und d'Alembert herausgegebenen großen *Encyclopédie* Religion und Moral; in seinem Beitrag zum Stichwort „Irreligiös“ heißt es:

„Die Völker scheiden sich auf Grund verschiedener Kultur in religiöse & irreligiöse, je nach Ort auf der Erde, zu dem sie wandern oder den sie bewohnen; doch die Moral ist überall dieselbe. Sie ist das universelle Gesetz, das der Finger Gottes allen Herzen eingepreßt hat. Sie ist die ewige Vorschrift für die Empfindsamkeit & die allgemeinen Bedürfnisse. Man darf also Unmoral & Unglaube nicht verwechseln. Die Moral kann ohne Religion bestehen, & die Re-

ligion kann mit Unmoral verknüpft sein & ist dies auch häufig. Auch wenn man seine Blicke nicht über das Leben im Diesseits hinausschweifen läßt, gibt es zahlreiche Gründe, die einem Menschen bei reiflicher Überlegung beweisen können, daß man, um in dieser Welt glücklich zu sein, nichts Besseres tun kann, als tugendhaft zu sein.“ (Selg/Wieland 2001: 182)

D'Holbach schreibt in seinem 1770 erschienenen Hauptwerk „System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt“:

„Wir ziehen also die Schlußfolgerung, daß die Theologie und ihre Begriffe, weit entfernt, dem Menschengeschlecht nützlich zu sein, vielmehr die wahren Quellen der die Erde bedrückenden Übel, der sie verblendenden Irrtümer, der sie beschränkenden Vorurteile, der sie leichtgläubig machenden Unwissenheit, der sie quälenden Laster und der sie unterdrückenden Regierungen sind. Wir ziehen also die Schlußfolgerung, daß die übernatürlichen und göttlichen Ideen, die man uns von Kindheit an einflößt, die wahren Ursachen unserer zur Gewohnheit gewordenen Unvernunft, unserer Religionsstreitigkeiten, unserer heiligen Zwietracht, unserer unmenschlichen Verfolgungen sind. Wir wollen schließlich erkennen, daß diese Ideen die Moral verdunkelt, die Politik verdorben, die Fortschritte der Wissenschaften verzögert und das Glück und den Frieden selbst im Herzen des Menschen zerstört haben. Der Mensch möge sich also nicht länger verhehlen, daß alles Unheil, wegen dessen er seine tränengebade-ten Augen zum Himmel erhebt, durch die leeren Phantome, die seine Einbildungskraft dort angesiedelt hat, hervorgerufen worden ist; er möge nicht mehr diese Phantome anflehen, sondern in der Natur und in seiner eigenen Energie die Hilfsquellen suchen, die taube Götter ihm niemals verschaffen können.“ (d'Holbach 1978: 515)

Er behauptet kühn, dass „eine Gesellschaft von Atheisten, die keine Religion hat, die von guten Gesetzen regiert, durch eine gute Erziehung gebildet, durch Belohnungen zur Tugend angehalten, durch gerechte Strafen vom Verbrechen abgeschreckt wird und von Illusionen, Lügen und Hirngespinsten frei ist, unendlich ehrenhafter und tugendhafter sein müßte als jene religiösen Gesellschaften, in denen alles dazu beiträgt, den Geist zu verblenden und das Herz zu verderben.“ (Ebd.: 586). Gegen diese Einschätzung Pierre Bayles und der radikalen Philosophen wendet sich nun Rousseau vehement in seiner Erziehungsschrift. Zwar habe Bayle richtig gesehen, dass der Fanatismus viel verderblicher sei als der Atheismus; doch nicht weniger wahr sei es, dass der Fanatismus, obwohl blutrünstig und grausam, eine große und starke Leidenschaft sei, die das Herz des Menschen erhebe und ihn den Tod verachten lasse, ihm eine außerordentliche Tatkraft verleihe, die man nur besser lenken müsse, um daraus die höchsten Tugenden zu ziehen. Dagegen sei der Unglaube (irréligion) und im Allgemeinen der rasonierende und philosophierende Geist dazu geeignet, die Menschen an das Leben zu binden, sie zu verweichlichen, ihre Seelen zu erniedrigen und alle ihre Leidenschaften auf das niedrige Privatinte-

resse und das verächtliche menschliche Ich zu konzentrieren, um so die Grundfesten einer jeden Gesellschaft geräuschlos zu untergraben.

„Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien: comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître, en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachants de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme: elle est plus destructive que la guerre même.“ (Rousseau 1999: 386)

Gerade weil Rousseau für ein republikanisches Gemeinwesen mit einer starken Gemeinwohlorientierung plädiert und er die dafür nötige Motivation nicht aus dem Naturzustand beziehen kann – hatte er doch den darin lebenden Menschen als ein borniertes, triebgesteuertes und asoziales Wesen konzipiert, der im Idealfall selbstgenügsam vor sich hin lebt – sieht er sich genötigt, auf die Motivationsressourcen der Religion zurückzugreifen. Zunächst versucht er die nötige soziale und republikanische Gesinnungstüchtigkeit durch den Akt der Selbstkonstitution des Souveräns mittels des Gesellschaftsvertrages zu schaffen; sodann greift er auf die Gedankenfigur eines Gesetzgebers zurück, der die Menschen mit Gottes Beistand ihrer Selbstbezüglichkeit entreißen und zu verantwortlichen Bürgern erziehen sollte. Dabei ist Rousseau sichtlich bemüht, der politischen Ordnung des Gesellschaftsvertrages eine solidere Grundlage zu geben, als Autonomie, Vernunft und Interesse des Individuums es jemals vermögen. Bereits in dem Diskurs über die Ungleichheit unter den Menschen aus dem Jahr 1755 hatte Rousseau es für notwendig erachtet, dass Gottes Wille in die Geschicke des Souveräns eingreift. Gegen Ende des zweiten Teils heißt es:

„Par la nature du contrat on verrait qu'il ne saurait être irrévocable. Car, s'il n'y avait point de pouvoir supérieur qui peut être garant de la fidélité des contractants, ni les forcer à remplir leurs engagements réciproques, les parties demeureraient seules juges dans leur propre cause, et chacune d'elles aurait toujours le droit de renoncer au contrat [...] Mais les dissensions affreuses, les désordres infinis qu'entraînerait nécessairement ce dangereux pouvoir, montrent, plus que tout autre chose, combien les Gouvernements humains *avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison*, et combien il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer.“ (Rousseau 1995: 246/8, Herv. A.C.)

Rousseau will also die Religion als Bollwerk gegen die permanente Gefahr der Instabilität und Auflösung des Staates in Stellung bringen; sie soll eben als Bestandsgarantie fungieren, indem sie den Autonomieansprüchen des Individuums einen

Riegel vorschiebt. Diese Sorge Rousseaus, die Republik auf einen möglichst festen Sockel zu setzen, sie letztlich im Glauben und in den Gefühlen der Bürger zu verankern, ist auch im Gesellschaftsvertrag wirksam. In der Erstfassung des *Contrat social* heißt es am Ende des Kapitels über den Gesetzgeber:

„Chacun sent assés l'utilité de l'union politique pour rendre certaines opinions permanentes et les maintenir en corps de doctrine et de secte, et quand au concours de la Religion dans l'établissement civil, on voit aussi qu'il n'est pas moins utile de pouvoir *donner au lien moral une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme* et soit toujours indépendante des biens, des maux, de la vie même et de tous les événements humains.“ (Rousseau 1964: 140, Herv. AC.)

Im Zusammenhang damit steht die im bürgerlichen Glaubensbekenntnis vorgesehene Heiligsprechung des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze, die die verbindenden Wertvorstellungen und das besondere Ethos eines Gemeinwesens „absolut“ setzen soll; dadurch sollen die Bürger das Leben in der politischen Gemeinschaft des Gesellschaftsvertrags als mächtig, beglückend und unbedingt verpflichtend erfahren und anerkennen. Diese affektive Bindung und Übereinstimmung des Bürgers mit der Republik soll so intensiv sein, dass er von sich aus die Bereitschaft aufbringen könnte, sein Leben für sie zu opfern. Es liegt nahe, die Aufnahme eines zukünftigen Lebens in den zivilreligiösen Dogmenkatalog mit dieser politischen Erwartung in Verbindung zu bringen. Daran, dass Rousseau vom Bürger des Gesellschaftsvertrages im Bedarfsfall sein Leben verlangte, ist jedenfalls kein Zweifel möglich. Nicht von ungefähr handelt ja ein ganzes Kapitel des *Contrat social* (nämlich das fünfte des Zweiten Buches) „vom Recht über Leben und Tod“. Darin heißt es: „Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépends des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut.“ (Ebd.: 198). Rousseau fordert: Wenn der Souverän dem Bürger sage, du sollst sterben, weil es dem Staat dienlich ist, müsse er sterben; denn einzig unter dieser Bedingung habe er bisher in Sicherheit gelebt, so dass sein Leben nicht mehr nur eine Gabe der Natur, sondern ein bedingtes Geschenk des Staates sei. Gerade weil Rousseau von Bürgern seines Gesellschaftsvertrages die Bereitschaft zum Sterben selbstverständlich erwartet, liegt es nahe, das zivilreligiöse Dogma eines zukünftigen Lebens als Belohnung zu betrachten, die der Philosoph den sterbensbereiten Republikanern und Patrioten in Aussicht stellte, um ihre letzten Bedenken und Ängste vor dem Nichts zu entkräften. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang dort, wo Rousseau erklärt, auch wenn der demokratische Souverän niemanden zum Glauben an die zivilreligiösen Dogmen verpflichten könne, sei es ihm erlaubt, jeden aus dem Staat zu verbannen, der seinen Nichtglauben offen zu erkennen gebe, da er sich dadurch als jemand erweise, der sich den Notwendigkei-

ten des Zusammenlebens nicht beuge und mithin unfähig sei, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Bedarfsfall der (staatsbürgerlichen) Pflicht zu opfern (ebd.: 290). Daneben gibt es eine oft herangezogene Textstelle in der ersten Fassung des *Contrat social*, in der Rousseau die Bereitschaft des Bürgers, für sein Vaterland zu sterben, von dem Glauben an ein zukünftiges Leben abhängig macht; sie lautet: „Dans tout état qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou“ (ebd.: 158).

Gegen diese in der bisherigen Rousseau-Literatur zur religion civile geläufige Lesart¹⁰ wendet neuerdings Michaela Rehm in ihrer Monographie zur „Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie“¹¹ ein, Rousseau habe keineswegs die Hoffnung des Bürgers auf ein Leben nach dem Tode politisch instrumentalisieren wollen; vielmehr habe er den Tod republikanisert, indem er – anstatt wie bis dahin auf das religiöse Unsterblichkeitsangebot – auf die innerweltlich-diesseitige Würdigung der staatsbürgerlichen Verdienste als höchste Form der Anerkennung gesetzt habe; kurzum: das republikanische Pantheon habe das Paradiesversprechen abgelöst. Rehm stützt ihre Lesart mit zwei Argumenten. Das erste lautet: Rousseau wusste um die politischen Gefahren, die mit einem etwaigen Versprechen der Unsterblichkeit im Jenseits einhergingen. Rehm weist darauf hin, dass die oben – aus der Erstfassung des *Contrat social* – zitierte Textstelle und Aussage Rousseaus, in jedem Staat, der von seinen Gliedern das Opfer ihres Lebens verlangen könne, sei derjenige, der nicht an ein künftiges Leben glaube, entweder ein Feigling (*lâche*) oder ein Narr (*fou*), einen relativierenden Zusatz

10 Exemplarisch seien genannt: Iring Fetscher betont in seiner knappen Würdigung der religion civile, vor allem die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits sei es, die der Staat benötige, wenn seine Bürger opferfreudige Verteidiger ihres Vaterlandes sein sollten – und hierzu diene ihm eben die Religion (Fetscher 1999: 189). Auch Heinz Kleger und Alois Müller gehen davon aus, Rousseaus vorrangiges Interesse sei auf das Problem der Erzeugung und Erhaltung der Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens fürs allgemeine Wohl gerichtet (Kleger/Müller 1985: 61). Schließlich betont auch Wolfgang Kersting im Rahmen seiner Interpretation des *Gesellschaftsvertrages*, dass die religiöse Verheißung des ewigen Lebens dazu dienen solle, die Selbstaufopferungspflicht der Bürger gegen die Übermacht des Selbsterhaltungsinteresses durchzusetzen (Kersting 2002: 200).

11 So lautet der Untertitel ihrer 2006 erschienenen Dissertation, in der sie ausgehend von der Zivilreligionsthematik Rousseau als einen „Dialektiker der Aufklärung“ liest, als einen Denker, der um das Ungenügen und die Gefährdung der Vernunft wusste und sich daher um eine Vermittlung zwischen Vernunft und Glauben, Aufklärung und Religion, *philosophes* und *dévots* bemühte. Rousseau habe, so die zentrale These Rehms, die Religion *für* die Aufklärung, nicht *vor* der Aufklärung retten wollen (Rehm 2006: 16).

enthält (Rehm 2006: 154). Tatsächlich folgt unmittelbar auf diese Feststellung ein Halbsatz, in dem Rousseau Bedenken daran äußert, ob die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben sich politisch „auszahlen“ wird; er lautet „mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci“ (Rousseau 1964: 158). Und er schließt seinen Gedankengang mit der Empfehlung: „Otez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.“ Um also der Gefahr vorzubeugen, dass das Versprechen eines ewigen Lebens im Jenseits aus dem Bürger einen Fanatiker macht, der das irdische Leben verachtet, empfiehlt Rousseau, ihm dieselbe Hoffnung auf Unsterblichkeit zu einem anderen Preis in Aussicht zu stellen, nämlich um den Preis der Tugendhaftigkeit. Rousseau zeigt sich darüber besorgt, dass die politische Nutzbarmachung des religiösen Glaubens für das republikanische Gemeinwesen und seine Integrationszwecke kontraproduktiv sein könnte, weil der Glaube stets über ein Potential verfüge, das sich politisch nicht zähmen lasse. Deshalb erwägt er, das von der Religion zwischen dem Bürger und dem Staat geknüpfte Band graduell weniger stark zu gestalten, um pflichtbewusste und tolerante Patrioten ohne fanatisches Dünkel hervorzubringen. Im Rahmen seiner historischen Analyse der Religionen schreibt Rousseau an einer Stelle der ersten Fassung des *Contrat social*: „Il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni héros ni fanatiques.“ (Ebd.: 161). Rousseau ist also sichtlich darum bemüht, den Bürgern eine möglichst „(v)erträgliche“ Dosis der Religion zu verschreiben, um die erwünschten politischen Wirkungen zu erzielen. Doch selbst wenn die Aussicht auf die Unsterblichkeit der Seele als religiöse Verheißung nicht gefährlich wäre, dürfte und könnte die Republik des Gesellschaftsvertrages darauf nicht zurückgreifen. Denn der Staat darf und kann über alles, was die diesseitige Existenz der Menschen als Bürger überschreitet, keine Aussage treffen; dafür ist er weder kompetent noch zuständig. Dies ist denn auch das zweite Argument, mit dem sich Michaela Rehm gegen die nahe liegende Lesart der Rousseauschen *religion civile* wendet: sie diene mitsamt dem Unsterblichkeitsdogma dazu, den Bürger zum Sterben für die Sache der Republik zu bewegen.

3. Gemeinwohl und Seelenheil

Die Idee eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses ist nicht, wie man aus der Entstehungsgeschichte des Kapitels zur Zivilreligion folgern könnte, Ergebnis spontaner Eingebung in letzter Minute; sie lässt sich zumindest zurückverfolgen bis auf das Jahr 1756, in dem Rousseau sich erstmals in einem Brief an Voltaire über ein bürgerliches Glaubensbekenntnis äußert:

„Ich wollte also“, heißt es dort, „dass man in jedem Staate ein sittliches Gesetzbuch oder eine Art von bürgerlichem Glaubensbekenntnis hätte, welches positiv die gesellschaftlichen Grundsätze enthielte, die jeder verbunden wäre anzunehmen, und negativ die fanatischen Grundsätze, die man genötigt wäre, zwar nicht als gottlos, sondern als aufrührerisch zu verwerfen. Folglich würde jede Religion, die sich mit diesem Gesetzbuch vertragen könnte, gestattet, jede Religion, die sich damit nicht vertragen könnte, verbannt sein, und jeder hätte die Freiheit, keine andere Religion als das Gesetzbuch selbst zu haben.“ (Rousseau 1978: 330 ff., Bd. 1)

Einige Jahre später suchte auch Voltaire eine Lösung für das religionspolitische Problem jenseits von Atheismus und Fanatismus; seine Überlegungen ähneln durchaus denen Rousseaus, auch wenn Voltaire dessen Begriff „bürgerliches Glaubensbekenntnis“ nicht übernimmt. Voltaire wirft die Frage auf, wie eine Religion beschaffen sein müsste, die die politischen Gefahren des Fanatismus und des Atheismus vermeidet. Seine Antwort lautet: sie müsste sehr einfach sein, sehr wenige Dogmen enthalten, dafür umso mehr Moral lehren, um die Menschen im Umgang miteinander gerecht zu machen; kurzum sie müsste den Menschen die Bewunderung Gottes beibringen, Gerechtigkeit, Toleranz und Menschlichkeit lehren (Voltaire 1964: 334). Es liegt auf der Hand, dass diese Gehalte nicht mehr genuin christlich sind und Voltaire sich damit auf eine Art natürliche Religion bezieht. Die sogenannte „natürliche Religion“ wurde im Zeitalter der Aufklärung von vielen Philosophen als gemeinsamer Nenner bzw. unverfälschter Kern der historischen Religionen propagiert (Cassirer 1998: 226). Im Jahr 1746 erschien eine Schrift von Denis Diderot mit dem programmatischen Titel „De la suffisance de la religion naturelle“. Auch Rousseau war davon überzeugt, dass die natürliche Gewissensreligion dem Menschen „genügt“, die er im vierten Buch seiner Erziehungsschrift *Émile* als „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ ausführlich beschrieben hat. Dort heißt es an einer Stelle:

„Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle: il est bien étrange qu’il en faille une autre. Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu’il donne à mon esprit et les sentiments qu’il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l’homme et honorable à son auteur puis-je tirer d’une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle de bon usage de mes facultés ? [...] Si l’on n’eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l’homme, il n’y aurait jamais eu qu’une religion sur la terre. Il fallait un culte uniforme ; je le veux bien: mais ce point était-il donc si important qu’il fallût tout l’appareil de la puissance divine pour l’établir ? Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur ; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme.“ (Rousseau 1999: 361)

Auffällig ist, dass der Glaubensgehalt der natürlichen Religion des savoyischen Vikars in der Erziehungsschrift weitgehend mit der religion civile im *Contrat social* übereinstimmt, obwohl die erste für den privaten Gebrauch seines Zöglings Émile, die letztere jedoch für den öffentlichen Gebrauch seiner im Gesellschaftsvertrag entworfenen Idealrepublik vorgesehen ist; bei dem bürgerlichen Glaubensbekenntnis kommt lediglich die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze hinzu. Leistet Rousseau damit nicht gerade einer „Selbstdivinisierung“ des republikanischen Staates Vorschub, so dass die politische Ordnung seines Gesellschaftsvertrages unter der Hand Züge einer religiösen Heilsanstalt annimmt, wie einige Interpreten gemeint haben? Wilhelm Hennis bemerkte einmal, es sei missverständlich, wenn Rousseau seine Vereinbarung mit den Begriffen der Kontraktlehre einführe; denn „beim *Contrat social* handelt es sich doch eher um eine Massentaufe als um eine Vereinbarung, prozedural ist er jedenfalls im wesentlichen nicht“ (Hennis 2000: 291). Hermann Lübke bescheinigt Rousseaus Zivilreligion eine vorausgeklärte Verfassung: „Vollendete religionspolitische Aufklärung setzt [...] die Überzeugung voraus, dass konstituierte religiöse Bekenntnispflicht als Mittel zur Beförderung bürgerlicher Moral weder nötig noch tauglich ist, und eben diese Einsicht erlaubt dann im Resultat, Bürgerrechte von Bekenntnispflichten definitiv abzukoppeln.“ (Lübke 1986: 197). Auch Wolfgang Kersting spricht in seiner Interpretation von einer Selbstdivinisierung der Republik und einer Autosakrierung des *Contrat social* bei Rousseau (Kersting 2002: 196). Und für Sergio Cotta schließlich ist die religion civile

„[...] la preuve la plus évidente de cette divinisation de l'Etat et de la finalisation rousseauiste de l'idée de Dieu à la société civile. Aucune équivoque ne me paraît possible à ce sujet. A la détermination de la religion civile le Genevois arrive en effet en partant précisément du refus d'un des principes essentiels du christianisme: la distinction entre le spirituel et le temporel, que Rousseau rejette au nom de ce bien suprême qui est l'unité du corps politique.“ (Cotta 1965: 190).

Gegen eine solche kritische Lesart spricht jedoch, dass Rousseau den Gegenstand und die Funktion des Staates durchaus deutlich von derjenigen der Religion unterscheidet; er weist nachdrücklich darauf hin, dass dem Staat keinerlei Befugnis für das Jenseits und das Seelenheil der Bürger zukommt. Allein der einzelne Mensch kann Einfluss darauf nehmen, welches Schicksal ihm in der anderen Welt beschieden sein wird; die Heilserwartung des Bürgers in der Rousseauschen Republik ist keine öffentliche Angelegenheit, sondern Privatsache. Es ist denn auch kein Zufall, dass den genuin heils- und erlösungsrelevanten Aspekten der Religion in der Analyse Rousseaus keinerlei Bedeutung zukommt; sie interessieren nur das Gewissen des Individuums. Insofern trifft es nicht zu, dass Rousseau der politischen Gesellschaft die Sorge um das Seelenheil überantwortet und infolge dessen, wie Sergio

Cotta¹² behauptet, die Politik vollends zur Religion mutiert. Aber Rousseau ist der Überzeugung, dass die Trennung von Religion und Politik nicht bedeuten kann, dass sie miteinander nicht in Berührung kommen, weil die Religion nun einmal politisch-ethische Auswirkungen hat. Und nur soweit dies der Fall ist, gehört die Religion denn auch in den Befugniskreis des weltlichen Souveräns.

In den Briefen vom Berge, in denen Rousseau sich gegen den Verdammungsruf der kirchlichen Autorität seiner Vaterstadt Genf verteidigt, werden zwei Aspekte der Religion unterschieden; abgesehen von der Form des Gottesdienstes, welche nur eine Zeremonie sei, besteht für Rousseau jede Religion aus Glaubenslehre und Moral. Die Trennung von Gemeinwohl und Seelenheil knüpft an dieser Unterscheidung an:

„Die Beurteilung der ersteren kommt allein der Vernunft zu, und wenn sich die Theologen das Recht dazu angemaßt haben, so taten sie dies als Untersucher und Lehrer der Wissenschaft, vermöge welcher man zu der Kenntnis des Wahren und Falschen in Glaubensfragen gelangt. Wenn der Irrtum in diesem Teil schädlich ist, so ist er es bloß für den, der irrt, und ein Schaden für das zukünftige Leben, über welches menschliche Richterstühle keine Macht haben. [...] Über denjenigen Teil aber, der die Moral enthält, d.h. die Gerechtigkeit, das allgemeine Beste, den Gehorsam gegen die natürlichen und positiven Gesetze, die bürgerlichen Tugenden und alle Pflichten des Menschen und des Bürgers, kommt es der Regierung zu, zu urteilen; in diesem einzigen Punkt steht die Religion unter ihrer Gerichtsbarkeit, und sie muß jede schädliche Meinung, welche das gesellschaftliche Band zu zerreißen trachtet, ächten, nicht aber den Irrtum, den über diesen ist sie nicht Richter.“ (Rousseau 1978: 19, Bd. II)

Einige Seiten weiter kommt Rousseau konkret auf das Zivilreligionskapitel des *Contrat social* zu sprechen:

„Das Kapitel, von dem die Rede ist, ist, wie man aus seiner Überschrift sieht, dazu bestimmt, zu untersuchen, inwiefern religiöse Einrichtungen mit zur Verfassung eines Staats gehören. Hier ist also nicht die Rede davon, zu untersuchen, ob die Religionen wahr oder falsch oder ob sie an sich selbst gut oder schlecht sind, sondern sie werden bloß im Verhältnis zum politischen Körper und als Teile der Gesetzgebung betrachtet.“ (Ebd.: 29).

12 Sergio Cotta fasst seine Lesart in die Worte: „En conclusion, on peut, je crois, affirmer que dans le système rousseauiste la politique se présente comme une véritable contre-façon de la religion, à laquelle elle finit par se substituer presque intégralement. Rousseau est arrivé à ce résultat précisément parce qu’il est parti du principe que le salut non seulement politique et temporel mais aussi moral et spirituel de l’homme dépend intégralement de la société et de son type de structure, et non pas de l’initiative personnelle de l’homme.“ (Cotta 1965: 192).

Sodann erwägt Rousseau zwei Lösungswege für das historisch vom Christentum aufgebene religionspolitische Problem:

„Das erste ist, eine rein bürgerliche Religion zu errichten, in welcher man alle Grundsätze jeder guten Religion und alle Lehren, sie seien nun allgemeine oder besondere, welche der Gesellschaft wahrhaft nützlich sind, aufnimmt und alle anderen wegläßt, die bloß den Glauben und nicht das zeitliche Wohl betreffen, welches letztere der einzige Gegenstand der Gesetzgebung ist. Denn was trägt zum Beispiel das Geheimnis der Dreieinigkeit zur guten Verfassung eines Staates bei? Und inwiefern werden seine Mitglieder bessere Bürger, wenn sie das Verdienst der guten Werke nicht anerkennen? Oder was nützt die Lehre von der Erbsünde zur Festigung des gesellschaftlichen Bandes?“ (ebd.)

Der zweite Lösungsweg besteht darin, das Christentum „in seinem wahren Geist zu lassen, frei, von allem Irdischen entfernt, ohne andere Verbindlichkeit als die des Gewissens, ohne andere Einschränkung in der Lehre als Sitten und Gesetze“. Die christliche Religion sei „wegen der Reinheit ihrer Moral gut und heilsam in einem Staat, insofern sie einzig und allein als Religion, Gefühl, Meinung und Glauben angenommen werde“; aber als politisches Gesetz sei das „dogmatische Christentum immer eine schlechte Einrichtung“ (ebd.: 32). Denn das Christentum ziele mehr darauf ab, Menschen zu bilden als Bürger. Sollte er sich mit dieser Einschätzung des Christentums geirrt haben, gibt Rousseau zu bedenken, sei dies ein politischer Fehler, und nicht zu verwechseln mit Gottlosigkeit. Daraufhin warnt er die kirchliche Autorität seiner Vaterstadt Genf, an die die Briefe vom Berge adressiert sind:

„Die Wissenschaft des Heils und die Wissenschaft der Regierung sind zwei sehr verschiedene Dinge. Zu behaupten, daß erstere alles in sich begreife, ist Schwärmerei eines kleinen Geistes. Es hieße gleich den Alchemisten denken, welche in der Kunst, Gold zu machen, auch das Allheilmittel finden wollen, oder wie die Mohammedaner, die behaupten, daß alle Wissenschaften in dem Koran enthalten seien. Die Lehre des Evangeliums hat nur einen Gegenstand: alle Menschen zu sich zu rufen und selig zu machen. Ihre Freiheit und ihre Wohlstand hienieden kommt dabei nicht in Betracht, das hat Jesus sehr oft gesagt. Wollte man irdische Ansichten mit diesem Gegenstand vermischen, so würde man seine erhabene Einfalt verändern und seine Heiligkeit mit menschlichen Entwürfen beflecken; dies wäre dann wahre Gottlosigkeit“. (Ebd.: 33)

An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass auch Rousseau für die religiöse, konkret: protestantisch-spiritualistische Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik empfänglich war, auch wenn er am Ende wohl mehr Republikaner war als Protestant. Es sind die theokratischen „Zwangsverhältnisse“ seiner Zeit im calvinistischen Genf und in der absoluten Monarchie Frankreichs, die Rousseau nötigen, eine freiheitlich-republikanische Lösung des religionspolitischen Problems zu suchen.

Für Rousseau hat das Christentum seiner Zeit, die Botschaft Jesus von den zwei Reichen entweder nicht erhört oder aber falsch interpretiert; sie haben die Sorge um das Seelenheil im Jenseits und das Gemeinwohl im Diesseits in unzulässiger Weise miteinander vermengt und am Ende beides verstümmelt. In seinem Brief an Christoph de Beaumont, dem Erzbischof von Paris fragt Rousseau an einer Stelle: „Wenn es nun mit der Religion dahin gekommen ist, welchen Nutzen hat dann die Gesellschaft davon und was hilft sie den Menschen?“ und antwortet: „Sie erregt nur Zwistigkeiten, Unruhen und Kriege und zwingt die Menschen, sich wegen rätselhafter Fragen gegenseitig zu erwürgen: es wäre dann besser gar keine als eine so mißverständene Religion zu haben.“ (Rousseau 1978: 552, Bd. I).

In seinem historischen Kontext betrachtet ist der Lösungsvorschlag Rousseaus für das (religions-)politische Legitimitätsproblem durchaus radikal, um nicht zu sagen utopisch angehaucht. Dies ist wohl dem Philosophen selber nicht entgangen, schreibt er doch am Ende seines sechsten Briefes vom Berge:

„Ich bin nicht der einzige, der politische Fragen abstrakt untersucht und sie mit einiger Dreistigkeit behandelt hat; nicht jeder tut es, aber jeder hat das Recht, es zu tun; viele bedienen sich dieses Rechts, und ich bin der einzige, den man deswegen bestraft. Der unglückliche Sidney dachte wie ich, allein er war tätig, und er mußte sein Leben für seine Tat, aber nicht für sein Buch lassen. Althusuis zog sich in Deutschland viele Feinde zu, allein, man verfolgte ihn doch nicht wie einen Verbrecher. Locke, Montesquieu, Abbé de Saint Pierre haben alle diese Materien abgehandelt, und oft mindestens mit derselben Freiheit. Locke hat sie nach eben den Grundsätzen behandelt wie ich. Alle drei sind geborene königliche Untertanen, haben ruhig gelebt und sind geehrt in ihrem Vaterland gestorben. Wie das meinige mich behandelt hat, wissen Sie.“ (Rousseau 1978: 152, Bd. II)

Es fällt auf, dass Rousseau hier Thomas Hobbes nicht erwähnt, obwohl er zu den wenigen Autoren gehört, mit denen er sich in seinen Schriften immer wieder auseinandersetzt. Die Vermutung liegt nahe, dass Hobbes in dem Zusammenhang nicht ins Bild passte, weil er bei den kirchlichen Autoritäten einen ausgesprochen schlechten Ruf hatte; er galt nämlich als Atheist und Materialist. Gleichwohl dürfte es zur Erhellung der Rousseauschen Position aufschlussreich sein, einen Blick auf das Verhältnis der beiden politischen Denker zu werfen. Eine erste Stellungnahme Rousseaus zu Hobbes findet sich in dem wichtigen Brief an Voltaire aus dem Jahr 1756. Darin bekennt sich Rousseau zunächst unumwunden zur Glaubens- und Gewissensfreiheit:

„Allein, ich bin, so wie Sie, aufgebracht“, schreibt Rousseau an den berühmten Adressaten, „dass der Glaube eines jeden nicht die vollkommenste Freiheit genießt und dass der Mensch das Innerste des Gewissens, wohin er doch nicht dringen kann, zu überwachen wagt, als ob es von uns abhinge, zu glauben oder nicht zu glauben an Dinge, bei denen es keinen Beweis

gibt, und als ob man jemals die Vernunft unter die Autorität zwingen könnte.“ (1978: 329, Bd. I)

Dann fährt er mit der Frage fort: „Haben denn die Könige dieser Welt auch einige Aufsicht in der anderen und haben sie das Recht, ihre Untertanen hier zu quälen, um sie mit Gewalt ins Paradies hineinzutreiben?“ – und antwortet bestimmt: „Nein, jede menschliche Regierung schränkt sich ihrer Natur nach bloß auf die bürgerlichen Pflichten ein, und was auch der Sophist Hobbes hierüber hat sagen mögen: wenn ein Mensch dem Staate redlich dient, so ist er darüber, wie er Gott dient, niemandem Rechenschaft schuldig.“ (Ebd.). Während Hobbes hier von Rousseau dafür gescholten wird, die Aufgabe der menschlichen Regierung nicht bloß auf die bürgerlichen Pflichten beschränkt und Staatsdienst mit Gottesdienst vermengt zu haben, wird er später im Zivilreligionskapitel des *Contrat social* gerade dafür gelobt, als einziger von allen christlichen Autoren das Übel und sein Heilmittel richtig gesehen zu haben; das Übel besteht in der Spaltung der politischen Herrschaft zwischen zwei Instanzen, zwischen dem Staat und der Kirche, und dem daraus resultierenden Konflikt um Loyalität und Macht. Die „Erfindung“ der Kommunion und Exkommunikation sei ein „politisches Meisterwerk“ des Klerus, durch die er immer Herr der Völker und Könige bleiben wolle. Hobbes habe mit seiner politischen Lehre versucht, die Herrschsucht des Christentums zu bändigen und die Interessen des Klerus in Schranken zu weisen; er habe gewagt, die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinigen und alles auf die politische Einheit zurückzuführen (Rousseau 1964: 285). In der Tat: Die Kritik an Hobbes in dem Brief an Voltaire erstaunt umso mehr, als Rousseau selbst dessen Auffassung teilt, wonach es die Notwendigkeit der Einheit, Stabilität und des Friedens im Staate erfordere, dass der Souverän gerade auch in Sachen Religion regelungsbefugt sein müsse. Rousseau ist denn auch davon überzeugt, es sei weniger das Schreckliche und Falsche in der politischen Theorie Hobbes als das Richtige und Wahre, das ihn verhasst gemacht habe.

Thomas Hobbes' politisches Denken steht im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege in England. Im Allgemeinen gilt Hobbes als Begründer der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags, die politische Herrschaft auf der Basis der Zustimmung von vernünftigen Individuen legitimiert. In ihr wird heute meist eine säkulare Denkbewegung erblickt, die die traditionellen theologischen und metaphysischen Rechtfertigungsinstanzen verdrängt habe. So schreibt etwa Wolfgang Kersting in seiner Monographie zur politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrags: „Die traditionellen legitimierenden und autoritätsverleihenden Instanzen Natur, Gott und Herkommen sind seit Hobbes entmachtet. Mit Hobbes wird die Rechtfertigungsmethode modern, konsentisch und reflexiv. Ihre wirkungsmächtigste Manifestation ist das kontraktualistische Argument [...]“. (Kersting 1994: 11). An anderer Stelle behauptet Kersting, die politisch-theologischen Teile des „Leviathan“

seien „heutzutage nur noch von historischem Interesse“ und stünden in „keiner systematisch belangvollen Beziehung zur Problemgeschichte der neuzeitlichen politischen Philosophie“ (Kersting 2007: 224). Auch John Rawls betrachtet Hobbes in seinen Vorlesungen zur Geschichte der politischen Philosophie als einen säkularen politischen Denker, dessen „Begriffe unabhängig von jedem theologischen Hintergrund definiert und erläutert werden können“ (Rawls 2008: 60).

Tatsächlich begründet Hobbes in den ersten zwei Büchern seines politiktheoretischen Hauptwerkes „Leviathan“ aus dem Jahr 1651 eine absolute politische Ordnung, der die Individuen im Rahmen eines Gesellschaftsvertrages aus rationalem Interessenskalkül zustimmen; er entwirft einen hypothetischen Naturzustand, in dem das menschliche Leben „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ ist (Hobbes 1984: 96). Im Naturzustand herrscht ein Krieg aller gegen alle, so dass die Individuen sich irgendwann aus Angst vor einem gewaltsamen Tod bereit erklären, ihre Rechte an einen absoluten Souverän abzutreten, wenn alle es gleichzeitig tun und der Souverän ihnen Frieden und Sicherheit gewährt.

Doch immerhin ist die zweite Hälfte des „Leviathan“ vollends der Diskussion theologisch-politischer Fragen gewidmet. Der Untertitel des Hauptwerkes lautet denn auch konsequent „Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates“. Im Hintergrund steht das Problem, dass die Religion von sich aus zwischen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten nicht unterscheidet. Im 12. Kapitel des Leviathan heißt es:

„Aber wo Gott selbst durch übernatürliche Offenbarung die Religion einpflanzte, schuf er sich ein besonderes Reich und erließ Gesetze, die nicht nur das Betragen gegen ihn selbst, sondern auch das der Menschen untereinander betrafen. Und dadurch sind in diesem göttlichen Reich Politik und bürgerliche Gesetze ein Bestandteil der Religion, und somit ist dort die Unterscheidung von zeitlicher und geistlicher Herrschaft gegenstandslos.“ (Hobbes 1984: 90)

Und im 43. Kapitel umschreibt Hobbes das religionspolitische Problem wie folgt:

„Der häufigste Vorwand für Aufstand und Bürgerkrieg ergab sich in christlichen Staaten lange Zeit aus einer immer noch nicht zureichend gelösten Schwierigkeit, nämlich wie man gleichzeitig Gott und den Menschen gehorchen könne, wenn sich ihre Befehle widersprechen. Es ist zur Genüge bekannt, daß ein Mensch, der zwei widersprüchliche Befehle erhält und weiß, daß der eine von Gott stammt, diesem gehorchen muß und nicht dem anderen, sogar wenn es sich dabei um den Befehl seines gesetzlichen Souveräns (ob Monarch oder souveräne Versammlung) oder seines Vaters handelt.“ (Hobbes 1984: 446)

Einige Zeilen weiter deutet der Philosoph die Lösung an: „Aber diese Schwierigkeit, Gott und dem bürgerlichem Souverän auf Erden gleichermaßen zu gehorchen,

ist für jene nicht von Gewicht, die zwischen dem, was für *ihre Aufnahme ins Gottesreich notwendig* ist und dem, was hierfür nicht *notwendig* ist, unterscheiden können. Denn ist der Befehl so beschaffen, daß ihm gehorcht werden kann, ohne das ewige Leben zu verwirken, so ist es ungerecht, ihm nicht zu gehorchen [...]“ (Ebd. Herv. i.O.). Hobbes versucht durch eine aufwendige Bibelexegese nachzuweisen, dass der einzige Glaubensartikel, den die Heilige Schrift für die Errettung der Seele voraussetzt, lautet: Jesus ist der Christus. Der Souverän soll diese christliche Kompromissformel zum öffentlichen Bekenntnis erklären, aber alles, was darüber hinausgeht, nicht normieren. Der Souverän müsse die Deutungshoheit über das Seelenheil an sich reißen; andernfalls werde es keine Friedensordnung geben, weil die Menschen jederzeit „durch die Drohung der ewigen Höllenqualen von dem Gehorsam gegen die Fürsten“ und deren Gesetze abgeschreckt werden könnten. Das Interesse des Individuums an seiner Selbsterhaltung ist zwar der normative Anker der Hobbesschen Konzeption. Gleichwohl wusste Hobbes, dass ein Mensch im Falle eines Konfliktes das Heil seiner Seele höher schätzen würde als den Frieden, das Gemeinwohl oder das Leben. Im 38. Kapitel des *Leviathan* heißt es:

„Da die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft von der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit von der Gewalt über Leben und Tod und über weniger wichtige Belohnungen und Strafen abhängig ist, die in der Hand dessen liegt, der die Souveränität im Staate innehat, so kann ein Staat unmöglich Bestand haben, in dem ein anderer als der Souverän die Macht hat, größere Belohnungen als das Leben auszuteilen und schwerere Strafen als den Tod zu verhängen.“ (Ebd.: 341).

Später stellt Hobbes in seinem *Behemoth* einmal lapidar fest, die „ewige Qual in der Hölle sei furchtbarer als der Tod“ und deshalb würden sich die Menschen „vor der Geistlichkeit mehr als vor dem König fürchten“ (Hobbes 1991: 24). Der Papst könne nämlich den Körper und die Seele des Menschen „in die Hölle werfen“, während der König nur seinen Körper töten könne (ebd.:18). Die Macht des Papstes, Untertanen ihres Gehorsams zu entbinden, Richter über Sitte und Lehre zu sein, „sei eine absolute Herrschaft, wie sie absoluter gar nicht gedacht werden kann“. Es müsste in ein und derselben Nation zwei Königtümer geben, so dass kein Mensch wissen könne, welchen von beiden Herren er gehorchen solle. Folgerichtig bestreitet Hobbes im umfangreichsten Kapitel des „*Leviathan*“, dem Kapitel 42, im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Schriften des Kardinals Bellarmin den Suprematieanspruch des Papstes. Das Papsttum sei „nichts anderes als ein Gespenst des verstorbenen römischen Reiches, das gekrönt auf dessen Grab sitzt“ (Hobbes 1984: 531). Das Papsttum wird religionspolitisch radikal entmachtet – zugunsten des anglikanischen Staatskirchentums wohlgermerkt. Der König verdanke seine Krone „Gott allein und keinem Menschen, kirchlichem oder anderem“, konstatiert Hobbes einmal. Auf der anderen Seite wendet sich Hobbes entschieden gegen den radikalen Grund-

satz der Reformation, dass jeder Mensch die Befugnis haben solle, selbst „Richter der Religion und Ausleger der Heiligen Schrift“ zu sein; denn die politischen Konsequenzen dieser Selbstermächtigung wären schier unüberschaubar; der Frieden jedenfalls könnte unter dieser Prämisse nicht gesichert werden. Hobbes ist denn auch der Überzeugung, dass man das religionspolitische Problem nicht in den Griff bekommen kann, wenn der absolute Monarch nicht in Personalunion sowohl die weltliche als auch die geistliche Gewalt ausübt. Die beiden Symbole der souveränen Gewalt und Herrschaft, das Schwert und der Bischofsstab, möchte Hobbes in einer Hand vereint sehen – was ja im Titelpuffer zum Leviathan bildhaft zur Darstellung gebracht worden ist (Münkler 2001: 41). Als oberster Priester seiner Untertanen habe der christliche Souverän die Befugnis, nicht nur zu predigen, sondern auch zu taufen, das Sakrament des Abendmahls zu spenden und Kirchen und Priester für den Gottesdienst zu weihen (Hobbes 1984: 414). Der Souverän hatte folglich bei Hobbes nicht nur metaphorisch Anteil am Göttlichen, und insofern war die Bezeichnung des Leviathan als „sterblicher Gott“ durchaus ernst gemeint. Die Hobbes'sche Staatsphilosophie kennt denn auch ein minimales Glaubensbekenntnis; es besteht in der bündigen Kompromissformel: „Jesus ist der Christus“ (Tuck 1993; Beiner 2011: 46).¹³ Der Sache nach kannte also bereits Hobbes eine Art bürgerliches Glaubensbekenntnis. Im Unterschied zu Rousseaus *religion civile* handelt es sich dabei allerdings um ein einziges Dogma, das der Souverän eigenmächtig für die Untertanen als verbindlich deklariert. Die Untertanen waren verpflichtet, dem offiziellen, zur Errettung des Seelenheils unabdingbaren Bekenntnisses Folge zu leisten. Aber alles, was darüber hinausging, gehörte zum persönlichen Glaubensbereich der Individuen, der durch den Souverän nicht normiert wurde.¹⁴

13 Bei Ronald Beiner besteht allerdings die Gefahr, dass der Begriff *religion civile* durch die Anwendung auf beinahe sämtliche große Autoren der politischen Philosophie der Neuzeit keine scharfen Bedeutungskonturen mehr aufweist und dadurch seine analytische Brauchbarkeit verliert. Hermann Lübbe hat Recht, wenn er feststellt: „Begriffe sind nicht wahr oder falsch. Sie sind vielmehr zweckmäßig oder auch weniger zweckmäßig, und die Funktionstüchtigkeit eines Begriffs für einigermaßen randscharfe Unterscheidungs- und Zuordnungsleistungen ist ein besonders wichtiges Kriterium für die Zweckmäßigkeit eines Begriffs.“ (Lübbe 2000: 36).

14 Carl Schmitt hat in seiner Interpretation des „Leviathan“ in diesem Vorbehalt der inneren Gewissens- und Religionsfreiheit den „Todeskeim“ erblickt, der später den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht habe (Schmitt 2003: 86). Im Anschluss an Schmitt spricht auch Reinhart Koselleck in seiner „Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt“ davon, dass die Gewissensinstanz als „unbewältigter Rest des Naturzustandes“ in den absolutistischen Staat hineinragte und von ihr ein nicht zu bändigender Unruheherd ausging (Koselleck 1973: 30).

Bezeichnenderweise greift Hobbes vor allem auf das Alte Testament zurück, um den Anspruch des weltlichen Souveräns auf unumschränkte Gewalt auch in religiösen Angelegenheiten zu begründen; die Geschichte des jüdischen Volkes und der israelitische Bund mit Jahwe dienen Hobbes als Rechtfertigungsfolie seiner theologisch-politischen Konzeption. Im 30. Kapitel des *Leviathan* erwägt Hobbes: „Aber angenommen, meine Prinzipien wären keine solchen Vernunftprinzipien, so bin ich doch sicher, daß sie Prinzipien sind, die sich aus der Autorität der Schrift ergeben, wie ich zeigen werde, wenn ich auf das von Mose verwaltete Reich Gottes über die Juden zu sprechen kommen werde, die kraft Bundes das eigene Volk Gottes sind.“ (Hobbes 1984: 257). Es liegt auf der Hand, dass der säkulare Gesellschaftsvertrag und die Bundestheologie eine spannungsvolle Einheit eingehen, auch wenn Hobbes sich bemüht zeigt, Analogien zwischen beiden Ebenen herzustellen. Im Ergebnis lässt sich aber feststellen, dass die säkulare Rechtfertigungsstrategie politischer Herrschaft im „*Leviathan*“ dominiert; der Rückgriff auf die Bibel im Allgemeinen und die alttestamentarische Bundestheologie im Besonderen ist ein instrumenteller und soll die Notwendigkeit eines absoluten Souveräns gewissermaßen erst nachträglich „bestätigen“. Hobbes betätigt sich als politischer Theologe des Christentums; er rückt zentralen Sinngehalten und Lehrstücken christlicher Tradition mit der Autorität der Vernunft und Geschichte zu Leibe, um die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche zu entschärfen und das Christentum von innen heraus ein Stück weit zu säkularisieren.

Rousseau stimmt mit Hobbes darin überein, dass der Glauben „eine Gabe Gottes (ist), die der Mensch durch Versprechen von Belohnungen und Androhen von Folter weder geben noch nehmen kann“ (ebd.: 381). Im Gegensatz zu Hobbes ist er allerdings der Auffassung, dass der weltliche Souverän für das Seelenheil nicht zuständig sei. Dabei dürfte die Entkoppelung von Gemeinwohl und Seelenheil Rousseau auch deshalb leichter gefallen sein, weil die Gefahr der konfessionellen Bürgerkriege in seiner Gegenwart nicht mehr so akut war wie zu Zeiten Hobbes, auch wenn die Erinnerung daran noch so intensiv ist, dass er sie gelegentlich anspricht. Er zeigt sich insbesondere von der Gewalt und Diskriminierung gegen die Protestanten in Frankreich betroffen, für die er immer wieder Partei ergreift: „L'expérience apprend que de toutes les sectes du christianisme la protestante comme la plus sage et la plus douce est aussi la plus pacifique et la plus sociale. C'est la seule où les lois puissent garder leur empire et les chefs leur autorité“ (Rousseau 1964: 166). In dem einen Jahrhundert, das zwischen Hobbes und Rousseau liegt, hat der historische Prozess der Säkularisierung in Europa bereits Wirkungen entfaltet. Deshalb konnte Rousseau sich gewissermaßen leisten, die Frage nach der Legitimität religionspolitischer Herrschaft nicht mehr beinahe ausschließlich im Hinblick auf die Problemstellung, Ordnung und äußeren Frieden wiederherzustellen, zu erörtern wie Hobbes. Hobbes begründete ja eine absolute Monarchie, die Rousseau zwar zur Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich vorfin-

det und in der er notgedrungen lebt, aber als intellektuelle Herausforderung nicht mehr ernst nimmt.

Die politische Philosophie der Aufklärung untergrub vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Legitimationsgrundlagen der absoluten und sakralen Monarchie. Rousseau gehört bei aller Ambivalenz zur Speerspitze dieser epochalen Denkbewegung Europas; nicht von ungefähr ist der Philosoph später zum Vordenker der Französischen Revolution avanciert bzw. von den Jakobinern dazu erkoren worden, weil sie in der historischen Konfliktsituation mit der Monarchie das Bedürfnis hatten, die Freiheit des Individuums und die Souveränität der Nation gegen das Ancien Régime ins Feld zu führen. Es dürfte bis heute vor allem der emphatische Freiheits- und Volkssouveränitätsbegriff Rousseaus sein, der seiner politischen Theorie Sprengkraft verleiht. Rousseau hat ja Hobbes im Gesellschaftsvertrag nicht von ungefähr vorgeworfen, die Freiheit des Individuums in seiner absolutistischen Staatstheorie für das Linsengericht der Sicherheit geopfert zu haben. Er, gab der Genfer mit seiner Kritik zu verstehen, wolle mit der Freiheit und Autonomie des Menschen endlich ernst machen und sie konsequent zum Zweck der politischen Ordnung erheben. Zweck und Gegenstand der vom Gesellschaftsvertrag begründeten politischen Ordnung sind zwar nicht (nur) Sicherheit und äußerer Frieden wie bei Hobbes, aber auch nicht Rettung des Seelenheils und Erlösung wie etwa bei Johannes Calvin. Es sei an dieser Stelle erlaubt, auf die Position Calvins kurz einzugehen, da in der Forschung ein möglicher Einfluss Calvins bzw. seiner calvinistischen Heimatstadt Genf auf Rousseaus politisches Denken oft diskutiert und angenommen wird (Rosenblatt 1997: 258).

Calvin behandelt im zwanzigsten Kapitel des vierten Buches seiner 1559 vollendeten Hauptschrift „*Instituio Christianae Religionis*“ die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik. Zunächst zieht er – durchaus ähnlich wie zuvor Martin Luther in seiner Obrigkeitsschrift von 1523 – eine scharfe Linie zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich und Auftrag:

„Wer dagegen zwischen Leib und Seele, zwischen dem gegenwärtigen, vergänglichen Leben und jenem kommenden, ewigen zu unterscheiden weiß, der wird auch ohne Schwierigkeit begreifen, daß Christi geistliches Reich und die bürgerliche Ordnung zwei völlig verschiedene Dinge sind. Da es also ein jüdisches Wahn ist, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich daß die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten.“ (Calvin 2008: 838)

Diese Unterscheidung habe aber nicht den Sinn, dass die Christenmenschen die Gestaltung des bürgerlichen Lebens „für etwas Beflecktes“ halten, das sie nichts anginge. Der Nutzen der bürgerlichen Ordnung unter den Menschen sei nicht geringer

„als der von Brot und Wasser, Sonne und Luft, ihrer Würde aber noch viel hervorragender“. Denn sie diene nicht nur dazu, dass die Menschen in Ruhe und Frieden atmen, trinken, essen und erwärmt werden; sie habe darüber hinaus den Zweck, dass sich „Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen, Lästerungen gegen seine Wahrheit und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten“ könnten. Calvin kommt zum Schluss, dass „keine bürgerliche Ordnung glücklich eingerichtet werden kann, wenn nicht an erster Stelle die Sorge für die Frömmigkeit steht, und daß alle Gesetze verkehrt sind, die Gottes Recht beiseite lassen und allein für die Menschen sorgen“ (ebd.: 843). Die christlichen Fürsten und Obrigkeiten sollten sich ihrer Trägheit schämen, wenn sie sich der Fürsorge Gottes nicht mit Eifer widmen wollten. Calvin selbst bekam später in Genf die Gelegenheit, seinen politisch-theologischen Überzeugungen Leben einzuhauchen; er machte sich mit Eifer daran, das himmlische Reich und das Erlösungswerk Gottes bereits auf Erden beginnen zu lassen und Genf in einen Gottesstaat zu verwandeln.

Rousseau hat in den Briefen vom Berge, mit denen er sich gegen die kirchlichen Verdammungsrufe aus seiner Heimatstadt Genf verteidigte, behauptet, seinem Gesellschaftsvertrag liege das Vorbild der Genfer Republik zugrunde (Rousseau 1978: 149, Bd. II). Es ist mehr als zweifelhaft, dass dies auch für die kirchenpolitische Verfasstheit Genfs und dem Zivilreligionskapitel des *Contrat social* gilt. Auch wenn Rousseau sich gerade auch in dieser heiklen Frage um Annäherung bemüht, sind die Unterschiede kaum zu übersehen. Im zweiten Brief vom Berge formuliert Rousseau denn auch eine scharfe Kritik an Calvin, wenn auch in einer Fußnote versteckt:

„Welcher Mensch war zum Beispiel eigensinniger, herrschsüchtiger, maßgebender und göttlich unfehlbarer nach seiner Meinung als Calvin, für den der geringste Widerstand, der geringste Einwand immer ein Werk des Teufels, ein des Feuers würdiges Verbrechen war? Michale Servet war nicht der einzige, den es das Leben gekostet hat, weil er wagte, anders zu denken als Calvin.“ (Ebd.: 53).

Der Abstand zu Calvin und Genf kommt vielleicht nirgends so deutlich zum Ausdruck als in einer Stellungnahme Rousseaus zur Streitigkeiten über die Gnadenwahl:

„Im sechszehnten Jahrhundert gab es viele Streitigkeiten über die Gnadenwahl, die man besser den Schülern zur Belustigung überlassen hätte, aber man machte wie gewöhnlich eine große Staatsaffäre daraus. Indessen waren es doch die Geistlichen, die darüber urteilten, und selbst gegen das allgemeine Interesse. [...] Die wichtige Frage, über die man stritt, war, zu bestimmen, ob Christus bloß für das Heil der Auserwählten oder auch für das Heil der Verdammten gestorben sei? Nach vielen Sitzungen und reiflicher Überlegung entschied der Hohe

Rat der Zweihundert, das Jesus nur für das Heil der Auserwählten gestorben sei. Man kann leicht einsehen, dass dieses Urteil Ansichtssache war und daß Jesus für das Heil der Verdammten gestorben wäre, wenn nur Professor Tronchin damals mehr Vertrauen genossen hätte als sein Gegner. Dies ist ohne Zweifel ziemlich lächerlich, jedoch kann man immer behaupten, daß es sich hier nicht um einen Glaubenssatz handelte, sondern um die Einheitlichkeit der öffentlichen Lehre, über welche die Regierung allerdings die Aufsicht hat.“ (Ebd.: 107)

Hier spricht Rousseau als Kind der Aufklärung, dem die historische Kontingenz religiöser Wahrheitsansprüche und die Mißbrauchsanfälligkeit kirchlicher Autoritäten gegenwärtig sind. Rousseau sorgt sich nicht wie Calvin in erster Linie um das Seelenheil, sondern um das irdische Schicksal des Menschen. Der stolze Bürger Genfs ist am Ende mehr Republikaner als Calvinist. Gottes Wahrheit verschlingt bei ihm nicht vollends die Freiheit des Menschen. Die Freiheit, die Rousseau meint und zum Grundzug seiner Idealrepublik erhebt, besteht letztlich in dem „säkularen“ Gut und Zustand der größtmöglichen Einheit und Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Gesellschaft.¹⁵ Deshalb heißt es im Zivilreligionskapitel mit Nachdruck: „Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien: Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.“ (Rousseau 1964 : 286). Da Rousseau im Gegensatz zu Calvin die Erbsünde ablehnt und von der „bonté naturelle“ des Menschen ausgeht, wie der 1755 veröffentlichte *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* zeigt, wird die Gesellschaft zum Ort, an dem sich das Gute und Böse entscheidet (Rousseau 1995; Rousseau 1999: 7). Darin kann man mit Karl Dietrich Erdmann eine Art „Säkularisierung des Urthemas und Kernproblems aller christlichen Theologie“ sehen, nämlich Erbsünde und Freiheit zusammenzudenken (Erdmann 1935: 78).

15 Es gibt in der Rousseau-Literatur eine Reihe von Interpreten, die in diesem Einheitsideal gewissermaßen die normative Mitte des Rousseauschen Werkes ausfindig machen; erwähnt seien hier stellvertretend zwei Autoren: In einem erstmals 1952 veröffentlichten Aufsatz über „Rousseau et sa politique“ betont Eric Weil, Rousseau habe sich in alle Richtungen auf die Suche nach der verlorenen Einheit des Menschen begeben: „Il faut que l'homme soit heureux dans le monde, *un, un* lui-même [...] débarrassé des chaînes du passé et de la crainte de l'avenir, présent à lui-même et au monde, pure présence.“ (Weil 1984: 13). Auch Robert Spaemann ist – als Schüler des Philosophen Joachim Ritters – der Überzeugung, das überragende Ideal des Genfer Philosophen bestehe in dem subjektiven Maßstab der Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, der Aufhebung der Entzweiung und Entfremdung (Spaemann 1980: 23). Nicht zuletzt an diesem Ideal der menschlichen Selbstgenügsamkeit in der hiesigen Welt lässt sich die säkulare „Ausrichtung“ der politischen Philosophie Rousseau festmachen.

4. Kritik und Würdigung

Rousseau hat sich mit seinem Entwurf einer legitimen politischen Ordnung im Gesellschaftsvertrag im Allgemeinen und mit seinem Lösungsvorschlag des religionspolitischen Problems im Besonderen viele Feinde gemacht; er hat sich nicht nur mit den mächtigen Kirchen überworfen, die den *Contrat social* und *Émil* öffentlich verbrannten, sondern auch mit den radikalen Philosophen wie Diderot und d' Holbach. Für die ersteren, war er ein Gottloser und verwirrter Geist, für die letzteren ein Gläubiger und Traditionalist wider besseres Wissen. Nicht zuletzt an dieser Frontstellung lässt sich die epochale Zwischenstellung Rousseaus festmachen. Iring Fetscher hat Recht mit seiner Feststellung, Rousseau sei „ein Denker zwischen den Zeiten“, nämlich zwischen der vergangenem und der anbrechenden, neuen Zeit (Fetscher 1999: 255). Viele Ambivalenzen und Spannungen in seinem politischen Denken lassen sich auf diese unbequeme Zwischenstellung zurückführen. Dies dürfte nicht zuletzt auch für seinen Freiheitsbegriff und seine Konzeption der *religion civile* gelten. Rousseau empfiehlt den Bürgern, die religiösen Funktions- und Bestandsvoraussetzungen ihres Gemeinwesens von Anfang an mit zu bedenken und möglichst im Rahmen der politischen Selbstbestimmung zu erfüllen. Die *religion civile* stellt eine unabdingbare Voraussetzung des Zusammenlebens in Frieden und gleicher Freiheit dar, und als solche sollte sie letztlich von der Republik selbst erschaffen werden.

Doch inwiefern wird Rousseau seinem emphatischen Freiheitsanspruch im *Contrat social* gerecht? Hat er nicht spätestens mit der Einführung einer obligatorischen *religion civile* ein Kreuz durch seine „Freiheitsrechnung“ gemacht und sich als ein Denker des Despotismus, Totalitarismus und der Homogenität erwiesen? Eben dies wurde und wird bis heute von Kritikern immer wieder behauptet; hier seien nur wenige namhafte Autoren genannt. In seiner 1815 veröffentlichten politiktheoretischen Schrift *Principes de politiques* kommt Benjamin Constant von einer liberalen Warte aus auf Rousseaus Konzeption eines rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses zu sprechen; er zitiert aus dem Kapitel „De la religion civile“ des *Contrat social* und fragt dann in kritischer Absicht:

„Qu'est-ce que l'État, décidant des sentiments qu'il faut adopter ? Que m'importe que le souverain ne m'oblige pas à croire, s'il me punit de ce que je ne crois pas ? Que m'importe qu'il ne me frappe pas comme impie, s'il me frappe comme insociable ? Que m'importe que l'autorité s'abstienne des subtilités de la théologie, si elle se perd dans une morale hypothétique, non moins subtile, non moins étranger à sa juridiction naturelle ?“ (Constant 1997: 462)

Daraufhin spricht er ein vernichtendes Urteil über Rousseaus Gesellschaftsvertrag: „Je ne connais aucun système de servitude, qui ait consacré des erreurs plus fu-

nestes que l'éternelle métaphysique du Contrat social. L'intolérance civile est aussi dangereuse, plus absurde, et surtout plus injuste que l'intolérance religieuse.“ (Ebd.). Nach dem Zweiten Weltkrieg schlägt der amerikanisch-israelische Politikwissenschaftler Jacob Talmon in die gleiche Kerbe; er betrachtet Rousseau als exemplarischen Denker der totalitären Demokratie, als „Vertreter eines totalitären messianischen Temperaments“ mit paranoiden Zügen, der durch die Verbindung der *volonté générale* mit der Volkssouveränität die Geburt der modernen weltlichen Religion in die Wege geleitet habe (Talmon 1961: 38, 39). Im Anschluss an Constant und Talmon, auf den er sich explizit bezieht, spricht auch Ernst Fraenkel in einem am 22. September 1964 gehaltenen Festvortrag mit dem Titel „Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie“ von Rousseau als „Künder einer egalitär-demokratisch legitimierten, kollektivistisch orientierten Vaterlandsvergottung“, die mit innerer Logik in der politischen Theorie in Staatsmetaphysik und in der politischen Realität in der Tyrannei enden musste (Fraenkel 1991: 322). Fraenkel rückt Rousseau aufgrund der dezidiert antipluralistischen Stoßrichtung seines Denkens in die unmittelbare Nähe Carl Schmitts, der ihm zufolge als Homogenitätsdenker prinzipiell an ihn anschließen konnte.

Rousseau selbst aber scheint davon ausgegangen zu sein, die Konzeption der Zivilreligion widerspreche der Autonomie und Freiheit des Individuums nicht – sind es doch die Bürger selbst, die sich aus freien Stücken dazu bekennen sollen. Andernfalls müsste er ja von vornherein das Risiko in Kauf genommen haben, dass das ganze Legitimitätsgebäude des Gesellschaftsvertrages zusammenbricht. Warum aber rechnet Rousseau nicht mit der Möglichkeit, die Dogmen der Zivilreligion könnten die Bürger in Widerspruch zu sich selbst bringen – anstatt, wie erhofft, in Übereinstimmung? Der Grund hierfür dürfte darin liegen, dass Rousseau glaubte, in ihnen einen vernünftigen Grundstock erblicken zu können, der jedem gutwilligen und einsichtigen Menschen bzw. Bürger zugemutet werden könne. Hinter dieser Auffassung wiederum steht letztlich die „Evidenz“ der natürlichen Gewissensreligion Rousseaus, die er im vierten Buch seiner Erziehungsschrift als „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ beschrieben hat. Nicht von ungefähr stimmt der Glaubensgehalt der natürlichen Religion des savoyischen Vikars weitgehend mit der *religion civile* überein. Auf diese einheitliche, vom Herzen Rousseaus beglaubigte Glaubensüberzeugung dürfte die Tatsache zurückgehen, dass es mit der Toleranz der Zivilreligion nicht weit her ist, obwohl sie paradoxerweise gerade auch der Bekämpfung der Intoleranz dienen sollte. Die Bekämpfung der Intoleranz schlägt gewissermaßen in einen „Fanatismus der Toleranz“ um.¹⁶ Nicht nur will Rousseau

16 Rainer Forst spricht in diesem Zusammenhang vom Fanatismus Rousseaus gegen den Fanatismus (Forst 2003: 364). Reinhart Koselleck schreibt in seinen Überlegungen zu „Aufklärung und die Grenzen der Toleranz“: „Die aufgeklärte Moral führt in ihrem theo-

Atheisten und Angehörige intoleranter Religionen vom Gemeinwesen ausschließen, weil er ihnen die Fähigkeit abspricht, gute Bürger und treue Untertanen sein zu können; derjenige, der die zivilreligiösen Dogmen öffentlich anerkannt hat, sich aber trotzdem so verhält, als ob er sie nicht glaubt, soll sogar mit dem Tode bestraft werden. Diese Rigorosität wiegt umso schwerer, als den Ausführungen Rousseaus nicht zu entnehmen ist, welche staatsbürgerlichen Handlungen er konkret von der religion civile erwartete und wie er sich überhaupt die Ausgestaltung der religion civile im öffentlichen Leben seiner Idealrepublik vorstellte; zumindest die Endfassung des *Contrat social* lässt nicht erkennen, ob Rousseau die Bindung der Bürger an die religion civile durch einen Eid oder Schwur bezeugen lassen wollte oder gar einen öffentlichen Kult vorsah. In seinem ersten Entwurf des Kapitels über die Zivilreligion forderte er immerhin, das bürgerliche Glaubensbekenntnis müsse jährlich durch einen feierlichen Kult beteuert werden, um in den Herzen der Bürger die Vaterlandsliebe neu zu entfachen (Rousseau 1964: 164). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass Rousseau weder in seinen *Considérationssur le gouvernement de Pologne* von 1771 noch in seinem *Projet de Constitution pour la Corse* von 1765 auf die bürgerliche Religion zu sprechen kommt; im ersteren wird der Katholizismus für die polnische Nation schlicht vorausgesetzt, im letzteren sieht Rousseau eine Art Bürgereid (sermont) vor, dessen Wortlaut von fern an die Vereinigungsformel des *Cotrat social* erinnert:

„Im Namen Gottes des Allmächtigen und auf die heiligen Evangelien vereinige ich mich durch einen heiligen und unwiderruflichen Schwur mit Körper, Gütern, Willen und all meiner Kraft mit dem korsischen Volk, um ihm gänzlich anzugehören. Ich schwöre, für es leben und sterben zu wollen, all seine Gesetze zu befolgen und seinen Oberhäuptern und seiner rechtmäßigen Obrigkeit in allem, was mit den Gesetzen übereinstimmt, zu gehorchen. Möge der Herr mir beistehen und sich meiner Seele erbarmen. Es lebe für immer die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Republik der Korsen. Amen.“ (Rousseau 1981: 554)

Doch die Bedenken rühren nicht nur von den unscharfen Rändern der Rousseauschen Überlegungen zur religion civile; sie betreffen letztlich auch den Kern seiner Theorie. Dieser besteht in seiner impliziten Annahme, die zivilreligiösen Dogmen dürften mit der Gewissensfreiheit der Bürger nicht kollidieren, weil sie sich jedem Einsichtigen als notwendig und sinnvoll darstellen müssten. Wenn man konsequent von weltanschaulich-religiösem Pluralismus als einer unumkehrbaren Gegebenheit

retischen Diskurs zu einer rigorosen Gesinnungskontrolle, die die Unterwerfung im Namen der Freiwilligkeit fordert, weil die Wahrheit der Vernunft und der Natur unbestreitbar nur eine sein können: so uniform, wie der Staat der über sich selbst aufgeklärten Bürger sein soll.“ (Koselleck 2006: 354).

ausgeht, wie Rousseau es ja prinzipiell tut, auch wenn er noch an überschaubare christliche „Pluralismusverhältnisse“ gedacht haben mag, kann keineswegs mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens sich auf einen solchen zivilreligiösen Dogmenkatalog einigen können; und dies auch dann nicht, wenn man den Ausschluss der Katholiken und Atheisten in Rechnung stellt. Denn auch einem wohlmeinenden Bürger protestantischen Glaubens kann es passieren, dass der Inhalt des bürgerlichen Glaubensbekenntnisses mit den Geboten seiner Religion widerstreitet; er könnte sich etwa daran stören, dem Gesellschaftsvertrag und den Gesetzen Heiligkeit zuzusprechen. Auch könnte er die affektive Bindung an den Staat und die Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten als Zumutung, ja als Akte des Götzendienstes empfinden, die ihn in Widerspruch mit der Stimme seines Gewissens setzen. Mit solchen Konflikten ist durchaus zu rechnen, weil sich die spekulativ-metaphysischen Aspekte der Religion nicht ohne weiteres von der ethischen Seite trennen lassen, wie Rousseau es wohl angenommen hat.¹⁷ Im Falle einer Kollision des religiösen Glaubens mit den Forderungen des offiziellen Glaubensbekenntnisses täte der Bürger angesichts der drohenden Todesstrafe besser daran, den Glaubenskonflikt nicht öffentlich auszutragen. Spätestens dann allerdings verkäme das staatsbürgerliche Minimalcredo der Zivilreligion zu einem Zwangsinstrument, das den Bürger innerlich spaltet. Damit hätte dann Rousseau genau das erreicht, was er mit Hilfe der religion civile verhindern wollte. Aber selbst wenn die meisten Bürger sich mit der religion civile arrangieren könnten, ist nicht ersichtlich, wie sie, als abstraktes Konstrukt der politischen Vernunft, die Bürger zu einem bestimmten staatsbürgerlichen Handeln motivieren können sollte. Vorstellbar ist allenfalls, dass sie als Ausschnitt eines größeren Glaubenssystems in der Lage ist, handlungsleitend zu wirken. Dann wäre aber nicht mehr gewährleistet, dass sie auch nur die erwünschten politischen Wirkungen auf das gemeinschaftliche Leben der Republik entfaltet.

Der Preis, den die Bürger der Rousseauschen Republik entrichten müssen, dürfte damals wie heute zu hoch sein; denn er besteht in nichts Geringerem als in der

17 Im ersten seiner Briefe vom Berge schreibt Rousseau: „Ich unterscheide in der Religion zwei Teile, außer der Form des Gottesdienstes, welche nur eine Zeremonie ist. Diese zwei Teile sind die Glaubenslehre und die Moral. Die Beurteilung der ersteren kommt allein der Vernunft zu [...]. Wenn der Irrtum in diesem Teil schädlich ist, so ist er es bloß für den, der irrt, und ein Schaden für das zukünftige Leben, über welches menschliche Richterstühle keine Macht haben. [...] Über denjenigen Teil der Religion aber, der die Moral enthält, d.h. die Gerechtigkeit, das allgemeine Beste, den Gehorsam gegen die natürlichen und positiven Gesetze, die bürgerlichen Tugenden und alle Pflichten des Menschen und des Bürgers, kommt es der Regierung zu, zu urteilen“ (Rousseau 1978: 19, Bd. II).

Verstümmelung, wenn nicht gar dem politischen Tod des Gottes der Offenbarungsreligionen.¹⁸ Rousseau reduziert den Sinngehalt der Religionen weitgehend auf eine Praxis der Moral; Offenbarung, Erbsünde, Gnade, Erlösung und Kultus spielen bei ihm so gut wie keine Rolle. Damit geht Rousseau mit der großen Denkbewegung der Aufklärung konform, die die Religion mit Hilfe der Autorität der Vernunft in erster Linie an ihren gesellschaftlich-politischen Folgen beurteilt und infolge dessen moralisiert. Ernst Cassirer hat diese Verschiebung in der Beziehung zwischen dem Gottesbegriff, der Sittlichkeit und dem Recht als „ein Wechsel des Vorzeichens“ beschrieben; Staat, Politik, Recht und Sittlichkeit „erwarten ihre Begründung und Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die, aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen.“ (Cassirer 1998: 212). Gleichwohl hat Rousseau selber von sich immer wieder behauptet, „nach der Lehre des Evangeliums ein aufrichtiger Christ“ zu sein:

„Ich bin Christ nicht als ein Schüler der Priester, sondern als ein Schüler Jesu Christi. Mein Meister hat wenig über das Dogma gegrübelt und desto mehr auf die Beobachtung der Pflichten gehalten. Er schrieb mehr gute Werke vor als Glaubensartikel, er gebot nichts weiter zu glauben, als was nötig ist, um gut zu sein, und wenn er das Gesetz und die Propheten zusammenfasste, so geschah dies mehr in Handlungen der Tugend als in Glaubensformeln [...]“ (Rousseau 1978: 536, Bd. I).

Der katholische Philosoph Jacques Maritain hat in seinem 1925 veröffentlichten Buch „Trois Réformateurs“ Rousseau mit Luther und Descartes in eine Traditionslinie gestellt. Darin konstatiert Maritain: „Rousseau est un tempérament religieux. [...] C'est par cette puissante virtualité religieuse qu'il a agi sur le monde ; encore qu'il soit lui-même trop occupé de son seul moi, [...] il est essentiellement, en réalité, un Réformateur religieux.“ (Maritain 1925: 202). Er bezeichnet den Rousseauismus als „une radicale corruption naturaliste du sentiment chrétien“ und bescheinigt dem Genfer Philosophen einen gewissen „mimétisme de la Sainteté“ (ebd.: 210, 142). Mit der letzten Formulierung berührt Maritain die Frage, ob und inwiefern Rousseau in seiner politischen Theorie Anleihen bei religiösen Formen und Inhalten gemacht hat. Maritain selbst nennt das Beispiel der *volonté générale*:

18 Sonja Asal stellt in ihrer Dissertation mit dem programmatischen Titel „Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie“ die These auf, dass der Gott der Offenbarungsreligion mit Rousseau für das politische Denken aufgehört habe zu existieren und „mit dem ersten zivilreligiösen Dogma ein rationaltheologisch gedachter Gott zum Postulat der politischen Philosophie“ geworden sei (Asal 2007: 27).

„C'est le plus beau mythe de Jean-Jacques, le plus religieusement fabriqué“ (ebd.: 192).¹⁹

Doch sollten diese Anleihen nicht darüber hinweg täuschen, dass Rousseaus religion *civile* als „künstliche Bastelreligion“ gegen die politische Unberechenbarkeit des Christentums im Allgemeinen und der erdrückenden Macht der katholischen Kirche im Besonderen gerichtet ist; die Religion soll im Rahmen einer republikanischen Ordnung gezähmt bzw. „zivilisiert“, die Bürger sollen von der bevormundenden Fremdbestimmung der Kirche befreit werden. Dabei besteht Rousseaus Verdienst nicht nur darin, das religionspolitische Problem der modernen Demokratie in seiner ganzen Tragweite erkannt, sondern redlich versucht zu haben, zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen und den Erfordernissen und Normen des demokratischen Zusammenlebens zu vermitteln, und hierbei die Perspektive der betroffenen Bürger soweit wie möglich einzubeziehen. Gleichwohl gelingt es ihm nicht, das Problem der Legitimität der religionspolitischen Ordnung einer widerspruchsfreien oder gar bis heute gültigen Lösung zuzuführen. Die Verantwortung dafür allein dem Denker zuzuschreiben wäre allerdings kurzsichtig, denn die Schwierigkeit, das religionspolitische Legitimitätsproblem in einer Demokratie abstrakt zu lösen, konkret zwischen den religiösen Wahrheitsansprüchen, der Notwendigkeit des Friedens und dem Recht der Bürger auf Freiheit und Gleichheit etc. möglichst schonend zu vermitteln, besteht im Grunde bis heute fort, auch wenn die Geschichte seit Rousseau durch mehrere Säkularisierungsschübe die Brisanz des religionspolitischen Problems in Europa entschärft hat.

19 Tatsächlich hat Patrick Riley später das theologische Erbe der politischen Gedanken- und Argumentationsfigur „volonté générale“ nachgewiesen; konkret verdankt sie ihre Entstehung dem theologischen Streit um die Allgemeinheit oder Partikularität der Gnade (Riley 1986: 254). Dieser Themenkomplex erinnert an die bekannte These Carl Schmitts, die er erstmals in seiner 1922 veröffentlichten „Politischen Theologie“ formulierte: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“ (Schmitt 2004: 43). Siehe hierzu die aufschlussreichen Ausführungen von: Ottmann 1994.

II. ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville ist der erste Analytiker der modernen Demokratie. Ein knappes Jahrhundert nach Rousseau hat er durch scharfsinniges Beobachten der amerikanischen Verhältnisse Einsichten in die Funktionsweise der modernen Demokratie gewonnen, die noch heute von hoher Relevanz sind bzw. deren Tragweite wir vielleicht erst heute, da die von ihm analysierte demokratische Revolution nach mannigfachen Anfechtungen und Brüchen ein ganzes Stück weit vorangeschritten ist, ermessen können.

Als Tocqueville mit seinem Freund Gustave de Beaumont am 2. April 1831 in die Vereinigten Staaten von Amerika aufbrach, um das Gefängniswesen und die Strafvollzugsordnung des Landes zu untersuchen, trug er sich längst mit dem Gedanken, die Demokratie sei das unabwendbare Schicksal der (europäischen) Menschheit. Im Grunde war der offizielle Anlass seiner Reise in die USA lediglich ein Vorwand;²⁰ Tocqueville ging mit der Absicht dahin, sich ein genaueres Bild von der Demokratie zu machen. In der Einleitung des ersten Bandes der Demokratieschrift, in der Tocqueville sein Vorhaben konturiert, gesteht er denn auch, in Amerika mehr gesucht zu haben als Amerika: Er habe dort die Demokratie kennen lernen wollen, um zu erfahren, was die Menschen von ihr zu erhoffen oder zu befürchten hätten (Tocqueville 1981: 69, Bd. I). Unter allen Völkern, bei denen die demokratische Revolution am Werke sei, habe er dasjenige ausgesucht, bei dem sie sich am vollständigsten und am friedlichsten entwickelt hat. Die Vereinigten Staaten seien das Land auf der Erde, in dem die große soziale Revolution gewissermaßen die natürlichen Grenzen ihrer Wirksamkeit erreicht habe; dort habe sie sich einfach und mühelos vollzogen, ja das Land erfreue sich der Früchte der demokratischen Revolution, ohne eine solche selbst erlebt zu haben. Die Auswanderer, die sich am Anfang des 17. Jahrhunderts in Amerika niederließen, hätten nämlich das Prinzip der Demokratie von all' dem, wogegen es in den alten Gesellschaften Europas kämpfen musste, entkleidet und es in reiner Gestalt an die Küsten der Neuen Welt verpflanzt. Die USA stellen für Tocqueville gewissermaßen ein historisches Labo-

20 Dies geht aus einem am 29. November 1834 verfassten Brief deutlich hervor: „Ce n'est donc pas sans y avoir mûrement réfléchi que je me suis déterminé à écrire le livre que je suis en train de publier. [...] Il y a bientôt dix ans que j'ai conçu la plupart des idées que je t'exposais tout à l'heure. Comme elles ne m'étaient pas agréables, je les ai retournés de tous les côtés avant de les admettre. Je n'ai été en Amérique que pour éclaircir mes doutes. Le système pénitentiaire était un prétexte ; je l'ai pris comme un passeport. Aux Etats-Unis, j'ai rencontré mille objets au-dessous de mon attente, mais j'en ai aperçu plusieurs qui jetaient une vive lumière dans mon esprit. J'ai découvert des faits dont la connaissance me semblait utile.“ (Tocqueville 2003: 311).

ratorium dar, in dem man in Reinform beobachten kann, welche Chancen und Gefahren von der demokratischen Umwälzung ausgehen. Bisher sei die Demokratie ihren ungezügelter Neigungen überlassen worden; sie sei herangewachsen wie die Kinder ohne väterliche Aufsicht, die sich in den Straßen der Städte selbst erziehen. Doch gelte es endlich, sich ihrer anzunehmen, sie zu läutern, indem man Unerfahrenheit durch Einsicht belehre:

„Instruire la démocratie, ranimer s’il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes: tel est le premier des devoirs imposé de nos jours à ceux qui dirigent la société.“ (Ebd.: 61)

Die demokratische Revolution in den Griff zu bekommen, dafür zu sorgen, dass die Menschen nicht ihre Opfer, sondern ihre Gestalter werden in Freiheit und Würde – darin erblickt Tocqueville die epochale Herausforderung, vor die er alle christlichen Völker, wenn nicht potentiell gar die ganze Menschheit, gestellt sieht. Zu ihrer erfolgreichen Bewältigung vor allem in seinem Heimatland möchte er nicht zuletzt durch die neue politische Wissenschaft persönlich beitragen, der er sich in seiner Demokratiestudie befleißigt²¹ – zumal er die Voraussetzungen für eine friedliche Gestaltung der demokratischen Revolution dort nicht als günstig einschätzt. Im postrevolutionären Frankreich herrsche nämlich eine seltsame Verwirrung, ja eine verkehrte Welt, beklagt Tocqueville in der Einleitung des ersten Demokratiebandes. Die religiös gebundenen Menschen bekämpften die Freiheit, und die Freunde der Freiheit griffen die Religion an; edle und hochherzige Geister priesen die Knechtschaft, niedrige und sklavishe Seelen rühmten die Unabhängigkeit; anständige und gebildete Bürger seien Feinde des Fortschritts, während sittenlose Leute ohne Vaterlandsliebe sich zu Vorkämpfern der Zivilisation und der Bildung empor geschwungen hätten. Der Grund für dieses Durcheinander sei, dass die Demokratie in Frankreich sich nicht wie andernorts nach und nach der Gesellschaft bemächtigt

21 In einem Brief vom 18. Oktober 1847 an seinen Freund Louis de Kergorlay schreibt Tocqueville: „Quoique j’aie très rarement parlé de la France dans (mon ouvrage sur l’Amérique), je n’en ai pas écrit une page sans penser à elle et sans l’avoir pour ainsi dire devant les yeux. Et ce que j’ai surtout cherché à mettre en relief aux Etats-Unis et à faire bien comprendre, c’est moins la peinture complète de cette société étrangère, que ses contrastes ou ses ressemblances avec la nôtre. C’est toujours, soit de l’opposition soit de l’analogie de l’une que je suis parti pour donner une idée juste et surtout intéressante de l’autre. [...] A mon avis, ce perpétuel retour que je faisais, sans le dire, vers la France a été une des premières causes de succès du livre.“ (Tocqueville OC XIII 2 : 209).

habe, sondern in der Wirrnis und Aufregung des Kampfes zügig voran geschritten sei. Durch die Hitze der Auseinandersetzung angestachelt und durch die Ansichten seiner Gegner weit über die natürlichen Grenzen seiner eigenen Ansichten hinaus getrieben, habe jeder den Gegenstand seiner Bemühungen aus den Augen verloren. Angesichts dieser verfahrenen Lage ruft Tocqueville seine Landsleute auf, die Demokratie als das Zukunftsantlitz der Menschheit ernst zu nehmen und aktiv mitzugestalten, bevor sie in Despotismus ausarte; vor allem denjenigen, die sich von der Vergangenheit nicht lossagen können, gibt er die Warnung mit auf den Weg, ihre Kräfte nicht in sinnlosen Widerstandskämpfen gegen die Demokratie zu vergeuden. Denn die Demokratie, die in der stufenweisen Entwicklung der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen besteht, sei ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, so dass sie aufhalten zu wollen einer Kampfansage gegen Gottes Willen gleichkomme.

Tocquevilles Dienst am Vaterland sollte nicht mit der tiefeschürfenden Analyse der Demokratie sein Bewenden haben, da er später als Politiker, zeitweilig als Außenminister, aktiv in die Geschicke des Landes eingriff, um sich hernach wieder am Abend seines Lebens mit dem 1856 veröffentlichten Werk *L'ancien régime et la révolution* als begnadeter Analytiker, diesmal als Revolutionshistoriker seines Landes, zu bewähren. Es liegt nahe, anzunehmen, er habe selbst mit der darin verteidigten Kontinuitätsthese, nach der die große Revolution von 1789 lediglich das Werk des Übergangs vom Feudalwesen zum Zeitalter der Gleichheit in einem gewaltsamen Akt vollbracht habe, an dem zuvor zehn Menschenalter gearbeitet hätten²², dazu beitragen wollen, die französischen Hindernisse für eine freiheitliche Demokratie aus dem Weg zu räumen, war seine These doch geeignet, den Graben zwischen Tradition und Revolution, zwischen Vergangenheit und Zukunft ein Stück weit zuzuschütten und die aufgebrachten Gemüter zu beruhigen. In der Tat ist es Tocqueville sowohl als Denker als auch als Politiker stets ein Herzensanliegen gewesen, zur Versöhnung von Demokratie und Kirche, von Freiheit und Religion in Frankreich beizutragen. In einem Mitte November 1847 geschriebenen Brief heißt es:

„La question religieuse me préoccupe [...] elle fait plus, elle m'afflige profondément. L'un de mes rêves, le principal peut-être en entrant dans la vie politique, était de travailler à réconcilier l'esprit libéral et l'esprit de religion, la société nouvelle et l'Eglise. Cette reconciliation si

22 Diese Kontinuitätsthese hatte Tocqueville bereits knapp zwanzig Jahre früher in einer – auf Wunsch seines Freundes John Stuart Mill verfassten – Abhandlung mit dem Titel *Etat social et politique de la France avant et après 1789* pointiert formuliert; darin heißt es gegen Ende: „Tout ce que la Révolution a fait se fût fait, je n'en doute pas, sans elle ; elle n'a été qu'un procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adopté l'état politique à l'état social, les faits aux idées et les lois aux mœurs.“ (Tocqueville 1988: 84, 85).

nécessaire à la liberté et à la moralité publique est maintenant impossible.“ (Tocqueville 2003: 539).

Aus dieser privaten Mitteilung geht bereits hervor, dass die religiöse Frage auch dem Menschen Tocqueville – der freilich vom Denker und Bürger nicht zu trennen ist – zu schaffen machte. Die religiöse Frage hat ihn zeit seines Lebens bewegt. Am Abend seines Lebens spricht er in einem Brief davon, dass die religiöse Frage dem Menschen den größten Gegenstand aufgabe, vielleicht sogar den einzigen überhaupt, der die Aufmerksamkeit des Menschen verdiente. „Tout n'est que bagatelle à côté de cette question-là“, schreibt Tocqueville in einem Anflug Pascalscher Gedanken, um einige Zeilen weiter fortzufahren mit den Worten : „Ce que j'ai appelé le *fond que je ne peux pas toucher*, c'est le pourquoi du monde: le plan de cette création, dont nous ne connaissons rien, pas même notre corps, encore moins notre esprit: la raison de la destinée de cet être singulier que nous appelons homme [...]“ (ebd.: 1279, Herv. i.O.). Die Frage nach Gott wird hier von Tocqueville unter der Hand übersetzt in eine nach dem Grund der Welt und der Bestimmung des Menschen; warum ist überhaupt die Welt und wozu der Mensch erschaffen worden?, fragt er, und antwortet: dem Menschen, dem gerade mal genug Licht gegeben sei, seines Elendes gewahr zu werden, aber nicht, es zu ändern, sei es nicht vergönnt, diesen Fragen auf den Grund zu gehen. Es sei schlicht nicht möglich, diesen Fragen mit Vernunft beizukommen, gibt Tocqueville zu verstehen, wenn er konstatiert, selbst die feinste Metaphysik könne ihm darin keine Stütze sein; allein durch die religiöse Offenbarung könne der Mensch zu klaren Antworten auf die letzten Fragen gelangen.

Diese Einschätzung war dem eigenen Erleben abgerungen. Denn Tocqueville, der in einem zutiefst katholischen Milieu das Licht der Welt erblickt und einen streng religiösen Bildungsgang absolviert hatte, wurde zunächst der religiösen Wahrheit teilhaftig. Später jedoch kam er als sechzehnjähriger junger Mann in der Bibliothek seines Vaters in Metz mit den Schriften der französischen Aufklärung in Berührung und trug von ihnen den allumfassenden Zweifel davon, den sein Landsmann Descartes zwei Jahrhunderte zuvor zur philosophischen Denkmethode erhoben hatte. Doch im Gegensatz zu Descartes fand Tocqueville danach den Weg zu Gott nicht mehr unversehrt zurück. Denn der „doute universel“, der ihn im Laufe seiner Lektüre überfiel, hatte seinen Glauben nicht nur ins Wanken gebracht, sondern ihm einen tödlichen Stoß versetzt (ebd.: 1244). Tocqueville litt so stark darunter, keinen festen Boden mehr unter die Füße zu bekommen, dass er den Zweifel zu den größten Gebrechen der menschlichen Natur zählte, ja ihn unmittelbar nach den Krankheiten und dem Tode platzierte (ebd.: 240). Er hat sich später vergeblich darum bemüht, wieder in den Besitz der Glaubensgewissheit zu kommen; der Glaube lässt sich eben nicht verschreiben wie eine Arznei. Gleichwohl hat Tocqueville an manchen religiösen Ideen weiterhin festgehalten; ob mehr aus verzweifelter Hoff-

nung und lebenspraktischer Notwendigkeit denn aus innerer Überzeugung, sei dahingestellt. Tocquevilles Religiosität umfasst – über das Dogma eines Lebens nach dem Tode und der Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits hinaus – den Glauben an einen Schöpfer, an die Existenz feststehender moralischer Maßstäbe, an die göttliche Vorsehung und schließlich an die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln, weil er vom Schöpfer mit der Freiheit begabt worden sei, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Zudem bringt Tocqueville dem Evangelium eine unbegrenzte Wertschätzung entgegen; vor allem unter moralischen Gesichtspunkten fühlt er sich von der Heiligen Schrift zutiefst angesprochen (Tocqueville OC IX: 57).

Gleichwohl bewegt sich Tocqueville selbst mit seinem schwierigen Glaubensstand bereits im demokratischen Erfahrungshorizont; er teilt das von ihm vorausgesagte Schicksal von Menschen im Zeitalter der Gleichheit, denen der Glaube abhanden kommt, wenn auch der Wille dazu oft noch zurückbleibt. Dabei spricht vieles dafür, dass erst die Erfahrung religiöser Zerrissenheit Tocqueville dazu befähigt hat, das Verhältnis von Religion und Demokratie nüchtern und differenziert zu thematisieren. Auch wenn nicht gesagt werden kann, Tocqueville habe mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Demokratie und Religion vor allem seine eigene religiöse Erfahrung verarbeitet, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass seine Analyse von seinen eigenen Zweifeln geprägt ist – dergestalt, dass sie streckenweise ihre Stärken und Grenzen markieren.²³ Tocquevilles Blick auf Demokratie und Religion war aufgrund seiner unbequemen und spannungsvollen Stellung zwischen Aristokratie und Demokratie, Diesseits und Jenseits vielfach gebrochen; nicht zuletzt dies dürfte ihn dazu befähigt haben, die Fühler auszustrecken und nach Möglichkeiten der Vermittlung Ausschau zu halten – um den Preis einer gewissen Halt- und Heimatlosigkeit.²⁴

23 Françoise Mélonio bezeichnet Tocqueville als einen „pascalien sans la foi“ und konstatiert: „La personnalité religieuse de Tocqueville échappe à la singularité anecdotique d'une biographie. C'est dans ses propres doutes et ses aspirations que Tocqueville perçoit d'abord les tendances intellectuelles de la démocratie.“ (Mélonio 1984: 74).

24 In einem Brief aus dem Jahr 1856 schreibt Tocqueville: „Vous ne sauriez vous imaginer, Madame, ce qu'il y a de pénible et souvent de cruel pour moi à vivre dans cette d'isolement moral ; à me sentir en dehors de la communauté intellectuelle de mon temps et de mon pays. La solitude dans un désert me paraître souvent moins dure que cette sorte de solitude au milieu des hommes. [...] C'est surtout à moi que pourrait s'appliquer ce mot si profond: il n'est pas bon à l'homme d'être seul“ (Tocqueville 2003 : 1114). An anderer Stelle heißt es: „J'ai des parents, des voisins, des proches. Mon esprit n'a plus de famille ni de patrie“ (ebd.: 1218).

Es sollte jedenfalls deutlich geworden sein, dass die religiöse Frage ins Zentrum des Tocquevilleschen Lebens und Werkes führt.²⁵ Im Folgenden sollen in drei Schritten die Überlegungen Tocquevilles zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung thematisiert werden. Zunächst gilt es dem historischen Entstehungszusammenhang nachzugehen, den Tocqueville zwischen der modernen Demokratie und dem Christentum am Werke sieht; sodann sollen die politischen Funktionen und Leistungen der Religion betrachtet werden, die Tocqueville gerade in einer Demokratie für unabdingbar hält, damit das Leben des Menschen keinen Schaden nimmt. Schließlich soll die Rechtfertigung der Trennung von Staat und Religion erörtert werden, bevor wir Tocquevilles politiktheoretischen Beitrag kritisch würdigen.

1. Die Entstehung der modernen Demokratie aus dem „Geist“ des Christentums

Tocqueville stellt in der Einleitung des ersten Demokratiebandes fest, eine gänzlich neue Welt bedürfe einer neuen politischen Wissenschaft. Worin besteht denn das völlig Neue in der Welt, das zu begreifen eine neue politische Wissenschaft erfordert? Es besteht in nichts anderem als in der großen demokratischen Revolution, von der der Autor immer wieder spricht. Und was versteht er unter der demokratischen Revolution? Eine weit ausholende gesellschaftliche Bewegung, die zur stufenweisen Entwicklung der *égalité des conditions*, also der Gleichheit der (gesellschaftlichen) Bedingungen führt.

Diese Entwicklung hin zu mehr Gleichheit unter und zwischen Menschen sei, erfahren wir noch in der Einleitung, in der gesamten christlichen Welt im Gange; sie sei dort zum Teil bereits eine vollzogene und zum Teil eine sich noch vollziehende Tatsache. Dabei sei die demokratische Revolution kein abrupter Einbruch in die Geschichte, keine plötzliche Erfindung von gestern (also auch nicht das Werk der Französischen Revolution von 1789, wie Tocqueville ja später in *L'ancien régime et la révolution* zeigen sollte); denn sie sei seit Jahrhunderten unterwegs in der Geschichte, ihre Ursprünge reichten genau genommen bis tief in das Mittelalter zurück. Um die zurückgelegte Strecke auf dem Weg zur Gleichheit deutlich zu machen, vergegenwärtigt sich Tocqueville kurz den politischen Zustand Frankreichs vor sieben Jahrhunderten und liefert dabei eine Skizze des langwierigen und verwickelten historischen Prozesses, der zur Gleichheit geführt hat. Im 11. Jahrhundert sei Frankreich unter wenigen Familien aufgeteilt gewesen, die den Grund und Bo-

25 Pierre Manent etwa schreibt: „La religion est le lieu stratégique par excellence de la doctrine tocquevillienne“ (Manent 1993: 143). Oliver Hidalgo seinerseits sieht in der Religion nicht weniger als das „Gravitationszentrum“ von Tocquevilles liberaler Demokratietheorie (Hidalgo 2006: 19).

den besaßen und die Einwohner regierten; die Befehlsgewalt habe sich damals von einer Generation auf die nächste vererbt. Allein das Grundeigentum habe damals Macht verliehen, und die Menschen hätten nur ein Mittel gekannt, aufeinander zu wirken, nämlich die Gewalt. Als bald sei aber die politische Macht des Klerus entstanden, die sich rasch ausgebreitet habe. Der Klerus habe seine Reihen jedermann geöffnet, dem Armen wie dem Reichen, dem Bürger wie dem Adligen. Wer bis dahin als Leibeigener in ewiger Knechtschaft elend dahinlebte, habe als Priester mitten unter dem Adel Platz genommen und sich dank dieser Eigenschaft später oft über Könige erheben können. Infolge dessen habe die Gleichheit begonnen, über die Kirche in die Regierung einzudringen. Mit der Zeit habe sich die Gesellschaft mehr und mehr gefestigt und zivilisiert; die Beziehungen zwischen den Menschen seien mannigfaltiger und komplizierter geworden. Dadurch sei das Bedürfnis nach bürgerlichen Gesetzen entstanden, was wiederum die Rechtsgelehrten auf den Plan treten ließ; die letzteren seien aus der Zurückgezogenheit verstaubter Kanzleien und dunkler Gerichtssäle ans Tageslicht gekommen und hätten sich im Gerichtshof des Fürsten an der Seite waffengeschmückter Feudalherren niedergelassen.

Eine weitere Etappe zur Gleichheit wurde Tocqueville zufolge später eingeleitet, als die Könige sich in gewaltigen Unternehmungen zugrunde richteten, die Adligen sich in Privatfehden erschöpften und die Bürger durch den Handel zu Reichtum kamen. In dieser Konstellation habe sich der Einfluss des Geldes auf die Staatsgeschäfte allmählich bemerkbar gemacht. Der Handel sei eine Quelle der Macht und die Financiers eine politische Größe geworden, die man zugleich verachtete und umwarb. Seit die Bürger anfangen, den Grund und Boden nicht mehr als Lehen zu besitzen, und seit der mittlerweile aufgekommene Reichtum an beweglichen Gütern Einfluss und Macht verlieh, habe es keine Entwicklungen in Handel und Gewerbe mehr gegeben, die nicht neue Bausteine zur Gleichheit unter den Menschen geliefert hätten. Alle neuen Bedürfnisse und Wünsche, die im Zuge dieser Entwicklung entstanden und vom Menschen befriedigt worden seien, stellten weitere Schritte auf dem Weg zur allgemeinen Nivellierung dar. Die Neigung zum Luxus, die Herrschaft der Mode, die Liebe zum Krieg, die oberflächlichsten wie tiefsten Leidenschaften des menschlichen Herzens hätten allesamt darauf hingearbeitet, den Reichen arm und den Armen reich zu machen. Als weiterer – die Unterschiede zwischen den Menschen nivellierender – Faktor sei langsam die Bildung und Wissenschaft ins Spiel der historischen Kräfte gekommen; der Sinn für Literatur und Künste sei erwacht, der Geist ein Element des Erfolgs, die Wissenschaft ein Hilfsmittel der Regierung und die Intelligenz eine soziale Macht geworden. Infolge dessen seien die Gelehrten langsam in die Leitung der Staatsgeschäfte eingesickert. Seit die geistige Arbeit zu einer Quelle des Reichtums und der Macht wurde, hätten jede Entwicklung der Wissenschaft, jede neue Erkenntnis und Vorstellung zum Machtzuwachs des Volkes beigetragen. Dichtkunst, Beredsamkeit, Witz, Einbildungskraft, Gedankentiefe: all' jene Gaben, die der Himmel nach Belieben austeilte,

hätten die Demokratie gefördert, und selbst wenn sie sich im Besitz der Gegner der Demokratie befanden, hätten sie ihrer Sache gedient, indem sie Zeugnis gaben von der natürlichen Größe des Menschen. Dementsprechend hätte vor allem die Literatur ein für jedermann offenes Arsenal geboten, aus dem sich die Schwachen und die Armen täglich bewaffnen konnten. Neben diesen gewissermaßen externen Ursachen nennt Tocqueville auch einen genuin politischen Einflussfaktor; dieser besteht in der historischen Machtkonkurrenz zwischen König und Adel. Während der vergangenen sieben Jahrhunderte sei es zuweilen vorgekommen, dass die Adligen dem Volk politische Macht gegeben hätten, um so gegen die königliche Autorität zu kämpfen oder ihren Rivalen die Macht zu entreißen. Noch häufiger hätten aber die Könige die unteren Klassen an der Regierung teilhaben lassen, um die Macht der Aristokratie zu schwächen. Zumal in Frankreich hätten sich die Könige als die geschäftigsten und beharrlichsten Gleichmacher gezeigt; wenn sie ehrgeizig und mächtig gewesen seien, hätten sie versucht, das Volk auf das Niveau der Adligen zu erheben; wenn sie hingegen maßvoll und schwach gewesen seien, hätten sie gar zugelassen, dass sich das Volk über die Adligen stellte. Folglich hätten die einen die Demokratie durch ihre Talente, die anderen durch ihre Laster gefördert.

Überhaupt, meint Tocqueville, fällt es auf, wenn man die Blätter der Geschichte durchgeht, dass es keine bedeutenden Ereignisse in den letzten siebenhundert Jahren gegeben hat, die nicht die Entwicklung der Gleichheit gefördert hätten. Die Kreuzzüge und die Kriege mit England hätten die Adligen dahingerafft und ihre Ländereien zerstückelt. Die Einrichtung der Gemeinde habe die demokratische Freiheit mitten in die Feudalmonarchie hineingetragen. Die Erfindung der Feuerwaffen habe den Bürger auf dem Schlachtfeld mit dem Ritter gleichgestellt. Die Buchdruckkunst habe ihrem Verstand gleiche Hilfsmittel geöffnet, die Post die Bildung in Hütte wie Palast getragen. Der Protestantismus habe versichert, alle Menschen seien gleicherweise imstande, den Weg ins Himmelreich zu finden. Die Entdeckung Amerikas habe tausend neue Wege zum Vermögen gebahnt und Abenteurern niederer Herkunft Reichtum und Macht verschafft. Tocqueville sieht also allerlei Ereignisse im Leben der (christlichen) Völker seit dem 11. Jahrhundert zum Nutzen der Demokratie ausschlagen. Er geht davon aus, alle Menschen hätten diese mit ihren Anstrengungen gefördert, ob sie es wollten oder nicht; alle, selbst ihre erklärten Gegner, seien in die gleiche Bahn geworfen, als ob sie blinde Werkzeuge in den Händen Gottes gewesen seien. Tocqueville ist denn auch der Überzeugung, die Demokratie sei ein von der Vorsehung gewolltes Ereignis, das gewissermaßen mit Gottes Segen in der europäischen Geschichte unterwegs sei: „Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements, comme tous les hommes, servent à son développement.“ (Tocqueville 1981: 60, Bd. I). Um zu erfahren, was Gott wolle, müsse er nicht unbedingt selbst sprechen; es genüge, den gewöhnlichen Gang und die be-

ständige Tendenz der Dinge zu beobachten. Der Blick in die Geschichte zeige, dass die Demokratie die Gunst Gottes auf ihrer Seite haben müsse. Deshalb, warnt Tocqueville, würde jeder, der die Demokratie aufhalten wolle, gegen Gottes Willen kämpfen. Die christlichen Nationen sollten sich mit der Gesellschaftsordnung arrangieren, die ihnen die Vorsehung zugewiesen habe, ehe sie ihnen entgleite.

Widerspricht Tocqueville sich nicht, wenn er zuerst die (europäische) Geschichte des Demokratisierungsprozesses als ein offenes Feld beschreibt, auf dem sich die Menschengruppen Kämpfe um Macht und Einfluss liefern, dann aber betont, sie sei das Werk der göttlichen Vorsehung? Und huldigt er nicht einem strengen historischen Determinismus, wenn er die Demokratie zum unabwendbaren Schicksal der (europäischen) Menschheit erklärt, mit dem sich die Völker abfinden müssten? Die Rede von der Vorsehung könnte tatsächlich nahe legen, Tocqueville gehe davon aus, die Geschichte vollziehe sich nach einem vorgefassten Gottesplan über die Köpfe der Menschen hinweg. Doch dem ist nicht so. Auf der letzten Seite des zweiten Demokratiebandes kommt der Autor auf die Ansicht einiger Zeitgenossen kritisch zu sprechen, nach denen die Völker auf Erden nie ihre eigenen Herren seien und notwendig einer unüberwindlichen und blinden Macht gehorchten - sei es der Rasse, dem Boden oder dem Klima. Auf die Feststellung, diese seien falsche und kraftlose Lehren, die stets nur schwache Menschen und verzagte Völker hervorbringen könnten, folgt seine Sichtweise der Dinge: „(L)a Providence n’a créé le genre humain ni entièrement indépendant, ni tout à fait esclave. Elle trace, il est vrai, autour de chaque homme, un cercle fatal dont il ne peut sortir; mais, dans ses vastes limites, l’homme est puissant et libre; ainsi des peuples.“ (Tocqueville 1981: 402, Bd. II). Auf die Demokratie angewandt, bedeutet dies für Tocqueville, die Nationen könnten zwar nicht verhindern, dass bei ihnen die gesellschaftlichen Bedingungen gleich seien oder würden; aber von ihnen hänge es ab, ob die Gleichheit sie in die Knechtschaft oder in die Freiheit, zur Gesittung oder in die Barbarei, zum Wohlstand oder ins Elend führt. Selbst wenn also die Gleichheit der Bedingungen der schicksalhafte Kreis sein sollte, den die Vorsehung um die Menschen und Völker gezogen hat, bleibt es ihnen anheim gestellt, was sie daraus machen. Bei näherer Betrachtung der Tocquevilleschen Demokratietheorie zeigt sich sogar, dass es nicht einmal ausgemacht ist, dass die Dynamik zur Gleichheit unumkehrbar ist; erwägt er doch bekanntlich die Möglichkeit, dass eine neue Aristokratie aus der Unternehmerschicht entsteht, die härter ist als jede zuvor auf dieser Erde (ebd.: 202). Tocqueville ist also weit davon entfernt, den Menschen für ein blindes Werkzeug in Händen Gottes zu halten und die Geschichte für eine ihm vorgezeichnete Einbahnstraße. Später hat Tocqueville sich noch deutlicher von deterministischen oder fatalistischen Geschichtsauffassungen distanziert. In seinen *Souvenirs* verurteilt er entschieden „ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l’histoire de grandes causes premières se liant les uns aux autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l’histoire du genre humain“

(Tocqueville 2003: 798). Diese absoluten Erklärungsansätze der Geschichte seien, kritisiert Tocqueville dort, klein in ihrer angeblichen Größe und falsch unter ihrem Anschein auf mathematische Wahrheit. Bemerkenswert ist, dass Tocqueville in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes diese Art der Geschichtsschreibung gerade auf die demokratische Erfahrung im Zeitalter der Gleichheit zurückführt. Im Gegensatz zu aristokratischen Zeiten fühlten sich die Menschen in der Demokratie aufgrund der Gleichheit völlig machtlos und daher geneigt, den Einfluss einzelner Menschen auf den Lauf der Geschichte zu leugnen. Freilich hätten die Menschen mit ihren Lasten und Tugenden auch in demokratischen Gesellschaften Einfluss auf den Gang der Dinge, nur sei dieser ungleich schwerer zu ermitteln. Gerade weil die Geschichtsschreiber im Zeitalter der Gleichheit das Knäuel an mannigfaltigen und verborgenen Ursachen des menschlichen Handelns und Wirkens nicht entwirren könnten, suchten sie dadurch aus dem Labyrinth herauszufinden, dass sie lieber von der Naturanlage der Rassen, von der physikalischen Beschaffenheit des Landes oder vom Geist der Kultur sprächen (Tocqueville 1981: 108, Bd. II). Eine solche fatalistische und überschaubare Geschichtsschreibung, die die geistige Trägheit des Autors begünstigt, seinem Tiefsinn schmeichelt und zudem den Leser mit weniger Aufwand weit besser befriedigt, sei gefährlich, weil sie auf die Menschen eine lähmende Wirkung hätte und ihre Seelen entmutigen würde, anstatt sie zu erheben. Tocqueville selber möchte mit seiner Demokratietheorie keineswegs zu diesen Autoren gehören, die den Menschen straffe und gewaltige Ketten anlegen. Er möchte Menschen und Völker keiner „providence inflexible“ oder „fatalité aveugle“ unterwerfen und ihnen dadurch die Fähigkeit absprechen, ihr Los selbst zu bestimmen (ebd.: 110). Dazu hat er wohl eine allzu hohe Meinung vom Menschen und seiner Freiheit.

Was bedeutet nun aber die Rede Tocquevilles von der Vorsehung, wenn er damit nicht einem strengen Determinismus huldigt? Ist sie nur ein rhetorischer Kniff, mit dem er die reaktionären Katholiken auf die Seite der Demokratie ziehen wollte, wie viele Interpreten Tocquevilles meinen?²⁶ Tatsächlich ist man zunächst versucht, anzunehmen, die Tocquevillesche Rede von der Vorsehung impliziere im Grunde keinen Glauben an die Gottesurheberschaft der Demokratie, sondern stehe lediglich metaphorisch für die Unaufhaltsamkeit der Gleichheit in der Geschichte. Schließlich scheint er die graduelle Entwicklung zur Gleichheit in der Geschichte als ein „fait providentiel“ zu qualifizieren, weil sie dessen wesentlichen Merkmale aufweist: sie ist allgemein, sie ist beständig, und alle Begebenheiten und Menschen dienen ihr, so dass sie sich der menschlichen Einwirkung zu entziehen scheint. Tocqueville stand wohl unter dem überwältigenden Eindruck der demokratischen

26 Stellvertretend sei nur Oliver Hidalgo genannt; er schreibt, Tocqueville habe den Feinden der Gleichheit den Willen Gottes entgegen geschleudert (Hidalgo 2006: 101).

Entwicklungsdynamik in der Geschichte und brachte diesen durch die Denkfigur der Vorsehung zum Ausdruck. Nicht zufällig erklärte er in der Einleitung des ersten Demokratiebandes, er habe angesichts der demokratischen Revolution das Demokratiebuch unter dem Eindruck einer Art religiösen Schauders („une sorte de terreur religieuse“) geschrieben.

Doch selbst wenn man die pädagogische Motivation der Argumentation auch in dem Zusammenhang nicht gering veranschlagt, ist es zweifelhaft, dass eine solche Lesart Tocquevilles Denken gerecht wird - aus zwei Gründen, die aufeinander hinweisen: zum einen kommt dem Christentum in der von Tocqueville nachgezeichneten Entstehungsgeschichte der Demokratisierung neben anderen Potenzen und Kräften eine herausragende Bedeutung zu. Tocqueville würdigt in seiner historischen Skizze, wie wir oben gesehen haben, nicht nur den Protestantismus als eine Kraft, die die Gleichheit unter den Menschen besonders begünstigt hat, sondern lässt – was womöglich von größerem Gewicht ist – die Gleichheit aus der Kirche selbst hervorgehen. Bezeichnenderweise ist es ihm zufolge der Klerus gewesen, der die demokratische Revolution in Gang gesetzt hat, indem er Angehörige unterer Schichten in seine Reihen aufnahm und damit gegen das aristokratische Prinzip der erblichen Privilegien agierte.²⁷ Welche Motive den Klerus konkret dazu veranlasst haben – ob es etwa Machtinteressen oder genuin religiöse Überzeugungen waren – geht zwar aus der Analyse Tocquevilles nicht hervor. Prinzipiell aber geht Tocqueville davon aus, die christliche Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott habe die soziale und politische Entwicklung hin zur modernen Demokratie außerordentlich begünstigt, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht. Und dies ist denn

27 Da Tocqueville nicht angibt, woran er hierbei konkret denkt, kann man darüber mehr oder weniger plausible Vermutungen aufstellen. Francis Fukuyama meint dazu etwa: „Tocqueville seems to have something specific in mind from French history; according to him, at around that date [man kommt auf das Jahr 1135, wenn man vom Erscheinungsjahr des ersten Demokratiebandes 1835 die von Tocqueville veranschlagten sieben Jahrhunderte zurückrechnet, AC.] the clergy opened itself up to all people, poor and rich, and insinuated itself into the government, enabling people of humble origins to reach the top ranks of power. Tocqueville appears to be referring to the Cistercians, a monastic order that was founded in Burgundy in 1098 but grew enormously in the middle years of the twelfth century after St. Bernard of Clairvaux joined it with a number of his followers. By the time of St. Bernhard's death, the Cisterians had founded 338 abbeys, accumulated great wealth, and been responsible for much of the material progress made in France during that century.“ (Fukuyama 2000: 15). Auch Fukuyama betont, dass aus der Darstellung Tocquevilles nicht hervorgeht, ob das Verhalten der Klerikalen der christlichen Wahrheit entsprungen ist oder aber von weltlichen Interessen motiviert war.

auch der zweite Grund, warum die Rede Tocquevilles von der göttlichen Herkunft der Gleichheit durchaus ernst genommen werden muss.

In der Tat: Die Gleichheit aller Menschen ist Tocqueville zufolge eine genuin christliche Errungenschaft in der Menschheitsgeschichte. Weder die Griechen noch die Römer seien jemals zu der Idee vorgestoßen, dass alle Menschen einander gleich seien und von Geburt an über ein gleiches Recht auf Freiheit verfügten: „Les génies les plus profonds et les plus vastes de Rome et de la Grèce n’ont jamais pu arriver à cette idée si générale, mais en même temps si simple, de la similitude des hommes et du droit égal que chacun d’eux apporte, en naissant, à la liberté“ (Tocqueville 1981: 23, Bd. II). Im Gegenteil: sie hätten sich bemüht, zu beweisen, dass die Sklaverei in der Natur der Dinge liege und daher immer bestehen werde. Im Übrigen hätten die Sklaven selbst die Dinge nicht anders gesehen. Erst Jesus Christus habe der Welt die frohe Botschaft verkündet, dass alle Angehörigen des Menschengeschlechts einander ähnlich und gleich seien. Da die Gleichheit eine völlig neue *conditio humana* konstituiert, die das Leben des Menschen und die gesellschaftliche Ordnung von Grund auf umkrempelt, bescheinigt Tocqueville mit der Urheber-schaft der Gleichheit dem Christentum nichts weniger, als gewissermaßen die Menschen nochmals in die Welt gesetzt zu haben; das Christentum hat dadurch nicht weniger vollbracht, als alle Menschen zum ersten Mal in der Weltgeschichte zu einer einheitlichen Menschheit „zusammenzufassen“.

Widerspricht Tocqueville sich aber nicht selbst, wenn er gleichzeitig die Entstehung der Vorstellung eines einzigen Gottes auf die Gleichheit der Menschen zurückführt? Tatsächlich heißt es in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes:

„Des hommes semblables et égaux conçoivent aisément la notion d’un Dieu unique, imposant à chacun d’eux les mêmes règles et leur accordant le bonheur futur au même prix. L’idée du genre humain les ramène sans cesse à l’idée de l’unité du Créateur, tandis qu’au contraire des hommes très séparés les uns des autres et fort dissemblables en arrivent volontiers à faire autant de divinités qu’il y a de peuples, de castes, de classes et de familles, et à tracer mille chemins particuliers pour aller au ciel.“ (Ebd.: 33).

Zweifelsohne habe auch das Christentum diesen Einfluss des gesellschaftlichen und politischen Zustandes erfahren; in dem Zeitpunkt nämlich, da die christliche Religion auf Erden erschien, habe die Vorsehung einen großen Teil des Menschengeschlechts wie eine gewaltige Herde unter dem Herrscherstab der römischen Kaiser vereinigt. Trotz aller sonstigen Unterschiede sei ihnen gemeinsam gewesen, dass alle den gleichen Gesetzen gehorchten und ein jeder von ihnen im Vergleich zur Größe des Fürsten so schwach und so klein war, dass sie im Vergleich zu ihm alle gleich erschienen. Erst dieser Zustand der Gleichheit habe die Menschheit empfänglich gemacht für die allgemeinen Wahrheiten der christlichen Religion.

Noch einmal: Hebt Tocqueville mit dieser religionssoziologischen, für einen Gläubigen „ketzerischen“ Erklärung der Entstehung des Christentums aus Nivellierungstendenzen im römischen Reich seine These, die Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs, nicht aus den Angeln? Wiewohl Zweifel bleiben, scheint Tocqueville selber keinen Widerspruch am Werke gesehen zu haben, weil er auch die allmähliche Egalisierung zwischen Menschen im Römischen Reich als eine Vorbereitungsleistung der (christlichen?) Vorsehung zu betrachten geneigt ist. Er hält denn auch an seiner Überzeugung fest, dass die Menschheit als Kollektivsubjekt weder im Erfahrungshorizont der Griechen und Römer noch der aristokratischen Gesellschaften existierte. Deutlich wird dies wiederum in einem anderen Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem Tocqueville dem Einfluss der Gleichheit auf die Sitten und Umgangsformen der Menschen nachspürt. Dort stellt der Autor fest, dass in den aristokratischen Gesellschaften, in denen die Menschen in eine bestimmte Kaste oder Klasse mit spezifischen Rechten und Sitten hineingeboren werden, die Menschen sich als derart verschieden empfanden, dass sie sich kaum der gleichen Menschheit zugehörig fühlen konnten (ebd.: 206). Zur Veranschaulichung seines Gedankens erwähnt er den Fall einer Frau, die als Adlige ihre Kinder leidenschaftlich liebt und am Kummer ihrer Freunde äußerst mitfühlend teilnimmt, aber für das Leiden des gemeinen Volkes nicht das geringste Mitgefühl aufbringen kann; sie habe schlicht keinen Begriff davon gehabt, erklärt Tocqueville, was Leiden bedeutete, wenn man nicht als Aristokrat geboren sei. Auch für die Römer sei es selbstverständlich gewesen, dass die Fremden nicht der gleichen Menschengattung angehörten wie sie selbst. Cicero, dem die Vorstellung eines gekreuzigten Bürgers lebhaftes Seufzer entlocken konnte, habe mit keiner Wimper gezuckt, wenn die feindlichen Heerführer im Triumphzug hinter einem Wagen her geschleppt und danach zum Vergnügen des Volkes den wilden Tieren zum Fraß vorgeworfen wurden. In einem demokratischen Zeitalter der Gleichheit wäre dies undenkbar, meint Tocqueville; ganz gleich, ob es sich um Freunde oder Feinde handele, die Einbildungskraft versetze den Menschen alsbald an deren Stelle. In sein Mitleid mischte sich persönliches Erleben, er würde daher selbst schrecklich leiden, sollte einem Mitmenschen der Leib zerrissen werden.

Doch auch an dieser Stelle sind Zweifel angebracht, wobei sie auch hier nicht einmal von außen an Tocqueville herangetragen werden müssen, weil sie sich aus seiner eigenen Analyse ergeben. Hat denn Tocqueville nicht im letzten Kapitel des ersten Bandes der Demokratieschrift eindringlich beschrieben, wie erbarmungs- und hemmungslos der Umgang europäischer Einwanderer mit einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven in den Vereinigten Staaten war? Hat er das Schicksal der Indianer und der Sklaven nicht in einer Weise beschrieben, die seiner Annahme von der christlich begründeten Gleichheit aller Menschen und der einen Menschheit geradenwegs widerspricht? Tatsächlich hat Tocqueville im Erfahrungslaboratorium der USA beobachtet, dass auch im demokratischen Zeitalter der Gleichheit mehr

oder weniger willkürlich Grenzen gesetzt werden können. Ihm ist nicht entgangen, dass die schwarzen Sklaven in den Vereinigten Staaten eben nicht zu der gleichen Menschheit gezählt wurden, weshalb man auch keinen Sinn für ihr Leiden hatte.

„Il est facile de découvrir“, schreibt Tocqueville, „que le sort de ces infortunés inspire peu de pitié à leurs maîtres, et qu’ils voient dans l’esclavage non seulement un fait dont ils profitent, mais encore un mal qui ne les touche guère. Ainsi, le même homme qui est plein d’humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l’égalité cesse. C’est donc à cette égalité qu’il faut attribuer sa douceur, plus encore qu’à la civilisation et aux lumières.“ (Ebd.: 209)

Der weiße Europäer sei „l’homme par excellence“, ihm seien der Schwarze und der Indianer untergeordnet. Von den letzteren heißt es dann:

„Ces deux races infortunées n’ont de commun ni la naissance, ni la figure, ni le langage, ni les mœurs ; leurs malheurs seuls se ressemblent. Toutes deux occupent une position *égale-ment inférieure* dans les pays qu’elles habitent ; tous deux éprouvent les effets de la tyrannie ; et si leurs misères sont différentes, elles peuvent en accuser les mêmes auteurs“ (ebd.: 427, Herv. AC.).

Für den Fall, dass der Leser ihn noch nicht verstanden haben sollte, vergewissert Tocqueville sich anschließend mit einer Frage, die er gleich selber beantwortet: „Ne dirait-on pas, à voir ce qui se passe dans le monde, que l’Européen est aux hommes des autres races ce que l’homme lui-même est aux animaux ? Il les fait servir à son usage, et quand il ne peut les plier, il les détruit.“ Damit kein Missverständnis aufkommt: Tocqueville huldigt hier keinem Rassismus oder blindwütigen universalen Zivilisations- und Fortschrittsglauben, mit dem etwa sein namhafter englischer Freund John Stuart Mill die Völker der Erde missionieren und gegen ihren Willen beglücken wollte.²⁸ Der von Tocqueville bemühte Vergleich der Überlegenheit der

28 John Stuart Mill, der selbst jahrelang als hoher Beamter der East India Company gedient hat, begründet in seinen „Considerations on Representative Government“ die Notwendigkeit eines zivilisierenden despotischen Regimes, das den „wildem“ Völkern zunächst den Gehorsam, dann die Arbeit und schließlich irgendwann die demokratische Selbstregierung beibringen soll, mit einem geschichtsphilosophisch untermauertem Zivilisations- und Fortschrittsglauben (Mill 1991: 208 ff.). Wiewohl auch Tocqueville an der Überlegenheit der „westlich-christlichen“ Zivilisation keinen Zweifel hegt, ist er weit entfernt davon, sie im Vergleich mit anderen Völkern und Lebensformen als eine Errungenschaft zu feiern. Dazu hatte er wohl ein allzu waches Bewusstsein für die Verluste und Schatten der modernen Zivilisation Europas. In einer Briefäußerung aus dem Jahr 1830 heißt es

Europäer gegenüber Menschen anderer Rassen mit der gattungsspezifischen Kluft zwischen Mensch und Tier dient zur kritischen Beschreibung bestehender Verhältnisse der Ungleichheit. Seine Analyse des „vernichtenden Einflusses“ der „sehr zivilisierten Europäer“ auf die „halbbarbarischen“ Indianer ist denn auch voll von leiser Anklage. An einer Stelle heißt es ironisch und bitter zugleich: „Ce ne sont donc pas, à proprement parler, les Européens qui chassent les indigènes de l'Amérique, c'est la famine: heureuse distinction qui avait échappé aux anciens casuistes et que les docteurs modernes ont découvert.“ (Tocqueville 1981: 435, Bd. I). Einige Seiten weiter vergleicht Tocqueville das Vernichtungswerk der Spanier mit demjenigen der Amerikaner und kommt zu dem Schluss, dass letztere die Ausrottung der Indianer mit bewundernswerter Leichtigkeit und ohne großen Aufwand, ruhig, gesetzesmäßig, ohne Blutvergießen, ja sogar mit Menschenliebe vollbracht hätten. Kurzum: „On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité“ (ebd.: 453). In einer Fußnote, in der Tocqueville den Bericht des für die Indianerfrage zuständigen Komitees thematisiert, stellt er mit Verwunderung fest, mit welcher Leichtigkeit die Herren sich Argumenten des Natur- und Vernunftrechts entledigen. Je mehr er sich darüber Gedanken mache, was den zivilisierten vom unzivilisierten Menschen in Sachen Gerechtigkeit unterscheide, umso deutlicher sehe er, dass der einzige Unterschied darin bestehe, dass die einen die Gerechtigkeit kurzerhand bestritten während die anderen sich damit begnügten, sie mit Füßen zu treten (ebd.).

Dennoch weigert sich Tocqueville beharrlich, in dem nicht gerade brüderlichen Umgang der Europäer mit den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven einen Gegenbeweis seiner These zu erblicken, die Gleichheit aller Menschen sei eine genuin christliche Idee; und dies, obwohl er einmal eingesteht, dass das Christentum, wenn auch nur zeitweilig und ausnahmsweise, die Knechtschaft von Menschen gutgeheißen und dadurch der Menschheit eine nur schwer zu heilende Wunde zugefügt hat (ebd.: 454). Er geht denn auch letztlich davon aus, dass die christliche Religion auch die Indianer und die Schwarzen als Angehörige der großen Menschheitsfamilie betrachtet – gewissermaßen über ihre Köpfe hinweg. Folgerichtig führt

einmal: „(...) on ne peut pas dire d'une manière absolu: l'homme s'améliore en ce civilisant, mais bien: l'homme en se civilisant gagne tout à la fois des vertus et des vices qu'il n'avait pas; il devient autre, voilà le plus clair“ (Tocqueville 2003: 147). Während Tocqueville das Schicksal der Indianer und Schwarzen in Nordamerika mitfühlend beklagt, hat er später als Politiker das imperiale Ausgreifen Frankreichs in Algerien nach Kräften unterstützt; bezeichnend ist aber, dass sein in dem Zusammenhang vollzogener „turn to empire“ im Vergleich zu demjenigen von Mill und anderen Liberalen des 19. Jahrhunderts „gebrochen“ ist, weil ihm jeglicher missionarischer Zivilisationsglauben abgeht (Pitts 2005: 204).

er die Ungleichheit zwischen ihnen und Europäern auf andere historische (widrige und tragische) Umstände, Faktoren und Interessen zurück, die früher oder später der vom Christentum in Gang gesetzten historischen Gleichheitsdynamik weichen und erliegen müssten.²⁹ Dabei ist ihm völlig bewusst, dass der von den Betroffenen im Zuge der gewaltsamen Begegnung mit der imperial ausgreifenden demokratischen Revolution zu entrichtende Preis ein schrecklich hoher sein würde (den übrigens Tocqueville später als Politiker bei der kolonialistischen Algerienpolitik Frankreichs aus nationalen Interessen in Kauf nahm, um nicht zu sagen billigte).³⁰ Den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven wird ihre besondere historisch verbürgte Lebensform zum Hindernis und Verhängnis: die einen sind wilde Unbeugsame und bewegen sich an den äußersten Grenzen der Freiheit, während die anderen als Unterwürfige an den Grenzen der äußersten Knechtschaft wandeln. Beide Menschengruppen geraten zufällig in den Wirkungskreis und gewaltsamen Strom der demokratischen Umwälzung; sie sind im Grunde keine Träger und Gestalter von ihr, sondern von ihr Getriebene und Gehetzte. Bekanntlich hat Tocqueville im letzten Kapitel des ersten Demokratiebandes einen bitteren „Rassenkampf“ prognostiziert, weil er befürchtete, die Hautfarbe der Sklaven werde in den Augen

29 Es ist daher zweifelhaft, zu behaupten, Tocqueville habe in der „systematischen Reproduktion“ von Ungleichheit eine notwendige Begleiterscheinung des Zeitalters der Gleichheit erblickt; aus seinen Ausführungen geht jedenfalls nirgends deutlich hervor, dass er in der Herstellung von Ungleichheit eine Art politische Lösungs- und Erfüllungsstrategie für die von der demokratischen Gleichheitsforderung selbst verursachten psychologischen, ökonomischen und politischen Probleme, Ängste und Bedürfnisse gesehen hat, so dass zwischen Rassismus, Diskriminierung, Ausschluss und Gleichheit ein zwingender Begründungs- und Geltungszusammenhang bestünde (Janara 2004).

30 Matthias Bohlender zeigt in seinen Überlegungen zum Zusammenhang zu „Demokratie und Imperium“, dass Tocqueville in der kolonialen Ausdehnung Frankreichs über das Mittelmeer hinweg analog zur europäischen Landnahme Nordamerikas die Chance gesehen hat, den inneren Gefährdungen der Demokratie, vor allem der drohenden Trägheit und Lethargie der bürgerlichen Klasse, entgegenzuwirken. Darüber hinaus arbeitet Bohlender heraus, dass Tocqueville als „zweifelnder und verzweifelter Realist“ – zunächst implizit im Amerikabuch und später explizit in seinen Algerienschriften – auf das zentrale Problem der modernen Demokratie gestoßen ist, wie die unaufhaltsame Expansion der demokratischen Lebensform möglich sein soll, ohne die Lebensweise nicht-europäischer Völker und Bevölkerungen der Eroberung, Unterwerfung und Vernichtung preiszugeben. Er kommt zu dem Schluss, dass sich Tocqueville das Dilemma zwischen Demokratie und Imperium nie wirklich eingestanden oder gar analytisch bearbeitet hat. Stattdessen sei er ihm mit Ironie und Moralistik ausgewichen oder habe in der Deutung des Dilemmas als große und schicksalhafte Tragödie Zuflucht gesucht (Bohlender 2005: 536).

der Weißen immer ein Zeichen ihrer Unterwürfigkeit und Unterlegenheit bleiben, während die Schwarzen ihrerseits die grausame Gewalt des weißen Herrenvolkes nicht vergessen und verzeihen werden. Dennoch ist Tocqueville der Überzeugung, die Sklaverei könne nicht von Dauer sein, weil sie vom Christentum als ungerecht und von der politischen Ökonomie als schädlich angegriffen werde; sie werde inmitten der demokratischen Freiheit und Bildung nicht fortbestehen können (ebd.: 480).

Diese Äußerung ist aufschlussreich für die Denkweise Tocquevilles – zeigt sie doch, dass die Gleichheit, die er dem Christentum zuschreibt, im Grunde erst zu konkreter Wirksamkeit gelangt, wenn andere Faktoren und Kräfte wie Ökonomie, Bildung und Freiheit sich dazugesellen und einander schöpferisch zuarbeiten. Deshalb stellt sich schon die Frage, ob Tocquevilles Behauptung von der Entstehung der modernen Demokratie aus dem Geist des Christentums nicht einer unhistorisch-abstrakten Betrachtungsweise des Christentums entspringt, die souverän über alle Niederungen der Geschichte hinwegsieht. Dagegen könnte zwar auf den ersten Blick sprechen, dass Tocqueville in der großen Einleitung der *Demokratieschrift* die Entstehung des demokratischen Nivellierungsprozesses neben genuin religiösen Antrieben durch eine Reihe ökonomischer, politischer, kultureller, philosophischer und historischer Faktoren, Kräfte und Ereignisse erklärt – auch wenn er den christlichen Motiven gewissermaßen die Wirkungsmacht einer Art Initialzündung zuerkennt (wie übrigens später auch Max Weber³¹). Sieht man aber näher hin, wie Toc-

31 In dem zweiten Band seiner *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*, in dem Weber die Wirtschaftsethik des Hinduismus und des Buddhismus thematisiert und zum Zweck eines besseren Verständnisses immer wieder vergleichende Seitenblicke in den westeuropäischen Erfahrungsraum wirft, findet sich die denkwürdige Formulierung: „Die Abstreifung aller rituellen Geburts-Schranken für die Gemeinschaft der Eucharistie, wie sie in Antiochia vor sich ging, war auch – hingesehen auf die religiösen Vorbedingungen – die Konzeptionsstunde des ‚Bürgertums‘ des Occidents, wenn auch dessen Geburt, in den revolutionären ‚conjuraciones‘ der mittelalterlichen Städte, erst mehr als ein Jahrtausend später erfolgte. Denn ohne Kommensalität, christlich gesprochen: ohne gemeinsames Abendmahl, war eine Eidbrüderschaft und ein mittelalterliches Stadtbürgertum gar nicht möglich.“ (Weber 1988: 40). Erwähnt sei noch ausdrücklich, dass Weber diese christliche Weichenstellung des okzidental Entwicklungspfad zur Kontrastierung mit der Kastenordnung Indiens thematisiert. Im Übrigen bestehen zwischen Tocqueville und Max Weber weit über die hier genannte Stelle hinaus Überschneidungen, auch wenn Weber bekanntlich nicht in der demokratischen Revolution, sondern im Kapitalismus die „schicksalsvollste Macht des modernen Lebens“ erblickt und Tocquevilles Werk – etwa im Gegensatz zu seinem Heidelberger Kollegen Ernst Troeltsch – wohl kaum rezipiert hat. Abgesehen von eher formellen Gemeinsamkeiten (wie zum Beispiel der Tatsache,

queville die Rolle und Bedeutung des Christentums bei der Entstehung der Demokratie in den USA und in Frankreich bestimmt, so zeigt sich, dass er die Gleichheitsrevolution weitgehend unabhängig von, ja sogar im Gegensatz zu den historischen Religionspraxen und ihren konkreten politischen Implikationen auf das Christentum als solches zurückführt.

Seine allgemeine Überlegung, jede Religion werde von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet, weil die Menschen geneigt seien, die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend zu ordnen, ja die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen, fand Tocqueville vor allem in den Vereinigten Staaten bestätigt. Die pilgrims, die sich den unvermeidlichen Nöten der Fremde aussetzten, um ihren Gott in Freiheit anbeten zu können, hatten ein Christentum in die Neue Welt mitgebracht, das sich ihm als zutiefst demokratisch und republikanisch darbot (ebd.: 393). In einer in der Endfassung nicht veröffentlichten Randbemerkung der Demokratieschrift heißt es: „Le protestantisme est une doctrine démocratique, qui a précédé et facilité l'établissement de l'égalité sociale et politique. Les hommes ont, si je puis dire, fait passer la démocratie par le ciel avant de l'établir sur la terre.“ (Tocqueville 1990: 169, Bd. II). Zumal im Puritanismus er-

dass beide Amerikareisen unternommen und über den Hinduismus und das indische Kastensystem geschrieben haben), lässt sich im Allgemeinen eine gewisse Nähe in den großen Linien ihres Werkes ausmachen. So kann Webers These von einem inneren Wirkungs- und Entstehungszusammenhang zwischen Kapitalismus und protestantischer Ethik durchaus analog zu Tocquevilles These vom notwendigen Entstehungszusammenhang zwischen demokratischer Revolution und Christentum gelesen werden. Auch ist ihnen beiden gemeinsam, die Entzauberungs-, Verweltlichungs- und Säkularisierungstendenzen moderner Gesellschaften gesehen und die damit verbundenen Gefahren für das individuelle und gesellschaftliche Leben thematisiert zu haben. Während aber Tocqueville das Christentum gegen diese Tendenzen und Gefahren „mobilisieren“ will, begnügt sich Weber mit der nüchternen Feststellung, dass aus dem siegreichen Kapitalismus der protestantische Geist entwichen ist. Gegen Ende seiner Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ heißt es: „Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber - wenn keins von beiden - mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaften Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ‚letzten Menschen‘ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‚Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben‘.“ (Weber 1988: 204). Für einen Vergleich zwischen Tocqueville und Max Weber hinsichtlich ihrer Erfahrungen und Analysen der USA siehe: Offe 2004.

blickt Tocqueville eine religiöse Doktrin, die in verschiedenster Hinsicht mit den absolutesten demokratischen und republikanischen Lehren zusammenfällt (Tocqueville 1981: 91, Bd. I); und dies, obwohl ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Staaten keineswegs entgangen sind. Er kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren; er zitiert etwa die Bestimmung, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbetet, mit dem Tode bestraft werden sollte. Tocqueville prangert diese „Auswüchse“ der puritanischen Strenggläubigkeit als Schmach für den Menschen. Doch dürfe bei aller Kritik nicht übersehen werden, dass die „bizarren und tyrannischen Gesetze“ der Puritaner den Menschen nicht aufgezwungen, sondern in freier Abstimmung aller Beteiligten beschlossen worden seien (ebd.: 99). Mit diesem Umstand hängt es wohl zusammen, meint Tocqueville, dass die „weitherzigsten Grundsätze“, auf denen die modernen Verfassungen beruhen, sich in den neuenglischen Kolonien aus den natürlichen Gegebenheiten der Siedler im Schoße der Gemeinde hätten so früh herausbilden können: die Beteiligung des Volkes an den öffentlichen Angelegenheiten, die freie Abstimmung über Steuern, die Verantwortung der öffentlichen Behörden und Amtsträger, die individuelle Freiheit und das Schwurgericht fänden sich allesamt in den Verfassungen und Gesetzen der neuenglischen Staaten zu einem Zeitpunkt niedergelegt, zu dem sie in Europa noch keiner zu denken gewagt hatte – jedenfalls nicht im Zusammenhang.

Obgleich aus der Analyse Tocquevilles nicht deutlich hervorgeht, ob, und wenn ja, inwiefern ein Entstehungszusammenhang zwischen dem Puritanismus und den „weitherzigsten“ demokratischen Grundsätzen im Einzelnen besteht, lässt er zumindest Zweifel an seiner Behauptung eines notwendigen Begründungszusammenhanges zwischen Puritanismus und Gleichheit aufkommen, wenn er – noch bevor er das Religionsthema überhaupt berührt – die demokratische Gleichheit unter den Siedlern vor allem auf die gemeinsame Erfahrung von Armut und Unglück zurückführt. Armut und Unglück seien, behauptet Tocqueville, überhaupt die unter Menschen bekannte bestmögliche Garantie von Gleichheit (ebd.: 88). Die Formulierung schließt zwar nicht aus, dass Gott ein besserer und sicherer Garant der Gleichheit von und unter Menschen sein kann, macht aber deutlich, dass die Gleichheit ihre Ursprünge sehr wohl auch in kontingenten historischen Erfahrungen haben und von diesen ihre Schubkraft beziehen kann.

Dass Tocqueville die politische Ambivalenz des Christentums tendenziell zugunsten einer wohlwollend selektiven Lesart übergeht, zeigt nicht zuletzt auch seine Analyse des gewaltsamen Konflikts zwischen katholischer Kirche und Französischer Revolution. Glättet Tocqueville die „theokratischen“ bzw. tyrannischen Auswüchse neuenglischer Staaten gewissermaßen durch die Betonung basisdemokratischer Implikationen des Gemeindelebens („freie“ Abstimmung über tyrannische

Gesetze?), so beharrt er im Falle Frankreichs darauf, dass die gewaltsame Konfrontation zwischen Kirche und Revolution im Grunde ein Unfall, ja ein Missverständnis gewesen sei; er führt sie vor allem auf die historisch zufällige Bedingung einer unstatthaften Vermengung des geistlichen Auftrags der Kirche mit weltlichen Belangen zurück. Denn nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution habe das Christentum wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen (Tocqueville 1988: 102). Gleichwohl hat sich Tocqueville mit dieser Erklärung des Konfliktes zwischen Revolution und Kirche nicht begnügt, was dafür sprechen dürfte, dass er selber von seiner Erklärung nicht ganz überzeugt war. An anderer Stelle seines Revolutionsbuches, im zweiten Kapitel des dritten Buches nämlich, finden sich Überlegungen, die nahe legen, dass dabei womöglich doch prinzipielle Unvereinbarkeiten eine Rolle gespielt haben. Dort heißt es:

„L'Eglise faisait obstacle, par les principes mêmes de son gouvernement, à ceux qu'ils voulaient faire prévaloir dans le gouvernement civil. Elle s'appuyait principalement sur la tradition: ils professaient un grand mépris pour toutes les institutions qui se fondent sur le respect du passé; elle reconnaissait une autorité supérieure à la raison individuelle: ils n'en appelaient qu'à cette même raison; elle se fondait sur une hiérarchie: ils tendaient à la confusion des rangs. Pour pouvoir s'entendre avec elle, il eût fallu que de part et d'autre on eût reconnu que la société politique et la société religieuse, étant par nature essentiellement différentes, ne peuvent se régler par des principes semblables; mais on était bien loin de là alors [...]“ (ebd.: 242)

Demnach bestand doch ein Gegensatz zwischen den Prinzipien der katholischen Kirche und der demokratischen Revolution: Tradition, höhere Autorität und Hierarchie auf der einen Seite, Traditionskritik, individuelle Vernunft und Gleichheit auf der anderen. Widerspricht Tocqueville sich damit nicht selbst, könnte man einwenden, hatte er doch prinzipielle Bedenken, dass Demokratie und Religion sich nicht vertragen, entschieden beiseite geschoben? Durchaus nicht, wenn man bedenkt, dass hier einerseits von den Regimentsprinzipien der katholischen Kirche die Rede ist, die nicht mit dem Christentum als solchem gleichgesetzt werden darf, andererseits die Französische Revolution für Tocqueville „nur“ einen vulkanartigen Ausbruch auf einem bereits „hohen Berg“ darstellt und deshalb nicht mit dem Berg selbst – sprich: mit der demokratischen Revolution – verwechselt werden darf, an der seit dem Mittelalter die europäische Menschheit emsig laboriert. Tocqueville geht denn auch davon aus, dass die demokratische Revolution mit ihrem Gleichheitsanliegen als ein langwieriger Prozess in der Weltgeschichte mit Gottes Segen unterwegs ist und vor allem den Geist des Christentums atmet, die katholische Kirche jedoch sich in ihrer konkreten historischen Gestalt in ein Gegensatzverhältnis zu ihr gebracht hat, weil sie sich zu sehr auf das „weltliche Geschäft“ eingelassen hat. Die Zuordnung der Gleichheitsrevolution zum Christentum gelingt Tocqueville

letztlich also nur um den Preis einer von den konkreten historischen Äußerungen und Ausprägungen des religiösen Lebens abstrahierenden Betrachtungsweise christlicher Wahrheit. Dadurch entsteht unvermeidbar der Eindruck, als wolle Tocqueville gleichsam über die Köpfe der historischen Akteure hinweg handstreichartig bestimmen, worin die (politische) Wahrheit des Christentums besteht. Sollte dieser einigermmaßen verzweifelter Versuch Tocquevilles, die historische Zusammengehörigkeit des Christentums und der Demokratie beinah um jeden (analytischen) Preis unter Beweis zu stellen, seiner Überzeugung geschuldet sein, dass sie nur auf Kosten der Freiheit und der Würde des Menschen einander aus dem Wege gehen bzw. den Rücken kehren können?

Um die Sichtweise Tocquevilles auf den inneren Zusammenhang von Christentum und demokratischer Moderne – über das Gesagte hinaus – näher zu beleuchten, sei es erlaubt, auf einen gedankendichten Briefdialog von Tocqueville mit seinem Assistenten Arthur de Gobineau aus dem Jahr 1843 einzugehen. Dieser Briefdialog verdient vor allem aus zwei Gründen Aufmerksamkeit: zum einen erweist er sich bei näherer Betrachtung als eine Fundgrube religionspolitischer Überzeugungen Tocquevilles, und zum anderen bietet er eine erste kritische Auseinandersetzung mit seiner Sichtweise.

Tocqueville eröffnet die Debatte im ersten Brief mit der Frage „qu’y a-t-il en définitive de *nouveau* dans les travaux ou les découvertes des moralistes modernes?“ (Tocqueville OC IX: 45, Herv. i.O.). Seine Antwort lautet: die moderne Moral beruhe letztlich auf christlichem Fundament; sie sei angewandtes Christentum, habe die Moral des Christentums lediglich weiter entwickelt und ihre Konsequenzen erweitert, ohne aber ihre Prinzipien zu ändern. „Nous avons peut-être ajouté des nuances aux couleurs du tableau“, schreibt Tocqueville, „mais je ne vois pas que nous y avons mis des couleurs entièrement nouvelles“ (ebd.: 46). Sowohl die Revolutionen, die die alte europäische hierarchische Ordnung zum Einsturz brachten, als auch der Fortschritt im Reichtum und in der Aufklärung, der die Menschen einander stark ähnlich machte, hätten das Prinzip der Gleichheit, das das Christentum ursprünglich eher auf die immaterielle Sphäre anwandte, unerwartet und in großem Stil in eine Ordnung der sichtbaren Tatsachen überführt. Die christliche Idee von der Brüderlichkeit aller Menschen habe vom Geist der Moderne vollends Besitz ergriffen. Während das Christentum etwa bereits früher aus der Brüderlichkeit die Notwendigkeit abgeleitet habe, den Schwachen unter die Arme zu greifen, hätten die Modernen aus dieser privat gemeinten Charité eine soziale Aufgabe, ja eine politische Pflicht gemacht. Das Neue an der politischen Neuzeit rühre letztlich vom Christentum her. „Le christianisme me paraît avoir fait une révolution“, schreibt Tocqueville an Gobineau, „ou, si vous l’aimez mieux, un changement très considérable dans les idées relatives aux devoirs et aux droits, idées qui sont, en définitive, la matière de toute saine morale.“ (ebd.: 45). Die erste Änderung, die die

christliche Moral herbeigeführt habe, bestehe darin, die Rangordnung zwischen harten und sanften Tugenden umgekehrt zu haben. Im Gegensatz zu früher, da halbwilde Tugenden ganz im Vordergrund gestanden hätten, habe das Christentum Tugenden wie Humanität, Mitleid, Nachsicht, selbst das Vergessen von Unrecht aufgewertet. Die zweite Änderung betrifft die Pflichten der Menschen. Früher seien diese sehr begrenzt gewesen, hätten sich in der Regel lediglich auf die Mitbürger erstreckt. Das Christentum aber habe sie auf alle Menschen erweitert, einschließlich der Sklaven: „Il [le christianisme, AC.] mit dans un jour éclatant l'égalité, l'unité, la fraternité humaine.“ (Ebd.). Die Bildung einer universalen Gesellschaft von Menschen außerhalb aller nationalen Gesellschaften sei das großartige Werk des Christentums. Die Kehrseite dieser Errungenschaft sei allerdings, bemerkt Tocqueville in einer Weise, die an Rousseaus Kritik des Christentums erinnert, dass die Pflichten der Bürger gegenüber dem Vaterland vernachlässigt würden: „Les devoirs des hommes entre eux en tant que *citoyens*, les obligations du citoyen envers la patrie, les vertus publiques en un mot me paraissent mal définies et assez négligées dans la morale du christianisme. C'est là, ce me semble, le côté faible de cette admirable morale, de même que c'était le seul côté vraiment fort de la morale antique.“ (Ebd.: 46, Herv. i.O.). Neben diesen beiden Änderungen nennt Tocqueville eine dritte: das Christentum habe nämlich nicht zuletzt der Moral einen höheren, reineren, immaterielleren und selbstloseren Charakter verliehen, weil es das Ziel des Lebens nach dem Leben platzierte (wohingegen früher die Sanktion der moralischen Gesetze in der hiesigen Welt erfolgt sei).

Der Auffassung Tocquevilles, die moderne Moral sei letztlich nichts anderes als eine Fortentwicklung der christlichen, widerspricht der junge Gobineau mit Nachdruck. Er sei davon überzeugt, schreibt er in seiner Antwort, dass es seit den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts eine neue Moral in Europa gibt. Diese sei zwar noch nicht zu einer kohärenten Theorie ausgereift wie etwa die christliche Moral, aber in den Tatsachen seien ihre Grundzüge bereits erkennbar. Das Christentum habe den Glauben an Gott zu der großen Frage des Menschen erhoben; der Christ habe vor allem für sein Schicksal nach dem Tode gelebt: „La grande affaire était le salut, et le salut ne se faisait nulle part plus sûrement que dans une retraite profonde où sans tentations comme sans devoirs sociaux, on avait peu d'occasions d'être utile aux hommes“ (ebd.: 50). Der Mensch habe sich aus der Gesellschaft zurückgezogen, um sich seines Seelenheils zu vergewissern; er habe sein ganzes Leben in den Dienst eines Prinzips gestellt, das der Erde fremd gewesen sei. Heute dagegen sei dies ganz anders: die Menschen würden dem, was sie sehen und berühren können, zunehmend einen größeren Stellenwert beimessen. Deshalb sei es wahrscheinlicher, dass das Panthéon einen neuen Gott empfängt, als dass die alten zu neuem Leben erwachen. In dem Maße, in dem die Menschen sich weniger um die andere Welt Sorgen machen müssten, hätten sie angefangen, mehr an die hiesige zu denken. Auch hätten die Menschen inzwischen in Erfahrung gebracht, dass die Tugend kei-

neswegs nur durch religiösen Glauben entstehen könne. Folglich beherrsche die Religion nicht mehr wie früher die Moral; sie sei mehr und mehr in das Heiligtum des individuellen Gewissens eingeschlossen. Die moderne Moral gewähre einer Vielzahl von religiösen Lehren Glaubensfreiheit, was nicht mit den halbherzigen Toleranzübungen der Alten zu verwechseln sei. Ganz im Gegensatz zur christlichen Moral, die erklärt habe, das Leiden sei heilig, seien in der Moderne alle Kräfte darauf ausgerichtet, alles Leiden wie die Pest aus der Welt zu schaffen; man habe nicht mehr nur Mitleid mit bestimmten Menschen, sondern man kümmere sich nunmehr um die ganze Menschheit. Politisch habe diese gewandelte Mentalität eine unerhörte Ausweitung der Menschenrechte zur Folge; man spreche inzwischen nicht nur vom gleichen Recht aller auf Arbeit, sondern auch vom Recht der Armen auf Bildung, ja sogar von Rechten eines Straftäters. Die moderne Moral komme grundsätzlich den natürlichen Neigungen und Bedürfnissen des Menschen entgegen; im Gegensatz zum Christentum, das alle Leidenschaften aus dem Leben verbannte, habe die moderne Moral erkannt, dass nicht alle schädlich sind, weshalb sie bemüht sei, sich ihrer zu bedienen, indem sie sie moralisiere. Die Liebe zum Luxus und anderen materiellen Gütern sei beispielsweise längst nicht mehr ein Übel an sich. Überhaupt hätten die Menschen die Verfolgung ihrer Interessen zu einer Doktrin erhoben. Die Menschen hätten sich also alles in allem doch eine Moral gegeben, die den Erfordernissen und Bedürfnissen ihres irdischen Lebens mehr entspreche als die christliche. Man habe die Moral auf die Erde herunter geholt, wenn auch noch ohne recht zu wissen, worin sie ihre Grundlage hat. Erkennbar sei jedenfalls, dass sie vom Menschen ausgehe und auf ihn selbst gerichtet sei. „Voilà donc aujourd’hui à quoi peut se résumer l’histoire contemporaine de la morale: c’est un travail critique d’une difficulté immense que l’homme fait sur lui-même.“ (ebd.: 55).³² Im Übrigen sei die moderne Moral zweifelsohne dem Schoße des Christentums entsprungen; aber doch nur im dem Sinne, wie die christliche ihrerseits aus den philosophischen

32 Dass sich Gobineau in dem Dialog mit Tocqueville als ein Vertreter des modernen Humanismus positioniert, der die Selbständigkeit der Neuzeit gegen „Vereinnahmungsversuche“ behauptet – durchaus ähnlich wie später Hans Blumenberg die „Legitimität der Neuzeit“ u. a. gegen Carl Schmitt, Karl Löwith und Eric Voegelin – zeigt sich an dieser Stelle besonders deutlich. Wie dieser „Liebhaber der Humanität“, wie er sich selbst einmal bezeichnet, indessen später den Weg zu den rassistischen Thesen seines 1853 veröffentlichten *Essai sur l’inégalité des races* gefunden hat, gibt wahrlich ein Rätsel auf. Vielleicht müsste man zuvor fragen, wie dieser junge légitimiste, der in einem dezidiert antirevolutionären Milieu aufgewachsen ist, zu den humanistischen Ideen gelangt ist (Antoine 2003: 186, 380). Es versteht sich übrigens von selbst, dass sich Tocqueville deutlich von der Rassentheorie Gobineaus distanziert hat; in einem Brief schreibt er ihm pointiert: „Il y a un monde intellectuel entre votre doctrine et la mienne“ (Tocqueville OC IX: 203).

Quellen der Antike und aus den Maximen einer noch viel älteren Weisheit geschöpft habe.

Tocqueville stimmt zwar in seinem Antwortschreiben Gobineau zunächst darin zu, dass das Christentum auf ältere griechische und orientalische Ideen und Maximen zurückgeht, ist aber zugleich der Übrezeugung, dass das Christentum aus dem, was es an disparatem Gedankengut vorfand, etwas völlig Neues gemacht habe (ebd.: 67). Den Frontalangriff seines Assistenten auf das Christentum wehrt Tocqueville mit dem Hinweis ab, man müsse es von dem sondern, womit es im Laufe der Geschichte nur zufällig in Berührung gekommen sei. Die meisten extremen Auswirkungen und Missbräuche, die man dem Christentum vorwerfe, müssten bei näherem Hinsehen anderen Ursachen zugerechnet werden. Gleichwohl verfüge auch das Christentum über bestimmte Dogmen, die für Religionen kennzeichnend seien:

„Tel est le mérite attribué à la foi, l'utilité, la nécessité de la foi, l'insuffisance des œuvres sans la foi et, par conséquent, dans une certaine mesure l'intolérance dont vous vous félicitez si fort de nous voir exempts. Tout cela est inhérent aux religions. Ce mal est lié nécessairement au bien qu'elles peuvent produire. On ne peut avoir l'un sans l'autre.“ (Ebd.: 58, Herv. i.O.).

Er jedenfalls sei davon überzeugt, meint Tocqueville, dass der Schaden, der von religiösen Ideen auf die Moral ausgehen könne, weitaus geringer sei, als wenn die Menschen ohne die religiöse Sanktionskraft auskommen müssten. Je länger er lebe, desto sicherer werde er in der Überzeugung, kein Volk könne ohne eine positive Religion auskommen, möge diese auch zeitweilig schwächeln. Tocqueville ist denn auch der Auffassung, dass das, was Gobineau als moralische Neuigkeiten verbucht, im Grunde natürliche Symptome einer Zeit sind, in der verstärkt Zweifel über die andere Welt aufkommen, weil der religiöse Glaube an Geltungskraft einbüßt. Da die Sicht auf die jenseitige Welt sich verdunkelt habe, müsse sich die Moral gegenüber den materiellen Bedürfnissen und Vergnügungen der Menschen in der hiesigen Welt empfänglicher zeigen. Die Sanktion der moralischen Gesetze werde infolge dessen zunehmend im irdischen Leben gesucht statt im Jenseits, weshalb die Menschen die verschiedensten Denksysteme erdacht hätten, die allesamt der Doktrin des Interesses angehörten. Je mehr die Menschen die himmlischen Güter aus den Augen verlören, desto mehr hielten sie sich an diejenigen, die ihnen auf der Welt geblieben seien (OC IX: 58). Gobineau geht schließlich in seinem Antwortschreiben dazu über, Tocqueville Inkonsistenz vorzuwerfen. Er wendet sich nicht nur gegen die von Tocqueville verlangte Trennung von puren Maximen der Religion und ihrer geschichtlichen Wirkung mit der ironischen Frage, wie es denn sein könne, dass alle Religionen einen immensen Willen zum Guten an den Tag legten, ohne es auch nur ansatzweise zu bewirken; er fragt auch Tocqueville persönlich, da er ihm anvertraut

hatte, kein Gläubiger mehr zu sein, warum er die Kraft zum Glauben nicht aufbringt:

„Vous êtes un homme grave et réfléchi, qui savez toute la conséquence d’une pareille manière de sentir, vous n’abandonnez pas légèrement les idées que d’ailleurs vous vénérez, pourquoi donc les abandonnez-vous ?“, fragt Gobineau und antwortet: „C’est qu’elles n’ont plus assez d’autorité, assez de force pour s’établir dans votre âme et s’y renfermer ; tout les en met dehors ; la vie pratique, la raison, ce qui est, ce qui n’est pas, tout vous pousse à douter de ce qu’elles vous disent, de ce qu’elles vous imposent.“ (Ebd. : 65)

Gobineau geht also implizit davon aus, dass das praktische Leben gewissermaßen auf natürlichem Wege der Religion die Kraft rauben und sie früher oder später obsolet machen werde. Dass Tocqueville an der Bedeutung der Religion festhält, obwohl er sich selber als Ungläubiger bezeichnet, kann sich Gobineau nur dadurch erklären, dass er die Religion ähnlich wie Cicero unter rein politischen Nützlichkeitsabwägungen betrachtet. Gehe er falsch in der Annahme, fragt Gobineau seinen Briefpartner, „que vous êtes beaucoup moins préoccupé, dans l’admiration que vous inspire le christianisme, de sa vérité absolue, que de son utilité politique ?“ (ebd.). Doch auch an der politischen Nützlichkeit der Religion meldet der junge Briefpartner deutlich Zweifel an: vielleicht habe die Angst vor Gott einige Menschen davon abgehalten, Brot zu stehlen; aber er frage sich schon, wie viele daran gehindert worden seien, Menschen zu ermorden. Dem wiederum widerspricht Tocqueville in seiner Entgegnung entschieden, obwohl er zu Beginn seinem Assistenten mitteilt, die Diskussion beenden zu wollen, weil sie nicht weiter führe. Die Wirksamkeit der Gesetze, seien sie zivil oder religiös, bestehe nicht darin, belehre Tocqueville, große Verbrechen zu verhindern, denn diese seien in der Regel Resultate gewaltsamer Leidenschaften und außergewöhnlicher Instinkte, die durch die Gesetze fielen wie durch ein Spinnennetz, sondern das alltägliche Handeln der Menschen zu leiten, ihren Neigungen, Ideen und Sitten eine gewisse Wendung zu geben. Beschränkte man die Aufgabe der religiösen Gesetze nur darauf, seien sie immer noch für alle Gesellschaften unentbehrlich. Er wisse, schreibt Tocqueville, dass es viele Menschen gebe, die sich allmorgendlich ans Fenster setzten in der Erwartung, eine neue Sonne am Horizont begrüßen zu können; doch er sei sich dessen gewiss, dass sie immer vergeblich danach Ausschau halten würden. Er sei eher bereit, an die Heraufkunft einer neuen Religion zu glauben, als daran, dass es die modernen Gesellschaften ohne Religion zu Größe und Reichtum bringen könnten.

2. Funktionen der Religion in der modernen Demokratie

Gobineau traf mit seiner Vermutung, dass Tocqueville die Religion wie Cicero unter rein politischen Nützlichkeitsabwägungen betrachte, einen wunden Punkt. Tatsächlich

lässt Tocqueville die Frage nach der religiösen Wahrheit letztlich auf sich ruhen und betrachtet die Religion vom rein menschlichen Gesichtspunkt aus: „Je n’envisage [...] les religions que sous un point de vue purement humain“ erklärt Tocqueville an einer Stelle des zweiten Demokratiebandes (Tocqueville 1981: 32, Bd. II). Tocqueville thematisiert die Religion in erster Linie – durchaus ähnlich wie Rousseau – im Hinblick auf ihre weltlichen Auswirkungen, wobei er sich mit einer gewissen Einseitigkeit auf ihren segensreichen Einfluss auf das Leben des Individuums und der Gesellschaft konzentriert. Dabei geht Tocqueville davon aus, die religiöse Wahrheitsfrage sei zwar für den einzelnen Menschen von großer Bedeutung, aber nicht für die Gesellschaft. Letztere habe schließlich vom Jenseits weder etwas zu befürchten noch etwas zu hoffen; ihr komme es denn auch weniger darauf an, dass sich alle Bürger zur wahren Religion bekennen, als darauf, dass sie sich überhaupt zu einer Religion bekennen (Tocqueville 1981: 396, Bd. I). Damit ist aber nicht gesagt, Tocqueville halte alle Religionen oder gar dogmatischen Glaubensüberzeugungen gleichermaßen für geeignet, den in der modernen Demokratie angelegten einseitigen Tendenzen und Gefährdungen wirksam entgegen wirken zu können. Er gibt nicht nur den religiösen unter allen dogmatischen Glaubenslehren den Vorzug, sondern auch dem Christentum vor allen anderen Religionen (Tocqueville 1981: 29, Bd. II). Er geht fest davon aus, das Christentum sei am besten geeignet, um die im Zeitalter der Gleichheit stets gefährdete Freiheit und Würde des Menschen in seine Obhut zu nehmen. Dabei versteht sich von selbst, dass diese Überzeugung – sofern sie nicht aus einer „säkularen“, an politischen Nützlichkeitsabwägungen orientierten Betrachtungsweise des Christentums im Vergleich zu anderen Religionen resultiert – einer parteiischen Auszeichnung des Christentums gleichkommt. Schon aus diesem Grund dürfte die Behauptung problematisch sein, Tocquevilles Herangehensweise an das Religionsthema sei im Sinne Max Webers „wertfrei“ und „objektiv“.³³ Dagegen spricht streng genommen bereits die Annahme Tocquevilles, die Religion sei dem Menschen ein natürliches Bedürfnis; obwohl diese eine massive historische Evidenz auf ihrer Seite haben dürfte, ist sie weit davon entfernt, objektiv und wertfrei zu sein, weil es nun einmal in der Geschichte eine beträchtliche Anzahl von Menschen gab und bis heute gibt, denen die Religion eben kein natürliches Bedürfnis ist. Dies gilt selbst dann, wenn der Religionsbegriff so weit entleert wird, dass er nur noch eine vage transzendente Hoffnung (auf Unsterblichkeit?) oder einen unbestimmten Glauben in ein höheres Wesen umfasst und bezeichnet. Gegen die Annahme einer objektiven und wertfreien Haltung widerspricht zudem der Umstand, dass der Analytiker explizit von „religions très fausses et très

33 Der Soziologe Raymond Boudon etwa behauptet, Tocquevilles Analyse der Religionsfrage sei frei von jeglicher Theologie, aber auch von jeglicher Infragestellung der Religion; seine eigene Glaubenshaltung – ein wohltemperierter Agnostizismus – habe in keiner Weise seine Betrachtung religiöser Überzeugungen beeinflusst (Boudon 2005: 33 ff.)

absurdes “ spricht und die Religionen wie Islam und Hinduismus mitsamt ihren politischen Implikationen anhand christlicher Maßstäbe beurteilt.³⁴ Schließlich zeugt auch die These Tocquevilles, die Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs, nicht von einer neutralen Betrachtungsweise (ebd.: 30). Obwohl der Analytiker immer wieder versichert, Gottes Pläne nicht erforschen zu können und dem entsprechend die Gleichheit mehr aus Demut vor Gottes unerforschlichem Willen hinnimmt denn aus persönlicher innerer Überzeugung gutheißt, heißt es gegen Ende der Demokratieschrift: „L'égalité est moins élevée peut-être ; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté. *Je m'efforce de pénétrer dans ce point de vue de Dieu, et c'est de là que je cherche à considérer et à juger les choses humaines.*“ (Ebd.: 401, Herv. AC.). Es handelt sich letztlich um den Standpunkt des christlichen Gottes, den Tocqueville durchdringen will, um von dort aus die menschlichen Angelegenheiten zu betrachten und zu beurteilen. Tocqueville verwandelt sich aber dadurch nicht in einen Theologen. Dafür hat er dann doch zu sehr die Freiheit und das Glück des Menschen in der hiesigen Welt im Auge. Seine Sorge gilt auch dann vor allem dem irdischen Schicksal des Menschen und seinem Gelingen, wenn sein Blick ins Jenseits abdriftet. Tocqueville ist jedenfalls weit davon entfernt, zu glauben, erst die religiöse Wahrheit mache den Menschen in einem emphatischen Sinne frei (und selig). Ihm geht es in erster Linie darum, dass Menschen nur dann frei und handlungsfähig sein können, wenn sie ohne Diskussion eine Reihe grundlegender dogmatischer Glaubenssätze annehmen, andernfalls sie sich selbst „übernehmen“ und paralysieren würden. Deshalb ist es berechtigt, in Tocqueville vor allem einen „säkularen“ und liberalkonservativen Analytiker zu sehen, der die religiöse Wahrheit vorrangig unter rein politischen Nützlichkeitsabwägungen betrachtet. Gleichwohl ist seine funktionalistische Betrachtungsweise nicht so weit vom religiösen Wahrheitsanspruch des Christentums abgekoppelt, dass er sich mit einer Art säkularen Zivilreligion oder gar mit spiritualistischen Mythen als „Problemlösungen“ hätte zufrieden geben können. Tocquevilles Lösungsweg besteht letztlich darin, religiöse Wahrheit und politisches Nutzenkalkül konvergieren zu lassen und die zwischen beiden Ebenen potentiell bestehenden Spannungen tendenziell durch eine Liberalisierung und Moralisierung des Christentums aufzulösen.

Nun aber zu der Frage, was Tocqueville sich im Allgemeinen von „der“ Religion in der Demokratie erhofft. Er ist der Überzeugung, dass von allen politischen

34 Doris Goldstein schreibt zur methodischen Herangehensweise Tocquevilles: „Overtly, his criteria were those of social utility, but it was in terms of Christian standards that he judged the Eastern religions to be spiritually and morally deficient, and therefore socially deleterious. In short, his functionalism was more apparent than real, since he was unable to separate his own belief in the superiority of Christian values when he was confronted by alien norms and practices.“ (Goldstein 1975: 125).

Ordnungen die moderne Demokratie am meisten und dringlichsten auf Religion angewiesen ist, weil sie in ihrem Erfahrungsdispositiv eine Reihe von Gefahren und Risiken für die Freiheit und Würde des Menschen birgt, denen nur Religion wirksam begegnen kann. In seinen verstreuten Überlegungen zur Bedeutung der Religion in der modernen Demokratie lässt sich eine Reihe von Funktionen ausmachen, die Tocqueville der Religion zuweist.

Eine der wichtigsten, wenn gar nicht die wichtigste Erwartung, die Tocqueville an die Religion adressiert, besteht darin, den Menschen im demokratischen Zeitalter zur Freiheit „anzuhalten“. Die Religion hindert den Menschen daran, schreibt Tocqueville einmal, alles zu wagen, indem sie dem menschlichen Verstand ein „heil-sames Joch“ auferlegt (ebd.: 31). In dem amerikanischen Demokratielaboratorium hatte er beobachtet, dass der menschliche Geist dank der Herrschaft des Christentums im sittlichen Bereich nie ein unbegrenztes Feld vor sich bemerke; wie kühn er auch sein möge, von Zeit zu Zeit spüre er, dass er vor unpassierbaren Schranken stehen bleiben müsse. Ehe er sich mit seinen verwegensten Vorstellungen ans Werk mache, sehe er sich gezwungen, bestimmte Grundgegebenheiten in Rechnung zu stellen, die ihn hemmen und zurückhalten. Dem entsprechend habe sich bisher in den USA auch niemand gefunden, der die ruchlose politische Maxime vorzuschlagen gewagt hätte, zum Besten der Gesellschaft sei alles erlaubt. Während also das Gesetz dem amerikanischen Volk erlaube, alles zu tun, hindere die Religion es daran, alles auszudenken und verbiete ihm, alles zu wagen (Tocqueville 1981: 398, Bd. I). Auf diese Weise ermögliche die Religion den Menschen einen sinnvollen Gebrauch ihrer Freiheit. Wenn die Dinge sich aber nicht so glücklich fügen wie in den Vereinigten Staaten und es weder im Religiösen noch im Politischen eine Autorität gäbe, die Menschen zur Freiheit „anhält“, womit Tocqueville im Zeitalter der Gleichheit potentiell rechnet, würden die Menschen, befürchtet er, bald ob der unbegrenzten Unabhängigkeit erschrecken. Der Zweifel bemächte sich der höchsten Bereiche des menschlichen Geistes und lähme alle anderen zur Hälfte. Jeder gewöhne sich an verworrene und veränderliche Kenntnisse in den Dingen, die seine Mitmenschen und ihn selbst am meisten angehen; infolge dessen verteidige man seine Ansichten nur unzulänglich, oder man gebe sie preis, und da man nicht hoffe, die größten Fragen über die Bestimmung des Menschen allein lösen zu können, finde man sich alsbald feige damit ab, daran nicht zu denken. Ein solcher Zustand müsse jedoch unvermeidlich die Seelen zermürben; er schwäche die Spannkraft des Willens und bereite die Bürger auf die Knechtschaft vor. Da die ständige Unrast aller Dinge die Menschen beunruhe und ermüde, würden sie sich schließlich einen Herrn schaffen und in ihre Knechtschaft einwilligen, damit ein Stück Ordnung und Ruhe in das Leben einkehre. Der liberalkonservative Denker kann sich letzten Endes die Trennung der Religion von der Freiheit nicht vorstellen, ohne dass der Mensch Schaden davontrüge. Er bezweifle, schreibt Tocqueville, dass der Mensch jemals eine völlige religiöse Unabhängigkeit und eine vollkommene politische

Freiheit ertragen könne (Tocqueville 1981: 31, Bd. II). Daher sei er geneigt, zu denken, dass der Mensch, wenn er nicht gläubig sei, hörig werden, und wenn er frei sei, gläubig sein müsse. Folglich könne der Despotismus es sich leisten, auf den Glauben zu verzichten, nicht aber die Freiheit (Tocqueville 1981: 400, Bd. I). Seine kritische Frage, was man denn mit einem Volk tun solle, das als Herr seiner selbst sich dagegen sträube, sich Gott zu unterwerfen, gehört in diesen Zusammenhang. Eine Freiheit und Autonomie, die alle Zügel schießen lässt, ist für Tocqueville keine Freiheit; eine solche dünkt dem Aristokraten, der hier vor allem an das französische Freiheitsexperiment während der großen Revolution und ihren Folgen gedacht haben mag, von vornherein als despotisch.

Indem die Religion der menschlichen Freiheit Zügel anlegt und verhindert, dass der Mensch sich in dem weiten Feld „verliert“, das sich ihm durch die Gleichheit eröffnet, befähigt sie ihn erst überhaupt zu konsistentem und eigenverantwortlichem Handeln. Die Religionen, oder, wie Tocqueville stellenweise allgemeiner formuliert: die dogmatischen Glaubensüberzeugungen stellen demnach eine elementare Voraussetzung des menschlichen Handelns überhaupt dar. Es gebe fast keine menschliche Handlung, so persönlich man sie sich geartet denke, meint Tocqueville, die nicht hervorgehe aus einer sehr allgemeinen Vorstellung, die die Menschen sich von Gott, von seinen Beziehungen zum Menschengeschlecht, vom Wesen der Seele und von ihren Pflichten gegenüber ihren Nächsten machten. Diese allgemeinen Vorstellungen seien unvermeidlich die gemeinsame Quelle alles Übrigen. Deshalb sei es für die Menschen überaus wichtig, in diesen grundlegenden Dingen einen festen Boden unter den Füßen zu bekommen: „Les hommes ont donc un intérêt immense à se faire des idées bien arrêtées sur Dieu, leur âme, leurs devoirs généraux envers leur créateur et leur semblables; car le doute sur ces premiers points livrerait toutes leurs actions au hasard et le condamnerait en quelque sorte au désordre et à l'impuissance.“ (Tocqueville 1981: 29, Bd. II). Allerdings falle es dem Einzelnen, wenn er sich selbst und seiner Vernunft überlassen sei, ungemein schwer, gerade auf diesem Gebiet zu festen Anschauungen zu gelangen. Nur wenigen scharfsinnigen Geistern, die den Alltagssorgen des Lebens völlig enthoben sind, könnten mit großem Aufwand von Zeit und Mühe zu diesen notwendigen Erkenntnissen vorstoßen, wenn überhaupt. Denn oft blieben auch diese Philosophen inmitten des Ungewissen stecken; das natürliche Licht, das sie erleuchtet, drohe ihnen bei jedem Schritt zu erlöschen. Da aber solches Forschen ohnehin die durchschnittlichen Fähigkeiten der Menschen bei weitem übersteige, und selbst wenn die meisten Menschen hierzu imstande wären, ihnen die nötige Muße fehlte, führe an der Religion kein Weg vorbei. Um eine allgemeine Vorstellung von Gott und ihrer Bestimmung zu bekommen, seien die Menschen daher gut beraten, eine religiöse Autorität anzuerkennen. Es sei zwar richtig, dass jeder Mensch, der eine Meinung aus der Hand eines anderen empfängt, seinen Geist unterjoche; es handele sich jedoch in dem Falle um eine heilsame Unterwerfung (*servitude salutaire*), die es er-

laubt, von der Freiheit einen guten Gebrauch zu machen (ebd.: 16). Von allen dogmatischen Glaubenslehren liefere die Religion auf die Grundfragen des menschlichen Lebens eine klare und dauerhafte Antwort: „Le premier objet, et l'un des principaux avantages des religions est“, schreibt Tocqueville, „de fournir sur chacune de ces questions primordiales une solution nette, précise, intelligible pour la foule et très durable.“ (ebd.: 30). Selbst falsche und absurde Religionen könnten dem Glück und der Größe des Menschen in dieser Welt sehr zuträglich sein, wenn sie nur auf die ihn bedrängenden Fragen fest gefügte Antworten gäben und dadurch seinen Geist in geordnete Bahnen lenkten. Tocqueville erblickt also in der Religion eine elementare „Voraus-Setzung“ der menschlichen Freiheit, ohne die der Mensch nicht in der Lage sein kann, verantwortlich und sittlich zu handeln. Seine Erwartung geht dahin, die Religion möge dem Menschen einen sittlichen Gebrauch von der Freiheit beibringen und dadurch die Demokratie moralisieren. „Les américains montrent, par leur pratique, qu'ils sentent toute la nécessité de moraliser la démocratie par la religion“ schreibt Tocqueville und fügt hinzu: „Ce qu'ils pensent à cet égard sur eux-mêmes est une vérité dont toute nation démocratique doit être pénétrée“ (ebd.: 180). Ähnlich wie Rousseau betrachtet er die Religion denn auch als eine unabdingbare Bedingung der Möglichkeit von Moral und Sittlichkeit. Bereits in der Einleitung des ersten Demokratiebandes schreibt er, dass die Freunde der Freiheit sich beeilen sollten, die Religion zu Hilfe zu rufen, denn sie müssten wissen, dass man die Herrschaft der Freiheit nicht ohne die der Sitten und die Sitten nicht ohne den Glauben begründen könne (Tocqueville 1981: 67, Bd. I). An anderer Stelle bemerkt Tocqueville, es dürfte immer schwierig bleiben, einem Menschen, der nicht sterben will, rechtes Leben beizubringen, so sehr man sich auch bemühe, die Nützlichkeit der Tugend aufzuzeigen; denn es gebe nun einmal eine große Zahl von Lebensopfern, die ihre Belohnung nur im Jenseits finden könnten (Tocqueville 1981: 157, Bd. II). Die Religionen, von denen die meisten lediglich einfache und praktische Mittel darstellten, den Menschen die Unsterblichkeit der Seele zu lehren, seien nicht zuletzt auch deshalb einem demokratischen Gemeinwesen eine wertvolle Stütze (ebd.: 181).

Darüber hinaus sieht Tocqueville eine Reihe konkreter Gefährdungen und Fehlentwicklungen in der modernen Demokratie am Werke, vor denen er zu warnen nicht müde wird und gegen die er abermals die Religionen als Heilmittel ins Feld führt; sein Gedanke lautet auch hier, die Religionen sollten die einseitigen Tendenzen der modernen Demokratie korrigieren, damit die Freiheit und die Würde des Menschen keinen Schaden erleide. Eine der wichtigsten Fehlentwicklungen der modernen Demokratie besteht für Tocqueville in der Vereinzelung der Menschen. Zu ihrer Bezeichnung führt Tocqueville erstmals in einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes den Begriff „individualisme“ ein (ebd.: 125). Der demokratische Individualismus sei, warnt Tocqueville dort, nicht zu verwechseln mit dem Egoismus. Der Egoismus sei als Laster ebenso alt wie die Welt, der Individualismus da-

gegen sei demokratischen Ursprungs und entwickle sich mit der voranschreitenden Gleichheit fort; der Egoismus bringe als blinder Instinkt bei dem Menschen eine leidenschaftliche und übertriebene Eigenliebe hervor, die ihn dazu verleite, alles nur auf sich zu beziehen und sich selbst allem vorzuziehen; der Individualismus hingegen sei eine durchdachte und friedliche Haltung, die jeden Bürger geneigt mache, sich von der Masse seinesgleichen zu isolieren und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abseits zu halten; so überlasse der Einzelne gerne die Gesellschaft sich selbst, wenn er sich nur eine kleine Gesellschaft zum eigenen Gebrauch geschaffen hat. Während der Egoismus alle Keime der Tugend ersticke, ersticke der Individualismus zunächst nur die Keime der staatsbürgerlichen Tugend; später jedoch greife er auf die Dauer alle anderen an und zerstöre sie, um endlich im Egoismus zu enden. Während in aristokratischen Gesellschaften aufgrund der hierarchischen Ordnung jeder gezwungen sei, mit anderen Menschen Bande zu knüpfen und auf diese Weise Gemeinschaften entstünden, sei dies in demokratischen Völkern nicht mehr selbstverständlich. Denn im Zeitalter der Gleichheit dehne und lockere sich allmählich das Band der zwischenmenschlichen Gefühle, was zur Folge habe, dass die Pflichten des Individuums gegenüber dem Menschengeschlecht deutlicher würden, dafür aber die Hingabe an einzelne Menschen seltener. Da die Gleichheit eine gesellschaftliche Dynamik in Gang setzt, die alles in ihren Strudel zieht, änderten sich die Verhältnisse der Menschen rasch; infolge dessen reiße ständig die Kette der Zeit und die Spur der Generationen verwische sich in den Demokratien. Die Menschen im demokratischen Zeitalter seien niemandem etwas schuldig und erwarteten von niemandem etwas. Die Aristokratie habe aus allen Staatsbürgern eine große Kette geschmiedet, deren Glieder vom Bauern bis zum König reichte; die Demokratie habe diese Kette zerrissen und jedes Glied isoliert. Die Demokratie werfe den Menschen ständig auf sich zurück und drohe, ihn gänzlich in die Einsamkeit seines Herzens einzusperren.

Angesichts der Gefahr der Beziehungslosigkeit und dem Fehlen eines festen „*lien commun*“³⁵ zwischen Menschen drängt sich die Frage auf, ob, und wenn ja, wie überhaupt im demokratischen Zeitalter eine politische Gesellschaft entstehen und Bestand haben könnte. Einmal abgesehen von der Sprache, die Tocqueville gleich im zweiten Kapitel des ersten Demokratiebandes als das stärkste und dauerhafteste einigende Band zwischen Menschen bezeichnet, wird die Notwendigkeit von gemeinsamen Glaubensüberzeugungen betont: „Or, il est facile de voir qu’il n’y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt il n’y

35 In einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem Tocqueville der Frage nachgeht, wie die Amerikaner die Auswüchse des Individualismus durch politische Freiheit bekämpfen, heißt es: „L’égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun.“ (1981: 131, Bd. II).

en a point qui subsistent ainsi “, schreibt Tocqueville, „car, sans idées communes, il n’y a pas d’action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social.“ (Ebd.: 15). Dabei sollen die Grundideen möglichst aus derselben Quelle geschöpft sein, wofür letztlich nur die Religion in Frage kommt. Die Religion soll dem demokratischen Individualismus, der die Fundamente des gesellschaftlichen Zusammenlebens tendenziell unterhöhlt, entgegenwirken: sie soll die Menschen durch gemeinsame Überzeugungen zusammenführen und zusammenhalten; sie soll die Menschen dazu bringen, sich nicht nur um sich selbst zu kümmern, indem sie ihnen Pflichten gegenüber anderen Menschen und dem Menschengeschlecht auferlegt (ebd.: 31). Im Hintergrund steht die Überzeugung Tocquevilles, dass Menschen nur zu ihrem eigenen Schaden aneinander vorbei gehen, denn nur durch die gegenseitige Wirkung aufeinander könnten sie ihre Gefühle und Ideen erneuern, ihr Herz ausweiten und ihren Geist entfalten (ebd.: 140). Von daher rührt übrigens auch das starke Interesse Tocquevilles an dem bürgerlichen Vereinswesen in den demokratischen Gesellschaften.

Neben dem Individualismus kommt Tocqueville auf den Materialismus als eine weitere einseitige Tendenz des demokratischen Zeitalters zu sprechen, die von der Religion korrigiert werden sollte. Die Gleichheit, die viel Gutes in die Welt bringt, meint Tocqueville, wecke in den Menschen auch sehr gefährliche Neigungen; die Vereinzelung sei eine davon, die Förderung einer unmäßigen Liebe zu materiellen Genüssen eine andere. Der ausgeprägte Sinn für Wohlstand sei gleichsam das hervorstechende und unilgbare Merkmal des demokratischen Zeitalters; die Liebe zum Wohlergehen sei eine demokratische „passion-mère“, die von der Religion zwar nicht ausgerottet, wohl aber gezügelt und geläutert werden könnte: „La principale affaire des religions “ schreibt Tocqueville „est de purifier, de régler et de restreindre le goût trop ardent et trop exclusif du bien-être que ressentent les hommes dans les temps d’égalité [...] Elles ne réussiront point de détourner les hommes de l’amour des richesses ; mais elles peuvent encore leur persuader de ne s’enrichir que par des moyens honnêtes.“ (Ebd.: 36). Die Menschen könnten ihre besondere Wertschätzung materieller Genüsse sogar mit einer Art religiöser Moralität kombinieren, um in dieser Welt möglichst gut abzuschneiden, ohne damit auf die Chancen der anderen Welt zu verzichten (ebd.: 166). Das Herz des Menschen habe eben mehr Weite, als man vermutet; es könne in sich gleichzeitig den Sinn für die irdischen Güter und die Liebe zu denen des Himmels einschließen; zuweilen scheine es sich heftig dem einen von beiden zu verschreiben, doch vergesse es nie lange, an das andere zu denken (ebd.: 183). In einem Kapitel des zweiten Demokratiebandes, in dem es um die Frage geht, weshalb gewisse Amerikaner einem exaltierten Spiritualismus anhängen, prognostiziert Tocqueville, man könne darauf gefasst sein, dass es wenn der Sinn der großen Mehrheit des Menschengeschlechts sich jemals ausschließlich der Jagd nach materiellen Gütern hingeben sollte, früher oder später auch Menschen geben werde, die darauf einseitig reagieren, indem sie sich mit aller

Kraft einer geistigen Welt verschreiben (ebd.: 170). Tocqueville geht von einer Art dialektischen Beziehung zwischen zwei extremen Orientierungen aus, die beide für sich genommen der menschlichen Natur Gewalt antun und deshalb Gegenreaktionen hervorrufen. Für den Menschen wäre es aber gesünder, er hielte zwischen Himmel und Erde eine Balance. Da Tocqueville die Gefahr, dass der Mensch in den demokratischen Gesellschaften seine Blicke nur noch auf die Erde richtet, größer einschätzt, ruft er auch hier die Religion zu Hilfe; sie soll ihn davor bewahren, sich an die irdische Welt und ihre Güter zu verlieren, indem sie ihn an die andere Welt erinnert. Denn: „Il n’y a point de religion qui ne place l’objet des désirs de l’homme au-delà et au-dessus des biens de la terre, et qui n’élève naturellement son âme vers des régions fort supérieures à celles de sens.“ (ebd.: 31). Das wirksamste Heilmittel gegen die „gefährliche Krankheit“ des Materialismus sieht Tocqueville in den religiösen Lehren von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ohnehin seien die meisten Religionen nichts anderes als allgemeine und einfache Mittel, meint Tocqueville, den Menschen die Unsterblichkeit der Seele zu lehren; darin liege gerade der größte Vorzug der religiösen Glaubenslehren für ein demokratisches Volk (ebd.: 181). Jedenfalls dürfe der Mensch nicht dahin kommen, zu glauben, alles sei nur Materie. Wenn er in diesem Glauben sein Leben friste und darin dem Wohlergehen nachjage, werde er früher oder später mit seinen sublimen Fähigkeiten verkümmern.

Eine weitere Gefährdung der Demokratie besteht Tocqueville zufolge darin, dass die Menschen zu sehr auf die Gegenwart fixiert sind und ihnen der Sinn für die Zukunft („goût pour l’avenir“) abhanden kommt. In den Zeiten der Gleichheit und des Zweifels bestünde die Gefahr, dass die Menschen den Glauben an ein Leben nach dem Tode verlieren und sich von der Zukunft allmählich abwenden; es sei zu befürchten, dass die Menschen sich fortwährend ihren zufälligen Tagesgelüsten überlassen und dabei auf alles Große und Dauernde verzichten, weil solches nicht ohne lange Mühen zu erringen ist. Die Schwankungen und Wechselhaftigkeit des menschlichen Glückes würden die Menschen zu dem Glauben verleiten, das Glück könne rasch, leicht und mühelos erworben werden. Auch deshalb würde es ihnen schwer fallen, in längeren Zeiträumen zu denken und zu hoffen. Daher werden sie geneigt sein, befürchtet Tocqueville, sich von der Gegenwart und ihren kleinen Segnungen gefangen nehmen zu lassen. Von dem Augenblick an, da die Menschen nicht mehr an ein ewiges Leben glaubten, handelten sie so, als hätten sie nur noch einen einzigen Tag zu leben und bestünden mit Nachdruck auf die unverzügliche Erfüllung jedes noch so geringen Wunsches in der Gegenwart (ebd.: 188). Infolge dessen begegnen sie der Zukunft und ihren Sorgen mit einer „indifférence complète et brutale“. Auch gegen diese Gefahr in demokratischen Gesellschaften ruft Tocqueville die Religion zu Hilfe: „Les religions donnent l’habitude générale de se comporter en vue de l’avenir. En ceci elles ne sont pas moins utiles au bonheur de cette vie qu’à la félicité de l’autre. C’est un de leurs plus grands côtés politiques.“ (Ebd.:

187). Religiöse Völker hätten das Ziel des Lebens jenseits des irdischen Lebens angesiedelt und damit so dauerhafte Dinge vollbracht, dass man sich fragen müsse, ob sie durch ihre Beschäftigung mit dem Jenseits nicht das große Geheimnis des Gelingens in der hiesigen Welt gefunden haben. Weil Tocqueville selber daran glaubt, dass dem so ist, ist er bemüht, die Demokratie an dem Geheimnis der Religion teilhaben zu lassen.

Wenn das Schicksal der modernen Demokratie auf Gedeih und Verderb mit dem der Religion verbunden ist, stellt sich die Frage, wie Tocqueville den Fortbestand des religiösen Glaubens in einer Demokratie sichern will, in der die Menschen – wie er selbst betont – nur sehr bedingt die Bereitschaft aufbringen, zu glauben, weil sie sich durch die Gleichheit ermächtigt fühlen, die Wahrheit zunächst in sich selbst und in ihresgleichen zu suchen (ebd.: 16). Die Gleichheit erzeuge in den Menschen eine instinktive Ungläubigkeit gegenüber dem Übernatürlichen und führe dazu, dass sie eine sehr hohe und oft übertriebene Vorstellung von der menschlichen Vernunft hegen; jeder verlasse sich nur auf sein eigenes Licht und setze seinen Stolz darein, sich über alles Mögliche eigene Glaubensansichten zu bilden. Es sei denn auch vorauszusehen, dass die demokratischen Völker nicht leicht an göttliche Missionen glauben und neue Propheten auslachen würden.³⁶ Tocqueville geht davon aus, dass die Gleichheitsrevolution zu Religionsskepsis und Atheismus führen wird, auch wenn deren Einfluss auf die religiöse Erfahrungsweise des Menschen nicht damit begrenzt ist; denn sie kann gleichzeitig zu Humanitätsglauben führen, pantheistische Glaubensformen begünstigen, die Verwandlung von Offenbarungsreligionen in die öffentliche Meinung der Mehrheit verursachen oder aber die Konzentration auf die dogmatischen Wahrheitsgehalte einer Religion zulasten ihres rituellen „Beiwerkes“ bewirken.

36 Insofern wird Marcel Gauchet Tocqueville nicht gerecht, wenn er ihm in seiner erstmals 1980 veröffentlichten Abhandlung mit dem Titel „Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques“ den Vorwurf macht, nicht gesehen zu haben, dass in der demokratischen Gesellschaft eine machtvolle Dynamik der Infragestellung im Gang ist, die die Individuen letztlich vom Glauben und Göttlichen wegführt. Für Tocqueville ist dies allerdings nur eine Tendenz im demokratischen Zeitalter, deren Wirkung von anderen Tendenzen ausbalanciert oder auch übertrumpft werden könnte. Er ist jedenfalls weit entfernt davon, mit Gauchet zu glauben, dass „c'est dans le dispositif social même qu'est marquée la disparition de dieu“, wonach die Entwicklung der Demokratie in ihrer „natürlichen Schwerkraft“ früher oder später zum Grab der Religionen werden müsste (Gauchet 2005: 339). Tocqueville hätte wohl in dieser gewagten These Gauchets nichts anderes als eine geschichtsphilosophische Spekulation auf Kosten der Freiheit des Menschen erblickt.

Abgesehen davon, dass Tocqueville die Erklärungskraft der demokratischen Gleichheitsrevolution auch an dieser Stelle auf Kosten anderer Faktoren wie etwa die Deutungsmacht der Wissenschaften oder die Auswirkungen des Industrialismus überschätzt, bleibt die Frage, wie Tocqueville den Fortbestand des religiösen Glaubens in einer Demokratie sichern will. Tatsächlich hat der Denker selbst diese Frage in seinem Hauptwerk mehrfach aufgeworfen und sich nicht gelassen zurückgelehnt in der zuversichtlichen Erwartung, die Menschen würden schon den Weg zum Glauben finden, weil die Religion nun einmal zu ihrer Natur gehört. Für Tocqueville ist zwar die Religion dem Menschen ein natürliches Bedürfnis und der Unglaube eine Art Unfall (Tocqueville 1981: 403, Bd. I). Doch dieser anthropologischen These hat er wohl selber nicht ganz über den Weg getraut. Er wusste ja nicht zuletzt aus persönlicher Erfahrung, dass man Religion nicht verschreiben kann wie eine Arznei und zum Glauben mehr gehörte als der Wille dazu. Im Allgemeinen jedoch dürfte das allmähliche Bröckeln der Fundamente des religiösen Glaubens in der französischen Gesellschaft seiner Zeit Tocqueville Anlass zu der bangen Frage gegeben haben, wie die Religion in Zeiten der Demokratie erhalten werden könnte. Er sieht im postrevolutionären Frankreich, dass die Gleichheit der Bedingungen in den Menschen eine oft übertriebene Wertschätzung der Vernunft entstehen lässt und dadurch ihnen eine instinktive Ungläubigkeit gegenüber dem Religiösen einpflanzt. Im Briefdialog mit Gobineau spricht Tocqueville von natürlichen Symptomen einer Zeit, in der verstärkt Zweifel über die andere Welt aufkommen, weil der religiöse Glaube an Geltungskraft einbüßt.

Auf den ersten Blick scheint Tocqueville in den USA geradezu ein Gegenbeispiel zu französischen Tendenzen der Säkularisierung erblickt zu haben. Amerika sei der Ort in der Welt, erklärt Tocqueville, wo die christliche Religion am meisten wirkliche Macht über die Seelen der Menschen bewahrt habe; wie nützlich und natürlich die Religion den Menschen sei, zeige sich nicht zuletzt daran, dass das Land zugleich das aufgeklärteste und das freieste sei (ebd.: 396). Er zeigt sich jedenfalls von der religiösen Lebendigkeit der amerikanischen Gesellschaft dermaßen beeindruckt, dass er durch sie den schlagenden Gegenbeweis zur Säkularisierungsthese der fortschrittsgläubigen Philosophen des 18. Jahrhunderts als erbracht ansieht: „Les philosophes du XVIIIe siècle expliquaient d’une façon tout simple l’affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux, disaient-ils, doit s’étendre à mesure que la liberté et les lumières augmentent. Il est fâcheux que les faits ne s’accordent point avec cette théorie.“ (ebd.: 401). Sieht man aber genauer hin, so zeigt sich, dass Tocqueville ein durchaus ambivalentes Bild von der amerikanischen Religiosität zeichnet. Noch im selben Kapitel heißt es: „Il est permis de penser qu’un certain nombre d’Américains suivent, dans le culte qu’ils rendent à Dieu, leurs habitudes plus que leurs convictions. Aux Etats-Unis d’ailleurs le souverain est religieux, et par conséquent l’hypocrisie doit être commune“. Zudem konstatiert Tocqueville im zweiten Demokratieband, dass

nicht die Religion den Eigennutz in den Griff bekommt, sondern der Eigennutz sich der Religion bemächtigt (Tocqueville 1981: 159, Bd. II). Mit feinem Gespür nimmt Tocqueville wahr, wie das rationale Nutzenkalkül auf die Gottesfürchtigkeit abfärbt. Dies wiederum hat zur Folge, dass das Christentum in den USA nicht mehr als offenbarte Wahrheit vorherrscht, sondern zur öffentlichen Meinung verkommt. Soweit diese Verwandlung nur auf Kosten der Tiefe und Echtheit des religiösen Empfindens gehen kann, ist also auch die amerikanische Gesellschaft von Tendenzen der Verweltlichung nicht frei. Durch diese kritische Einschätzung der amerikanischen Religiosität bekommt die Frage, wie die Religion in der Demokratie fortzubestehen vermag, eine allgemeine Relevanz. Wiewohl unser Autor sich in mehreren Anläufen auf die Suche nach einer Antwort begibt, macht er aus seiner Ratlosigkeit keinen Hehl. In dem ersten Demokratiebund gesteht er sie mit den Worten:

„J'ignore ce qu'il faudrait faire pour rendre au christianisme d'Europe l'énergie de la jeunesse. Dieu seul le pourrait ; mais du moins il dépend des hommes de laisser à la foi l'usage de toutes les forces qu'elle conserve encore.“ (Tocqueville 1981: 408, Bd. I). Und in dem zweiten Band heißt es: „S'il est facile de voir que c'est particulièrement dans les temps de démocratie qu'il importe de faire régner les opinions spiritualistes, il n'est pas aisé de dire comment ceux qui gouvernent les peuples démocratiques doivent faire pour qu'elles y règnent.“ (Tocqueville 1981: 183, Bd. II).

Aus dieser schwierigen analytischen Lage behilft sich Tocqueville zunächst mit der Empfehlung an den Regierenden, selbst möglichst jeden Tag so zu handeln, als ob sie an Gott glauben würden; durch die strikte Befolgung der religiösen Moral in den politischen Angelegenheiten sei es noch am ehesten möglich, den Bürgern Respekt vor religiösen Überzeugungen beizubringen und zur Wirksamkeit der Religion beizutragen. Dieser „machiavellistische“ Rat zeigt freilich, wie weit Tocqueville den politischen Nutzen von der religiösen Wahrheit zu lösen bereit war. An anderer Stelle macht er eher einen Schritt in Richtung Rousseau, wenn er dem Staat die Aufgabe zuweist, durch Gesetze auf die Entstehung einer patriotischen Gesinnungstüchtigkeit hinzuwirken:

„Il ne dépend pas des lois de ranimer les croyances qui s'éteignent: mais il dépend des lois d'intéresser les hommes aux destinées de leur pays. Il dépend des lois de réveiller et de diriger cet instinct vague de la patrie qui n'abandonne jamais le cœur de l'homme, et en le liant aux pensées, aux passions, aux habitudes de chaque jour, d'en faire un sentiment réfléchi et durable. Et qu'on ne dise point qu'il est trop tard pour le tenter ; les nations ne vieillissent point de la même manière que les hommes. Chaque génération qui naît dans leur sein est comme un peuple nouveau qui vient s'offrir à la main du législateur.“ (Tocqueville 1981: 162, Bd. I)

Darüber hinaus nennt Tocqueville eine Reihe von Bedingungen, die die Religionen beachten sollten, wenn sie im demokratischen Zeitalter fortbestehen wollen. Im Allgemeinen, bemerkt Tocqueville, werde ihre Macht von der Art ihrer Glaubenslehre, die sie verkünden, von den Verpflichtungen, die sie Menschen auferlegen und von den äußeren Formen, die sie annehmen, abhängen (ebd.: 32.).

Die Religionen sollten im demokratischen Zeitalter darauf achten, dass sie sich nicht unnötig mit der öffentlichen Meinung anlegen; denn diese sei die erste und unwiderstehlichste Macht in einer Demokratie. Der Glaube an die öffentliche Meinung werde in der Demokratie die Rolle einer Art Religion übernehmen, deren Prophet die Majorität sein werde (Tocqueville 1981: 18, Bd. II). Es gibt außer ihr keine Macht, warnt Tocqueville, die stark genug wäre, um ihren Schlägen lange zu widerstehen. Die Religionen sollten sich überhaupt bemühen, gegen die allgemein geltenden Ansichten und die dauernden Interessen der Masse nicht zu verstoßen – zumal gegen die leidenschaftliche Liebe zum Wohlstand, die zu den hervorstechenden Merkmalen des demokratischen Zeitalters gehöre. Es sei davon auszugehen, dass eine Religion, die diese Grundleidenschaft auszurotten versuchte, selber der Zerstörung anheim falle. Da die Menschen im demokratischen Zeitalter sich sehr ungern Formen unterwerfen, sei es auch wichtig, dass die Religionen ihre Andachtsübungen nicht unnötig vermehren. Im Gegenteil: sie sollten, rät Tocqueville, ihre Zeremonien und Riten möglichst auf das begrenzen, was für die Fortdauer und Tradierung des Dogmas unbedingt nötig ist. Eine Religion, die in Zeiten der Gleichheit von Menschen an kleinlichen und starren Bräuchen festhielte, werde sich bald auf eine Schar leidenschaftlicher Eiferer inmitten einer ungläubigen Menge zusammenschumpfen sehen, warnt Tocqueville. Auch in einer Religion wie Katholizismus, bei der Form und Inhalt des Glaubens so eng verbunden seien, müsse es möglich sein, auf die Bedürfnisse der jeweiligen Zeit Rücksicht zu nehmen. Man müsse eben sorgsam unterscheiden zwischen den Hauptüberzeugungen bzw. Glaubenssätzen einer Religion, und den zusätzlichen Begriffen, die sich daran knüpfen. Die Religionen dürften in den ersten keine Konzessionen an die Zeit machen, ohne ihre Gewissheit einzubüßen; doch müssten sie sich hüten, sich in gleicher Weise an die zweiten zu binden in einem Zeitalter, wo alles beständig seinen Platz verändert und der menschliche Geist sich ungern festlegen lässt. Damit ist auch schon angedeutet, dass Tocqueville in der Trennung von Staat und Kirche eine unabdingbare Voraussetzung für den Fortbestand der Religion in der Demokratie erblickt.

3. Die Trennung von Staat und Kirche

Tatsächlich thematisiert und begründet Tocqueville die Trennung von Staat und Kirche nicht etwa als eine Gewissensforderung der gläubigen Bürger oder als eine pragmatische Konsequenz des religiösen Pluralismus, sondern in erster Linie als ei-

ne kluge Überlebensstrategie des Christentums im demokratischen Zeitalter. Das Christentum solle sich einer direkten Einmischung in die Regierung enthalten, um sich nicht allzu sehr an weltliche Güter und Segnungen zu verlieren und sich dadurch angreifbar zu machen. Die Religion soll sich gewissermaßen als Akteur in die „Zivilgesellschaft“ begeben und sich dort hinter einer schützenden Distanz verschanzen; sie solle sich auf ihre „wesentliche Aufgabe“ konzentrieren, die Tocqueville darin sieht, den ewigen Fragen des menschlichen Daseins bleibende Antworten zu geben und das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit zu stillen. Wenn die Religion an der „legitimen Macht“ ihrer zeitlosen Wahrheitsbotschaft keinen Schaden nehmen will, müsse sie auf die künstliche und materielle Macht verzichten, die politische Gesetze ihr durch Zwang und Terror verschaffen:

„Aussi longtemps qu’une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu’on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l’histoire, elle brave l’effort du temps, ou du moins elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut s’appuyer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l’immortalité ; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune, et tombe souvent avec les passions d’un jour qui les soutiennent. En s’unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu’une alliance onéreuse. Elle n’a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir“ (Tocqueville 1981: 404/05, Bd. I)

Es liegt auf der Hand, dass Tocqueville auch hier französische und amerikanische politische Erfahrungen „verarbeitet“ und daraus die Lehre der Trennung von Staat und Kirche zieht. Die zweite warnende Aussage seines letzten Satzes, die Religion könne sterben, wenn sie politischen Mächten allzu bereitwillig dient, bezieht sich auf die französischen Erfahrungen mit dem Katholizismus. Nicht von ungefähr hatte Tocqueville in *L’ancien régime et la révolution* mit einigem Aufwand zu zeigen versucht, dass die Revolution keineswegs notwendig in einer gewaltsamen Konfrontation mit der katholischen Kirche enden musste, wie viele behauptet hatten; denn die Feindschaft der Revolution habe im Grunde nicht der Religion, sondern der Kirche als politischer Institution gegolten, die eine privilegierte Machtstellung im Gefüge der alten Gesellschaft eingenommen und überhaupt sich in unerlässlichem Ausmaße auf das weltliche Geschäft eingelassen habe (Tocqueville 1988: 102); die Kirche habe mehr als politische Parteimeinung denn als religiöse Irrlehre wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen; das Christentum sei in Verruf geraten, nicht weil die Priester sich anmaßen, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherrn, Administratoren in dieser Welt waren. Das Christentum habe in Europa leider zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden; heute stürzten diese Mächte, und es liege unter ihren Trümmern wie ein Lebendiger begraben (Tocqueville 1981: 408, Bd. I).

Auf Frankreich gemünzt, schreibt Tocqueville, der religiöse Glaube werde heimlich unterwühlt von philosophischen Lehren, die die Falschheit einer Religion behaupten ohne die Wahrheit einer anderen zu begründen. Infolge dessen ließen die Menschen den Gegenstand ihrer teuersten Hoffnungen wie aus Vergesslichkeit fahren; sie wenden sich von ihrem einstmals geliebten Glauben ab, um einem Zweifel zu folgen, der sie früher oder später in die Verzweiflung stürze. Die erste Aussage des letzten Satzes, die dahin lautet, dass die Religion zum Leben die Unterstützung politischer Mächte nicht benötige, ist hingegen auf die Situation und Erfahrung der USA gemünzt. In den Vereinigten Staaten habe er noch keinen einzigen Menschen („*prêtre ou laïque*“) getroffen, berichtet der Reisende begeistert, der die religiöse Lebendigkeit des Landes nicht auf die völlige Trennung von Kirche und Staat zurückführen würde (ebd.: 402). Die Akzeptanz der Trennung beim Klerus reiche sogar soweit, dass ihre Mitglieder mit einem gewissen Berufsstolz der politischen Macht und ihren Trägern fernblieben; einige Staaten hätten den Klerikalen ohnehin per Gesetz den Weg zu einer politischen Karriere versperrt. Tocqueville zitiert in einer Fußnote den entsprechenden Artikel der Verfassung von New York, dessen Wortlaut tatsächlich aufschlussreich ist:

„Da die Prediger des Evangeliums durch ihren Beruf dem Gottesdienst geweiht sind und ihnen die Führung der Seelen aufgetragen ist, sollen sie in der Ausübung dieser wichtigen Pflichten nicht gestört werden; infolge dessen kann kein Prediger des Evangeliums oder Priester, welcher Sekte immer er angehöre, irgendwelche öffentlichen Ämter, bürgerliche oder militärische, bekleiden.“

Die Trennung zwischen Religion und Politik erfolgt hier aus protestantischem Impetus heraus; sie wird begründet durch eine hohe Wertschätzung der religiösen Aufgaben. Dies geht auch aus der Feststellung Tocquevilles hervor, in den Staaten, in denen es keine gesetzliche Regelung existiert, Sorge die öffentliche Meinung dafür, dass die Prediger sich dem Gottesdienst und der Seelsorge widmen. Denn damit ist abermals der protestantische Rechtfertigungshintergrund der Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten angesprochen, wenn wir bedenken, dass die öffentliche Meinung damals wie heute zumindest implizit von protestantischem Gedankengut durchtränkt sein dürfte.

Eben dieses protestantisch geprägte Trennungsmodell will Tocqueville – ungeachtet der unterschiedlichen religiösen Traditionen und politischen Gegebenheiten – auf Europa bzw. Frankreich und die katholische Kirche übertragen, um die Religion aus dem Würgegriff des Staates zu befreien. Er stellt mit Bedauern fest, dass fast in allen christlichen Völkern der Gegenwart die Religion in die Hände der Regierung zu fallen drohe; nicht dass die Herrscher sehr darauf erpicht wären, selber das Dogma festzulegen; sie bemächtigten sich aber immer mehr und mehr des Willens dessen, der es erläutert: sie nähmen der Geistlichkeit ihren Besitz weg, wiesen ihr

ein Gehalt an, wendeten ihren Einfluss zu ihrem alleinigem Vorteil; sie machten aus dem Priester einen ihrer Beamten und Diener, um mit seiner Hilfe ins tiefste Seeleninnere der Menschen zu dringen (Tocqueville 1981: 371, Bd. II). Doch ist der liberale Denker dermaßen überzeugt von den Gefahren, denen sich die Glaubenslehren aussetzen, wenn ihre Verkünder sich in die politischen Angelegenheiten einmischen, dass er die Priester lieber im Heiligtum einsperren als aus ihm heraus lassen möchte (ebd.: 183). Zumal in einer Demokratie, in der die Macht von Hand zu Hand geht und eine allgemeine Unbeständigkeit vorherrscht, sollte die Religion sich hüten, warnt Tocqueville, sich in die Arme der politischen Macht zu werfen; sie vermehre vielleicht dadurch kurzfristig ihre Macht über einige Menschen, verliere aber dafür die Hoffnung, über alle zu herrschen. Tocqueville schreibt:

„A mesure qu’une nation prend un état social démocratique, et qu’on voit les sociétés pencher vers la république, il devient de plus en plus dangereux d’unir la religion à l’autorité ; car les temps approchent où la puissance va passer de main en main, où les théories politiques se succéderont, où les hommes, les lois, les constitutions elle-même disparaîtront ou se modifieront chaque jour, et cela non durant un temps, mais sans cesse. L’agitation et l’instabilité tiennent à la nature des républiques démocratiques, comme l’immobilité et le sommeil forment la loi des monarchies absolues.“ (Ebd.: 405)

Demnach könnte zwar eine Staatskirche in einer Monarchie durchaus zur Festigung des politischen Herrschaftsanspruchs beitragen; in einer demokratischen Republik hingegen sei jedoch eine Trennung von Staat und Kirche unvermeidbar. Die Religion solle sich damit begnügen, das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit und Ewigkeit zu stillen, und nicht der politischen Versuchung erliegen; andernfalls gehe sie das Risiko ein, vom menschlichen Drang nach geistiger Unabhängigkeit und Selbstbehauptung in der Demokratie umgestoßen zu werden. Da es in Zeiten der Aufklärung und der Gleichheit dem menschlichen Geist ohnehin widerstrebe, dogmatische Glaubenshaltungen anzunehmen, sei es überaus wichtig, dass die Religionen die ihnen zugewiesenen Grenzen nicht überschritten; wenn sie nämlich ihre Herrschaft über die „religiösen Dinge“ hinaus auszudehnen trachteten, liefen sie Gefahr, ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren: „[...] en voulant étendre leur pouvoir plus loin que les matières religieuses, elles risquent de n’être plus crues en aucune matière“ (Tocqueville 1981: 32, Bd. II). Sie müssten also sorgsam den Umkreis abstecken, innerhalb dessen sie den menschlichen Geist festlegen und jenseits dessen sie ihn ganz sich selbst überlassen wollen.

In diesem Zusammenhang bedient sich Tocqueville eines Vergleiches zwischen Christentum und Islam hinsichtlich ihrer Anpassungsfähigkeit an das demokratische Zeitalter: „Mahomet a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques. L’Evangile ne parle, au contraire, que des rap-

ports généraux des hommes avec Dieu et entre eux. Hors de là, il n'enseigne rien et n'oblige à rien croire.“ (Ebd.). Analog dazu heißt es in einer Briefäußerung aus dem Jahr 1844:

„Quand Mahomet n'aurait commis que la faute de joindre intimement un corps d'institutions civiles et politiques à une croyance religieuse, de façon à imposer au premier l'immobilité, qui est dans la nature des Saoudis, c'en eût été assez pour vouer dans un temps donné ses sectateurs à une infériorité d'abord et ensuite à une ruine inévitable. La grandeur, et la sainteté du christianisme, est de n'avoir au contraire entrepris de régner que dans la sphère naturelle des religions, abandonnant tout le reste aux mouvements libres de l'esprit humain“ (Tocqueville 2007: 69)

Dieser dogmatische Unterschied allein genüge, um zu zeigen, dass der Islam in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen könne, wogegen das Christentum in solchen Zeiten fortzudauern bestimmt sei. Obwohl Tocqueville damit einen bis heute relevanten Unterschied zwischen Islam und Christentum beim Namen nennt, der nämlich darin besteht, dass der Islam als Gesetzesreligion relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringt, in welchen Bahnen das menschliche und gesellschaftliche Leben verlaufen sollte, fällt auch hier die Neigung des Analytikers auf, die christliche Religion losgelöst von ihren konkreten historischen Ausprägungen zu betrachten und dadurch ihre politische Ambivalenz und Vielstimmigkeit zugunsten einer selektiven Vergegenwärtigung zu übergehen. Wusste denn Tocqueville nicht, dass es auch im Christentum mächtige Verschmelzungstendenzen von Religion und Politik gegeben hat? Es besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass Tocqueville sowohl die symbiotischen religionspolitischen Verhältnisse des Ancien Régime in Frankreich als auch die puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Staaten kannte. Er kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren (Tocqueville 1981: 97, Bd. I). Es ist bezeichnend, dass Tocqueville die Idee, das Zusammenleben unmittelbar auf der Grundlage biblischer Anweisungen zu regeln, sonderbar findet;³⁷ und die religiös begründeten Strafgesetze Connecticuts als „tyrannisch und bizarr“ bezeichnet (ebd.: 99). Tocqueville zitiert etwa die Bestimmung aus Connecticut, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbetet, mit dem Tode bestraft werden sollte; auch erwähnt er, dass Gotteslästerung, Hexerei, Ehebruch, Vergewaltigung und die schwere Beleidigung der Eltern durch einen Sohn mit der gleichen

37 „Les législateurs du Connecticut s'occupent d'abord des lois pénales; et, pour les composer, ils conçoivent l'idée étrange de puiser dans les textes sacrés [...]“ (Tocqueville 1981: 97, Herv. AC.).

Strafe belegt wurden. Schließlich bemerkt der liberale Aristokrat, dass die Gesetzgeber in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, die Mitglieder des Gemeinwesens durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes zwangen. Tocqueville prangert diese „Auswüchse“ der puritanischen Strengegläubigkeit als engherziges Sektierertum an, das dem Menschen nicht gerade zum Lob gereiche. Es dürfte denn auch gerade das Wissen um diese quasi-theokratischen Zwangsverhältnisse im lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum gewesen sein, das Tocqueville fordernd von einer „natürlichen Geltungssphäre“ des Christentums sprechen ließ. Dass er dabei vor allem den Katholizismus im Auge hatte, der weitgehende politische Verfügungsansprüche über die Gesellschaft geltend machte, braucht wohl kaum eigens erwähnt zu werden.

Tocquevilles Plädoyer für eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche liest sich denn auch wie eine Empfehlung an die Adresse der katholischen Kirche. Der gewaltsame Konflikt zwischen Revolution und Kirche in seinem Heimatland hatte ihm gelehrt, dass die Koexistenz beider Mächte nicht ohne eine Selbstbeschränkung ihrer jeweiligen Ansprüche auf Herrschaft und Wahrheit gelingen würde. In einer just auf die französischen Verhältnisse zugeschnittenen Briefäußerung aus dem Jahr 1843 heißt es einmal: „Chacun de deux puissances s'appuie sur des principes si absolus qu'elle ne saurait vivre en paix avec l'autre qu'en ne poussant pas son droit jusqu'au bout ; du moment au contraire où elles veulent le faire, un arrangement entre elle est impossible.“ (Tocqueville 2003: 540). Der Staat als Garant der politischen Ordnung und Inhaber des Gewaltmonopols und die Kirche als Fürsprecher und Vermittler Gottes und seiner Wahrheit mit potentiell weit reichenden Verfügungsansprüchen über Mensch und Gesellschaft kommen sich notwendig ins Gehege, wenn sie ihr Recht auf Herrschaft und Wahrheit absolut und umfassend geltend machen. Tocquevilles Denkanstrengung gilt daher der Herausforderung, Demokratie und Religion durch Liberalisierung in ein für beide Seiten ergiebiges komplementäres Verhältnis zu bringen, wobei die Moral auch hier eine Brückenfunktion erfüllen soll.

Der liberalkonservative Denker redet im Grunde keiner strikten Trennung von Religion und Politik das Wort, sondern plädiert „nur“ für eine institutionelle Trennung von Regierungsgewalt und Kirchen. Denn er macht den Bestand und das Gedeihen eines demokratischen Staates wesentlich davon abhängig, ob es der Religion gelingt, den Bürgern bereits im Schoß der Familie einen sittlich geläuterten Freiheitsgebrauch beizubringen. Die Religionen sollen in einer Demokratie indirekt der Politik zuarbeiten, indem sie die Bürger von Kindesbeinen für Moral und Gemeinwohl sensibilisieren. Dies ist denn auch der Grund dafür, dass Tocqueville das Christentum als erste politische Institution des amerikanischen Gemeinwesens betrachtet, obwohl die Kirchen sich niemals direkt in die Regierungsgeschäfte einmischen; deren gemeinsamer Nenner sei die Moral: „Il y a une multitude innombrable de sectes aux Etats-Unis. Toutes différent dans le culte qu'il faut rendre au Créateur

[...] mais toutes les sectes prêchent la même morale au nom de Dieu.“ (Tocqueville 1981: 396, Bd. I). Die amerikanischen Geistlichen seien im Allgemeinen zwar für die bürgerliche Freiheit, selbst die nicht ausgenommen, die die religiöse Freiheit nicht zuließen; aber sie hielten sich sorgsam von politischen Geschäften fern und mischten sich nicht in die Machenschaften der Parteien ein. Man könne also nicht sagen, dass in den Vereinigten Staaten die Religion einen Einfluss auf die Gesetze oder auf die politischen Meinungen im Einzelnen ausübe; sie lenke aber dafür umso wirksamer die Sitten und ordne den Staat über ihren Einfluss in der Familie, in der übrigens die Frau eine führende Rolle spiele. In diesem Zusammenhang hebt Tocqueville die Bedeutung der Religion auch in der öffentlichen Erziehung hervor; in den Gemeinden der neuenglischen Staaten sei die Religion der Weg zur Bildung (ebd.: 101).

Die Analyse Tocquevilles verbleibt eher auf einer grundsätzlichen Ebene; er sagt jedenfalls nirgends, wie das institutionelle Zusammenspiel von Staat und Religion im Einzelnen aussehen soll. Er geht allgemein davon aus, es gebe im Verhältnis von moderner Demokratie und Religion gewissermaßen einen natürlichen Zustand, in dem beide Mächte und Tendenzen durch eine Art komplementäre Arbeitsteilung miteinander relativ harmonisch auskommen. Da Tocqueville sich dabei an dem religionsfreundlichen Trennungsregime der USA orientiert, stellt sich die Frage nach der Tragweite seiner Überlegungen; denn durch die enge Anlehnung an das amerikanische Modell übernimmt er nicht nur ihre Stärken, sondern auch Grenzen. Analog dazu bilden die Erfahrungen Frankreichs die zweite Folio, an der Tocqueville sich in seiner Analyse *ex negativo* orientiert.

Diese zweifache Ausrichtung lässt sich nicht zuletzt an seinem Religionsverständnis festmachen. Wie bereits oben erwähnt, soll die Religion den freien Aufschwung des menschlichen Geistes hemmen und ihrem Verstand ein heilsames Joch auferlegen.³⁸ Paradoxerweise soll die Religion den Menschen zur Freiheit befähigen, indem sie ihm durch eine freiwillige und heilsame Unterwerfung in die Schranken seines Wissens und Könnens weist. Hier wird deutlich, dass Tocqueville die Religion als eine (potentiell irrationale) heteronome Macht aufgefasst hat; im Hintergrund scheint die spezifisch französische Konflikterfahrung zwischen der Revolution als Parteigängerin und Bannerträgerin der Autonomie, Vernunft, Mündigkeit und Immanenz und der katholischen Kirche als derjenigen der Heteronomie,

38 In einem Brief aus Amerika beschreibt er seinem Freund Kergorlay die segensreiche Wirkung der Religion mit den Worten: „Elle [la religion, AC.] donne une tournure morale et réglée aux idées; elle arrête les écarts de l’esprit d’innovation, surtout elle rend très rare cette disposition de l’âme si commune chez nous, qui fait qu’on s’élance à travers tous les obstacles per fas et nefas vers le but qu’on a choisi.“ (Tocqueville OC XIII 1: 231).

Autorität, Transzendenz und Offenbarung durch.³⁹ Denn in den USA sieht Tocqueville gar keinen Gegensatz zwischen individueller Vernunft, Freiheit und Religion am Werke, sondern ein harmonisches Zusammenspiel. Er betont ausdrücklich, dass dort die Religion weder die Freiheit noch das Urteil der individuellen Vernunft scheut:

„Aux Etats-Unis, la religion du plus grand nombre elle-même est républicaine; elle soumet les vérités de l'autre monde à la raison individuelle, comme la politique abandonne au bon sens de tous les soins des intérêts de celui-ci, et elle consente que chaque prenne librement la voie qui doit la conduire au ciel, de la même manière que la loi reconnaît le droit de choisir son gouvernement.“ (Ebd.: 520)

Diese Sichtweise auf die amerikanischen Verhältnisse wiederum könnte Tocqueville dazu verleitet haben, die Freiheit des Menschen sowohl in historischer Perspektive⁴⁰ als auch in der Sache selbst allzu sehr in die Nähe der Religion zu rücken und dadurch die Unterschiede zu verwischen, die zwischen der demokratischen Freiheit und der Religion zumindest potentiell bestehen. Denn ein Gläubiger kann jederzeit seine Stellung zu Gott dahingehend bestimmen und ändern, dass er sich außer Stande sieht, sich den Forderungen und Notwendigkeiten des demokratischen Zusammenlebens zu fügen; spätestens wenn er glaubt, sein Seelenheil sei bedroht, könnte er aus der demokratischen Rahmenordnung „ausscheren“. Zumal in politischen Umbruchs- und Krisenzeiten scheinen gerade manche religiösen Wahrheits- und Sinngehalte (genannt seien nur die Stichworte Eschatologie und Messianismus) besonders geeignet zu sein, vom Menschen alle Zügel des Geistes abzustreifen und alle Rücksicht fahren zu lassen, um ihn im selben Atemzug zu einem revolutionären,

39 Agnès Antoine betont in ihrer Studie, dass Tocqueville mit seinem Religionsverständnis weitgehend die Positionen der katholischen Kirche seiner Zeit, die sich in der polemischen Auseinandersetzung mit der Revolution zu einem Gegensatzprogramm verhärtet haben, reproduziert, wenn er etwa die religiöse Autorität als „gendarmes des esprits“ in Stellung bringt und die unmittelbar emanzipatorische Dimension religiöser Erfahrung vergisst (Antoine 2003: 150).

40 In einem Brief aus dem Jahr 1847 an Kergorlay betont Tocqueville die außerordentliche Bedeutung religiöser Motive in den historischen Freiheitskämpfen der Moderne: „Presque tous les efforts que les modernes ont fait vers la liberté, ils les ont fait par le besoin de manifester ou de défendre leurs croyances religieuses. C'est la passion religieuse qui a poussé les puritains en Amérique et les portés à vouloir y gouverner eux-mêmes. Les deux révolutions d'Angleterre ont été faites pour conquérir la liberté de conscience. C'est ce même besoin qui faisait tendre aux opinions républicaines la noblesse huguenote du XVI^e siècle en France.“ (Tocqueville OC XIII 2: 210).

innerweltlichen, heilsgeschichtlich motivierten Aktivismus „anzuhalten“. Doch nicht nur durch diese revolutionären Potentiale steht Religion in unaufhebbarer Spannung mit einer freiheitlichen politischen Ordnung, sondern gerade auch durch ihre stabilisierenden Wirkungen auf die jeweils gegenwärtigen Verhältnisse. Tatsächlich konzidiert Tocqueville denn auch, dass die religiösen Kräfte und Motive sehr wohl in den Dienst einer Festigung despotischer Herrschaftsverhältnisse geraten bzw. eingespannt werden können. Gegen Montesquieus Behauptung gewendet, es sei vor allem die Angst, die den Despotismus auf den Beinen halte, schreibt Tocqueville: „Le despotisme, à lui tout seul, ne peut rien maintenir de durable. Quand on y regarde de près, on aperçoit que ce qui a fait longtemps prospérer des gouvernements absolus, c’est la religion et non la crainte.“ (Ebd.: 162). Abgesehen davon, dass die (zumindest monotheistischen) Religionen aufgrund ihrer immensen Sanktionskraft stets beträchtliche Schreckenspotentiale in sich bergen und daher Religion und Schrecken sich keineswegs ausschließen, ist es bezeichnend, dass Tocqueville seinen Gedanken nicht etwa auf die abendländische Geschichte anwendet, sondern am Beispiel des Osmanischen Reiches veranschaulicht: „Les populations turques n’ont jamais pris aucune part à la direction des affaires de la société; elles ont cependant accompli d’immenses entreprises, tant q’elles ont vu le triomphe de la religion de Mahomet dans les conquêtes des sultans. Aujourd’hui la religion s’en va ; le despotisme seul leur reste: elles tombent.“ (Ebd.). Für die osmanische Bevölkerung habe der Bestand, Ruhm und Reichtum ihrer Nation den Status von „dogmes sacrés“ erlangt, so dass sie ihr Vaterland wie eine heilige Stadt verteidigten. Auch an anderer Stelle kommt Tocqueville auf diese Verflechtung von Religion und Vaterlandsliebe zu sprechen: „Souvent cet amour de la patrie est encore exalté par le zèle religieux, et alors on lui voit faire des prodiges. Lui-même est une sorte de religion, il ne raisonne point, il croit, il sent, il agit.“ (Ebd.: 330).

Wenn die Vaterlandsliebe sich beständig am Glaubenseifer erwärmt und umgekehrt wie etwa in den USA, besteht im Grunde kein Anlass zur Frage, wie die Religiosität der Menschen dem demokratischen Gemeinwesen, das immer nur ein partikulares sein kann, dienstbar gemacht werden kann, weil die Religionen, jedenfalls die monotheistischen unter ihnen wie das Christentum und der Islam, potentiell den Menschen als Menschen und nicht als Mitglied eines konkreten Gemeinwesens ansprechen und beanspruchen. Es war ja nicht zuletzt diese Schwierigkeit, die Rousseau veranlasste, das Christentum unter politischen Gesichtspunkten in die Schranken einer nationalen bürgerlichen Religion zu weisen; das Christentum, erst recht der Katholizismus, war für Rousseau aufgrund seiner universellen Ausrichtung schlicht nicht in der Lage, aus Menschen tugendhafte und tolerante Bürger und Patrioten zu machen, die sich dem konkreten republikanischen Gemeinwesen verbunden und verpflichtet fühlten. Auch Tocqueville hat zwar im Briefdialog mit Gobineau als die Kehrseite der universalen christlichen Moral bezeichnet, dass die Pflichten gegenüber dem Vaterland vernachlässigt würden. Da er aber zwischen

Christentum und Demokratie eine tiefe programmatische Übereinstimmung am Werke sah, hat er die Gefahr, dass der christliche Universalismus mit den Forderungen und Notwendigkeiten des staatsbürgerlichen Lebens kollidiert, nicht so hoch eingeschätzt wie Rousseau. Er hatte in den USA gesehen, dass das Christentum die Menschen nicht nur für ihr Seelenheil im Jenseits interessiert, sondern auch für die Belange des politischen Gemeinwesens, dem sie angehören.

Es fällt im Übrigen auf, dass in der Tocquevilleschen Analyse Stichworte wie „Seelenheil“, „Erlösung“, „Verdammnis“ und „Hölle“ einfach nicht fallen. Dies könnte ein Hinweis auf das bereits damals erreichte „Stadium“ des Säkularisierungsprozesses sein, der nicht zuletzt die Verdrängung der Furcht vor der Hölle und die Zertrümmerung der Hoffnung auf Erlösung zur Folge hatte. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass Tocqueville seiner Analyse ein relativ „schlankes“ Verständnis von Religion zugrunde legt. Die Hauptaufgabe der Religionen sei es, betont er immer wieder, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott und die allgemeinen Rechte und Pflichten der Menschen untereinander zu ordnen (Tocqueville 1988: 107). Damit findet das, was er für wünschenswert hält – nämlich, dass die Religionen von sich aus „nur“ eine solche „Kernaufgabe“ erfüllen – Eingang in seine Bestimmung der Religion überhaupt. Tocqueville hält sich durch seinen schlanken Religionsbegriff politische Unwägbarkeiten und Gefahrenzonen gewissermaßen von vornherein vom Leibe. Er hat die politische Brisanz des religiösen Sinnpotentials unterschätzt.

Während Rousseau das Christentum auch als eine Quelle der Gefahr für das friedliche und gedeihliche Zusammenleben der Menschen ins Visier nahm und das bürgerliche Glaubensbekenntnis gerade auch zur Bekämpfung der Intoleranz einsetzen wollte, fällt auf, dass Tocqueville sich einseitig mit dessen positiven und segensreichen Auswirkungen auf die Menschen und das demokratische Gemeinwesen konzentriert. Er nimmt das politische Konfliktpotential der Religion in der Demokratie kaum bzw. überhaupt nicht in den Blick. Dafür bot ihm wohl das amerikanische Demokratielaboratorium auch nicht genug Anschauungsmaterial: einmal abgesehen von den Konflikten, die die Protestanten in einigen Staaten mit den katholischen Einwanderern austrugen, wohnten die unzähligen protestantischen Sekten relativ friedlich und harmonisch beieinander bzw. sie mussten erst gar nicht eng beieinander wohnen, weil sie in dem weiten gewaltsam erschlossenen Raum einander aus dem Weg gehen konnten; auch mit der Politik stimmten sie von Haus aus überein, waren sie es doch, die sie durch ihren Einfluss auf die Familien und Sitten prägten – so zumindest nahm Tocqueville die religionspolitischen Verhältnisse der USA wahr. Das heißt aber nicht, Tocqueville habe nicht zur Kenntnis genommen, dass die Religion auch abträgliche Auswirkungen auf das Zusammenleben der Menschen entfalten kann. In einem seiner späten Briefe an seinen Freund Kergorlay findet sich eine diesbezüglich aufschlussreiche Stellungnahme Tocquevilles, die ganz wiedergegeben zu werden verdient:

„J’ai toujours cru qu’il y avait du danger même dans les passions les meilleures quand elles devenaient ardentes et exclusives. Je n’excepte pas la passion religieuse ; je la mettrais même en tête, parce que poussé à un certain point, elle fait pour ainsi dire et plus qu’aucune autre disparaître tout ce qui n’est pas elle et crée les citoyens les plus inutiles ou les plus dangereux au nom de la morale et du devoir. [...] Il n’est pas *sain* de se détacher de la terre, de ses intérêts, de ses affaires, même de ses plaisirs, quand ils sont honnêtes [...] Une certaine préoccupation des vérités religieuses n’allant pas jusqu’à l’absorption de la pensée dans l’autre monde, m’a donc toujours paru l’état le plus conforme à la moralité humaine sous toutes ses formes. C’est ce milieu dans lequel on reste plus souvent ce me semble chez les Anglais que chez aucun autre peuple que je connaisse.“ (Tocqueville OC XIII 2: 328, Herv. i.O.)

Tocqueville sieht also durchaus die Gefahr, dass die religiöse Leidenschaft im Namen von Moral und Pflicht die unnützigsten und gefährlichsten Staatsbürger hervorbringt, indem sie allzu exklusiv vom Menschen Besitz ergreift. Eine religiöse „Überhitzung“ des menschlichen Gemütes ist ihm ebenso verdächtig wie eine einseitige Beanspruchung durch die weltlichen Güter und Sorgen. Er hält eine ausbalancierte Mitte zwischen Himmel und Erde für den Menschen am gesündesten; er will, dass die Menschen sich auch in einer Demokratie weder an die hiesige noch an die jenseitige Welt verlieren.

Wie diese Gefahr der einseitigen Orientierung verhindert werden kann, wird von Tocqueville allerdings nur nach einer Seite hin thematisiert, obwohl sie prinzipiell nach beiden Seiten hin besteht. Da er die Gefahr des Materialismus in der Demokratie höher einstuft als die des religiösen Überschwangs, widmet er sich in seiner Analyse mehr der Frage, wie mit Hilfe der Religion verhindert werden kann, dass der Mensch zum Glauben gelangt, alles sei nur noch Materie. Ihm geht es vorrangig darum, die Religion gegen die Gefahr einer exklusiven Zugewandtheit der Individuen zur hiesigen Welt und ihren Gütern in Stellung zu bringen. In dem Zusammenhang tut sich eine andere Schwierigkeit der Tocquevilleschen Analyse auf, die er wiederum selber in einem der ersten Briefe aus Amerika an seinen Freund Kergorlay beim Namen genannt hat:

„Une religion est puissante sur les volontés, elle domine l’imagination, elle fait naître de réelles et profondes croyances ; mais elle partage la race humaine en bienheureux et damnés, crée sur la terre des divisions qui ne devaient exister que dans l’autre vie, enfante l’intolérance et le fanatisme. L’autre prêche la tolérance, s’attache à la raison, en fait son symbole ; elle n’obtient nul pouvoir ; c’est une œuvre inerte, sans puissance et presque sans vie. En voilà assez sur ce sujet vers lequel mon imagination m’entraîne sans cesse et qui finirait par me rendre fou si je l’approfondissais souvent“ (Tocqueville OC XIII 1: 231)

Auf das damit aufgegebene Problem, ob und wenn ja, wie eine Demokratie dieses Dilemma umgehen könnte, geht Tocqueville in seinem Hauptwerk nicht ein. Auch

hier könnte der Grund sein, dass er die Wahrscheinlichkeit von starker Religiosität und Fanatismus im Zeitalter der Gleichheit und Aufklärung, in dem viel diskutiert und gezweifelt wird, generell als gering einschätzte⁴¹, und deshalb glaubte, sich vorrangig darum bemühen zu müssen, günstige Rahmenbedingungen für die Wirksamkeit der Religion in der Demokratie ausfindig zu machen, um dem Menschen durch eine „gesunde Portion“ Religion zu einem aufrechten Gang und zu einem sittlichen Gebrauch seiner Freiheit zu verhelfen. Hier wird abermals deutlich, dass Tocquevilles Analyse auf die religionspolitischen Gegebenheiten und Erfahrungen de USA zugeschnitten ist. Daher stellt sich die Frage, ob und inwiefern das protestantisch geprägte Trennungsmodell überhaupt auf andere Länder und politische Kontexte übertragen werden kann. Es fällt auf, dass Tocqueville die Unterschiede zwischen dem Protestantismus und Katholizismus im Hinblick auf ihre institutionelle Verfasstheit, dogmatische Tradition und politischen Implikationen nicht thematisiert.

Bedenkt man die herausragende Rolle des Protestantismus im historischen Entstehungsprozess der Demokratie und die Empfehlung Tocquevilles, die Religion sollte im Zeitalter der Gleichheit von Menschen sich auf ihre Wahrheitsgehalte zulasten ihres rituellen „Beiwerkes“ konzentrieren, liegt die Vermutung nahe, er habe den Protestantismus als die der modernen Demokratie gemäße Erfahrungsweise des Religiösen betrachtet. Dafür könnte nicht zuletzt auch sprechen, dass der Protestantismus das individuelle Gewissen zum entscheidenden Ort der Heilsvermittlung erklärt und dadurch der grundlegenden Legitimationsprämisse der Demokratie, Macht unter und über Menschen nur noch durch die freie Zustimmung ihrer Willensäußerungen erlangen und ausüben zu können⁴², entspricht. Doch dem ist nicht so. Tocqueville ging fest davon aus, der Protestantismus habe keine Zukunft in der Demokratie. In einem seiner früheren Briefe aus Amerika an Kergorlay heißt es: „Il me paraît évident que la religion réformée est une espece de compromis, une sorte de

41 In einem Brief vom 21. April. 1830 schreibt Tocqueville: „[...] on se referme en soi-même, c'est le règne de l'égoïsme, les convictions s'ébranlent à la fois, car il faut bien l'avouer, mon cher ami, il n'y a pas une seule vérité intellectuelle qui se démontre et les siècles de lumières sont des siècles de doutes et de discussion. Il n'y a point de fanatisme, mais il y a peu de croyances [...]. L'enthousiasme y est un accès de fièvre chaude ; il n'a point sa source dans l'état habituel de l'âme ; le monde entier finit par être un problème insoluble pour l'homme qui s'accroche aux objets les plus sensibles et finit par se coucher à plat ventre contre terre de peur que le sol ne vienne à lui manquer à son tour.“ (Tocqueville 2003 : 147)

42 Im ersten Demokratieband heißt es einmal: „On ne rencontrera jamais, quoi qu'on fasse, de véritables puissances parmi les hommes, que dans le concours libre des volontés“ (Tocqueville 1981: 162, Bd. I).

monarchie représentative en matière de religion qui peut bien remplir une époque, servir de passage, d'un état à un autre, mais qui ne saurait constituer un état définitif et qui approche de sa fin“ (Tocqueville OC XIII 1: 228). Der Protestantismus ist für Tocqueville eine Art fauler Kompromiss zwischen zwei absoluten Prinzipien, nämlich *raison* und *autorité*; da er als solcher Menschen über ihre Heilsaussichten oft im Ungefähren lasse und sie dadurch überfordere, werde er früher oder später von den ganz vernünftigen und ganz autoritären Glaubenslehren verdrängt werden. Den Fortschritt des Katholizismus in den USA erklärt Tocqueville damit, dass die einfachen Menschen durch die anstrengende vernünftige Suche nach religiöser Wahrheit im Protestantismus ermüden und deshalb ihre Vernunft mit Freude opfern, um in der katholischen Autorität eine Zuflucht zu finden bzw. im Schoß der Kirche einen sicheren Hafen zu betreten. Zudem sei der Katholizismus für das einfache Volk besser geeignet als der Protestantismus, weil er die Sinne der Menschen stärker anspricht. Da diese Wirkung nur durch eine stärkere Betonung der rituellen Ausgestaltung religiöser Erfahrung erzielt werden kann, nimmt Tocqueville damit implizit seine Forderung, die Religionen sollten sich im Zeitalter der Gleichheit hüten, äußere Andachtsübungen zu vermehren, weil den menschliche Geist nichts mehr empöre als die Vorstellung, sich Formen zu unterwerfen, wieder zurück. Auch in dem zweiten Demokratieband, in dem Tocqueville ebenfalls auf den Fortschritt des Katholizismus in den USA zu sprechen kommt, zeigt sich unser Autor davon überzeugt, die im demokratischen Zeitalter lebenden Menschen würden entweder ganz aus dem Christentum heraustreten oder aber sich in die Arme der katholischen Kirche werfen (Tocqueville 1981: 40, Bd. II).

Diese Prognose Tocquevilles ist in der seitherigen religiösen Geschichte nicht in Erfüllung gegangen; der Protestantismus ist jedenfalls weit davon entfernt, vom Katholizismus aus dem Felde geschlagen worden zu sein. Im Gegenteil: fast könnte man von einer schleichenden Protestantisierung des Katholizismus sprechen, wenn die Betonung des individuellen Freiheitsmomentes im religiösen Glaubensgeschehen als eine traditionell eher spezifisch protestantische Haltung gelten kann. Tatsächlich konstatierten die nordamerikanischen Religionssoziologen bereits in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts einen protestantischen Gestaltwandel des Katholizismus in den USA; angesichts des massiven kulturellen Drucks der protestantischen Mehrheit, der protestantischen Grundierung der nationalen „civil religion“ und des hohen mit dem religiösen Pluralismus verbundenen Denominationalismus wandelte sich das Selbstverständnis der katholischen Amtskirche zunehmend von der „Heilsanstalt“ hin zur „Freikirche“ (Graf 2006b: 115). Ein solcher Anpassungs- und Lernprozess lässt sich auch im Hinblick auf die theologische Rechtfertigung der Trennung von Staat und Kirche beobachten; sie ist in den Vereinigten Staaten auf dem protestantischen Boden erwachsen und wurde später von den Katholiken aus einer machtpolitisch prekären Minderheitenposition heraus übernommen. Paradoxerweise hat der antikatholische Impetus bzw. die religionspo-

litische Abgrenzung der protestantischen Mehrheit von den Katholiken bei der Rechtfertigung der Trennung von Staat und Kirche eine gewisse Rolle gespielt; der Papst hat mit seinen Stellungnahmen gegen die Religionsfreiheit und Trennung im Laufe des 19. Jahrhunderts wesentlich zur Popularität des Trennungsgedankens in den USA beigetragen (Hamburger 2002: 482).

Die katholische Kirche hat sich nach dem blutigen Bruch mit der Französischen Revolution einem politischen Gegenprogramm verschrieben; Demokratie, Menschenrechte und die Trennung von Staat und Kirche wurden relativ pauschal verworfen. Sie ist erst mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 von ihrer ablehnenden Haltung abgerückt; sie hat darin das „Recht der Wahrheit“ durch das „Freiheitsrecht der Person“ ersetzt und damit eine Art „kopernikanische Wende“ vollzogen (Böckenförde 2007: 235). Die Ironie der Geschichte wollte es, dass in dem zähen theologischen Reflexionsprozess zur Begründung der Religionsfreiheit dem amerikanischen Episkopat eine herausragende Bedeutung zukam (Gabriel/Spieß/Winkler 2010). Erwähnt sei lediglich der Jesuit John Courtney Murray, der entscheidenden Anteil an der kritischen Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche hatte. Von strategischer Bedeutung war seine These, die Kirche habe sich bisher mit ihrer ablehnenden Haltung auf die europäische Tradition des Liberalismus bezogen, die von einer Feindschaft gegenüber Religion und Kirche gekennzeichnet sei, wohingegen der angloamerikanische Liberalismus von der öffentlichen Bedeutung der Religion ausgehe; denn die USA habe im Unterschied zu Europa keinen konfessionellen Absolutismus entwickelt, den der Liberalismus mit Hilfe einer monistischen Souveränitätslehre bekämpfen musste (Murray 1953). Damit gelang es Murray die Bischöfe zu überzeugen, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit keinen Bruch mit der Tradition der Kirche bedeutete, sondern eine Antwort auf veränderte gesellschaftliche Bedingungen darstellte. Denn auch in Europa hatten die Katholiken längst in unterschiedlichen Kontexten positive Erfahrungen mit Demokratie, Menschenrechten und Trennung von Staat und Kirche gemacht, auch wenn am Ende die negativen Erfahrungen mit den totalitären Regimes für den demokratischen Bewusstseinswandel der Kirche wichtiger gewesen sein dürften.

4. Kritik und Würdigung

Die von Tocqueville analysierte demokratische Revolution der Gleichheit kam aus den Tiefen der westeuropäischen Geschichte und gelangte zunächst in Europa und in den Vereinigten Staaten von Amerika zu historischer Wirksamkeit. Dabei hat sie die christliche Welt Europas besonders auf die Probe gestellt, weil die historischen Beharrungskräfte sich ihrem Strom massiv in den Weg stellten. Die Tocqueville'sche Demokratietheorie ist denn auch von vornherein auf die religionspolitische Spannungs- und Konfliktlage im postrevolutionären Frankreich und in Europa zu-

geschnitten. Ihm ging es vor allem darum, am Beispiel der Vereinigten Staaten den Beweis zu erbringen, dass erstens die Religion auch in Zeiten von Demokratie und Aufklärung kein Fremdkörper war und zweitens insbesondere auch der Katholizismus kein Gegensatz zur modernen Demokratie bildete. In der eigentlichen Schlussbetrachtung des ersten Demokratiebandes konstatiert Tocqueville denn auch: „L'organisation et l'établissement de la démocratie parmi les chrétiens est le grand problème de notre temps. Les Américains ne résolvent point sans doute ce problème, mais ils fournissent d'utiles enseignements à ceux qui veulent le résoudre.“ (Tocqueville 1981: 420, Bd. I). Die Sitten und die Gesetze der Amerikaner seien zwar nicht die einzigen, die den demokratischen Völkern zusagen könnten; die Amerikaner hätten aber gezeigt, dass man hoffen dürfe, die Demokratie mit Hilfe der Gesetze und Sitten zu regeln. Wenn andere Völker diesen allgemeinen und fruchtbaren Gedanken von Amerika entliehen, ohne im übrigen dessen Bewohner in der besonderen Anwendung dieses Gedankens nachahmen zu wollen, wenn sie danach trachteten, sich dem „état social“ anzupassen, welche die Vorsehung den heutigen Menschen auferlegt habe, und wenn sie solcherart dem sie bedrohenden Despotismus oder der Anarchie zu entrinnen suchten – was, fragt Tocqueville optimistisch, berechtige uns zu glauben, sie müssten in ihren Bemühungen scheitern? Mag der Aristokrat hier auch zunächst an sein Heimatland gedacht haben, das seit der großen Revolution vergeblich in mehreren Anläufen versucht hatte, die demokratische Revolution durch Konstitutionalisierung zu hegen: die von ihm aufgeworfene Frage indes betrifft nicht nur die Vereinigten Staaten und Frankreich, sondern die ganze Welt.

Niemand könne zwar im Grunde sagen, wohin die demokratische Revolution die betroffenen Völker führen werde, da in der Geschichte keine vergleichbare Erfahrung bekannt sei, die man befragen könne, meint Tocqueville in der großen Einleitung des ersten Demokratiebandes. Doch auch wenn er Gottes Pläne nicht erforschen könne, wolle er nicht glauben, dass er den Menschen dazu bestimmt habe, in einer Welt zu leben, in der sich nichts zusammenfügt; er wolle lieber an seinem Verstand zweifeln als an seiner Gerechtigkeit (ebd.: 68). Tocqueville weiß zwar nicht, warum Gott die (europäische) Menschheit der Demokratie zustreben lässt,⁴³ glaubt aber aus dem Umstand, dass Gott sich ihrer angenommen haben muss, schließen zu dürfen, dass sie in seinen Augen eine gerechte Sache sei, weil sie dem größten Wohlergehen aller Menschen dient anstatt dem einzigartigen Aufblühen

43 In einem Brief vom 29. November 1834 heißt es: „[...] je ne saurais croire que Dieu pousse depuis plusieurs siècles deux ou trois cents millions d'hommes vers l'égalité des conditions pour les faire aboutir au despotisme de Claude ou de Tibère. Ce ne serait pas la peine en vérité. Pourquoi nous entraîne-t-il ainsi vers la Démocratie ? Je l'ignore“ (Tocqueville 2003: 311).

nur weniger. Daher stellt sich ihm der moderne und demokratische Freiheitsbegriff im Vergleich mit dem aristokratischen als gerecht dar:

„D’après la notion moderne, la notion démocratique, et j’ose le dire, la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n’a rapport qu’à lui-même, et à régler comme il l’entend sa propre destinée.“ (Tocqueville 1988: 80)

Diese gleiche und unantastbare Freiheit eines jeden – von Natur aus mit gleicher Vernunft begabten – Menschen, über sich selbst zu verfügen, ist die elementare normative Prämisse der modernen Demokratie. Tocqueville erblickt in ihr ein revolutionäres Prinzip, das ganz unterschiedliches aus sich hervor treiben kann: sowohl eine freiheitliche Demokratie als auch Knechtschaft und Despotismus. Seine ganze Denkanstrengung ist darauf ausgerichtet, zu verhindern, dass die soziale Revolution der Gleichheit sich auf Kosten der menschlichen Freiheit und Würde vollzieht. Zu diesem Zweck sucht Tocqueville in seiner Demokratietheorie zunächst die Risiken und Gefahren aufzuzeigen, die von der Gleichheit ausgehen, um in einem zweiten Schritt Wege und Mittel zu ermitteln, mit denen sie außer Kraft gesetzt werden können. Zu den einseitigen Tendenzen und Gefahren der modernen Demokratie zählt Tocqueville den Individualismus und die allgemeine soziale Apathie, den Materialismus und die Gegenwartsbefangenheit, die zusammen genommen in Anarchie oder Despotismus umschlagen und enden können. Als mögliche Heilmittel gegen diese inneren Gefährdungen der Demokratie kommen für Tocqueville vor allem die Sitten (Gewohnheiten des Herzens) und die freiheitlichen Institutionen, die politische Freiheit und die Religion in Betracht. Dabei scheint Tocqueville genau wie Rousseau vor ihm weder der Vernunft noch der Freiheit das Schicksal des Menschen in der Demokratie anvertrauen zu wollen. Obwohl er immer wieder betont, dass die Pathologien der Demokratie am wirksamsten durch die politische Freiheit selbst bekämpft werden könnten⁴⁴, scheint er instinktiv daran gezweifelt zu haben,

44 Tocqueville schreibt: „[...] pour combattre les maux que l’égalité peut produire, il n’y a qu’un remède efficace: c’est la liberté politique“ (Tocqueville 1981 : 134, Bd. II). Und in der Einleitung des Revolutionsbuches heißt es dann, es sei allein die Freiheit, die die Laster der demokratischen Gesellschaften erfolgreich bekämpfen und sie auf dem Abhänge, den sie hinab glitten, zurückhalten könne. Nur sie vermöge die Bürger aus der Vereinzelung, in der gerade die Unabhängigkeit ihrer Lage sie leben lässt, herauszuziehen, um sie dazu zu nötigen, sich einander zu nähern; die Freiheit allein sei es, die Menschen jeden Tag aufs Neue durch die Notwendigkeit, sich in der Behandlung gemeinsamer Angelegenheiten miteinander zu besprechen, einander zu überzeugen und zu gefallen, erwärmen

dass sie allein eine politische Ordnung begründen und erhalten kann, in der die Menschen friedlich und sittlich zusammenleben können. Das entscheidende Heilmittel, von dem Tocqueville sich gewissermaßen eine „Genesung“ der Demokratie erhofft, ist denn auch die Religion; sie soll den Pathologien der Gleichheit entgegen wirken und dadurch die Demokratie retten.

In Anbetracht der Tatsache, dass Tocqueville in der Regel das Christentum meint, wenn er von Religion im Singular spricht, stellt sich die Frage, wie das Christentum die moderne Demokratie retten können soll, wenn es doch zugleich ihre Ursache ist. In der Tat: Widerspricht Tocqueville sich nicht selbst, wenn er das Christentum als ein Heilmittel gegen die Pathologien der Gleichheit ins Feld führen will, obwohl er die demokratische Gleichheit der Menschen als eine weltgeschichtliche Errungenschaft des Christentums betrachtet? Oliver Hidalgo glaubt, aus diesem Dilemma mit dem Hinweis auf den inneren Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus herausfinden zu können (Hidalgo 2006: 347). Da der Protestantismus selbst an der Entstehung der demokratischen Gleichheit und Rationalität und des Materialismus maßgeblich beteiligt gewesen ist, sei er nicht in der Lage, als funktionales Gegengewicht zu fungieren. Allein dem römischen Glauben, argumentiert Hidalgo, habe Tocqueville langfristig zugetraut, das „notwendige Disziplinierungspotenzial“ für die demokratische Gesellschaft bereitzustellen; allein der Katholizismus könne mit seiner Autorität und Hierarchie sich in ein positives Gegensatzverhältnis zur Demokratie bringen, dem Auflösungs- und Nivellierungsdruck der Gleichheit widerstehen und die „Entzauberung“ der Welt, die sich an der Degeneration der religiösen Hierarchie – Katholizismus, Luthertum, Deismus, Atheismus – festmachen lässt, aufhalten. Dem widerspricht aber zunächst, dass Tocqueville die Katholiken in den Vereinigten Staaten als die republikanischste und demokratischste Klasse bezeichnet. Er schreibt im ersten Demokratieband:

„Je pense qu'on a tort de regarder la religion catholique comme un ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire l'une des plus favorables à l'égalité des conditions. Chez les catholiques, la société religieuse ne se compose que de deux éléments: le prêtre et le peuple. Le prêtre s'élève seul au-dessus des fidèles : tout est égal au dessous de lui.“ (Tocqueville 1981: 393, Bd. I)

Doch selbst wenn man diese Behauptung Tocquevilles als eine aus der Defensive bemühte Apologie der katholischen Kirche zurückweist – Tocqueville selber lässt

und vereinigen könne. Sie allein sei fähig, die Bürger dem „culte de l'argent“ und den täglichen kleinlichen Plagen zu entreißen, um sie das Vaterland über und neben ihnen wahrnehmen zu lassen. Sie allein lasse von Zeit zu Zeit die Lust am behaglichen Leben durch tüchtigere und erhabene Leidenschaften verdrängen (Tocqueville 1988: 94).

Zweifel an seiner Sichtweise aufkommen, wenn er einige Zeilen weiter von den Katholiken sagt, zwar würden sie nicht durch das Wesen ihres Glaubens heftig zu demokratischen Auffassungen gedrängt, aber sie seien auch nicht von Natur aus gegen sie gerichtet, und schließlich hinzufügt, es sei ihre soziale Stellung wie ihre geringe Zahl, die ihnen es zum Gebot mache, die demokratischen Auffassungen anzunehmen –, bleiben Zweifel bestehen: zum einen betont Tocqueville mit Nachdruck, auch der amerikanische Katholizismus habe sich einfache Ausdrucks- und Darstellungsformen zugelegt, um mit den natürlichen Neigungen der Menschen im Zeitalter der Gleichheit konform zu gehen; zum anderen erklärt er den Fortschritt des Katholizismus in den USA nicht mit einer etwaigen positiven strukturellen Gegensätzlichkeit zwischen Hierarchie, Autorität und Gleichheit, sondern mit einer besonderen demokratischen Affinität, nämlich mit dem Hang der Menschen zu Einheit und Gleichförmigkeit. Die Menschen in der Demokratie möchten selber urteilen und sind deshalb geneigt, sich jeglicher religiöser Autorität zu entziehen, betont Tocqueville; aber wenn sie sich einer solchen Autorität zu fügen bereit seien, wollten sie, dass diese wenigstens einheitlich und gleichförmig ist. Es ist die große Einheit der katholischen Kirche, die die Menschen anzieht, nicht ihre Hierarchie. Unmittelbar auf das Kapitel, in dem Tocqueville vom Fortschritt des Katholizismus in den USA handelt, folgt eines, in dem er der Frage nachgeht, was den Geist der demokratischen Völker dem Pantheismus geneigt macht – was kein Zufall sein dürfte. Schließlich gibt es noch eine grundlegende Überzeugung Tocquevilles, die sich mit der Lesart Hidalgos nicht verträgt, weil sie eine positive Gegensätzlichkeit zwischen Religion und Politik, zwischen Himmel und Erde letztlich nicht zulässt; diese lautet: „A côté de chaque religion se trouve une opinion politique qui, par affinité, lui est jointe. Laissez l'ésprit humain suivre sa tendance, et il réglera d'une manière uniforme la société politique et la cité divine ; il cherchera, si j'ose dire, à *harmoniser* la terre avec le ciel.“ (Ebd.: 392, Herv. i.O.). Wenn der Katholizismus politisch mit der Aristokratie korrespondiert und gerade deshalb geeignet sein soll, die „natürlichen Neigungen“ des demokratischen Menschen zu mäßigen, wie Hidalgo behauptet, dann wird der menschliche Geist in der Demokratie Tocqueville zufolge nicht eher ruhen, bis entweder der Katholizismus demokratisiert ist oder aber die Demokratie zu einer Aristokratie umgewandelt wird. Da Tocqueville mit dem letzteren – bei allen Aristokratisierungstendenzen in der Demokratie durch die Unternehmerschicht und die Richter – nicht ernsthaft rechnet, bleibt die Option übrig, dass der Katholizismus der demokratischen Gleichheit (und Freiheit) erliegt. Dahinter steht Tocquevilles Überzeugung, dass es zwischen den Polen Ungleichheit und Knechtschaft auf der einen Seite und Gleichheit und Unabhängigkeit auf der anderen Seite keinen Zwischenzustand und Kompromiss geben kann, der von Dauer sein könnte (ebd.: 479). Nicht von ungefähr verwirft er den vor allem von Montesquieu kanonisierten Gedanken, wonach zur Erhaltung der Freiheit mehrere politische Regierungsprinzipien kombiniert werden sollten (ebd.: 349).

Lässt sich die erwähnte Grundspannung in der Tocquevilleschen Analyse, die – um es noch einmal zu sagen – darin besteht, dass er das Christentum (in der historischen Analyse konkret den Klerus im Mittelalter, der alle Menschen in seine Reihen aufnimmt, und den Protestantismus, der allen Menschen gleichermaßen die Fähigkeit zuspricht, den Weg Gottes suchen und finden zu können) als die Quelle der modernen Demokratie betrachtet, es zugleich aber zur Korrektur und Rettung der Demokratie heranzieht, überhaupt auflösen? Eine Möglichkeit hierzu könnte am ehesten noch die Annahme sein, die unser Autor hier und da implizit formuliert, dass die Religionen als solche zu ambivalent und komplex sind, als dass sie zur Demokratie nur eine bejahende oder verneinende Haltung einnehmen könnten. Eine solche Lesart wird durch eine späte Formulierung Tocquevilles im *Revolutionsbuch* gestützt, die den inneren Wirkungszusammenhang zwischen Demokratie und Christentum ein Stück weit ins Unbestimmte und Offene hinein relativiert: „Croire que les sociétés démocratiques sont naturellement hostiles à la religion est commettre une grande erreur: rien dans le christianisme, ni même dans le catholicisme, n’est absolument contraire à l’esprit de ces sociétés, et plusieurs choses y sont très favorables.“ (Tocqueville 1988: 103). Demnach kann die Gleichheit ein wichtiger Zug des Christentums sein, und dennoch könnte das Christentum die „Verrenkungen“ und Pathologien der Gleichheit korrigieren, weil es – prinzipiell wie alle anderen Religionen auch – viele Stimmen und Wirkungstendenzen in sich birgt und nicht auf eine einzige „religionspolitische Wahrheit“ gemünzt ist.

Von hier aus betrachtet fällt auch ein anderes Licht auf die These Tocquevilles, die demokratische Gleichheitsrevolution sei christlichen Ursprungs. Weder die Griechen noch die Römer seien jemals zu der Idee vorgestoßen, dass alle Menschen einander gleich seien und von Geburt über ein gleiches Recht auf Freiheit verfügten (Tocqueville 1981: 23, Bd. II). Erst Jesus Christus habe der Welt die frohe Botschaft verkündet, dass alle Menschen gleich seien. Ganz in diesem Sinne hat auch Karl Löwith, ausgehend von der These Georg Jellineks, die Konstitutionalisierung der Menschenrechte sei erstmals in den neuenglischen Staaten aus genuin religiösen Motiven heraus erfolgt, von der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte behauptet:

„Das Vorbild dieser Festlegung der Menschenrechte auf Freiheit und Gleichheit ist [...] die christliche Idee, dass alle Menschen als Geschöpfe Gottes gleich geboren sind und dass niemand als Ebenbild Gottes über seinesgleichen ein Vorrecht hat. Die Französische Revolution ist eine entfernte Folge der Reformation und ihres Kampfes um die Freiheit des Glaubens. Die Civitas Dei wird zum Gesellschaftsvertrag, das Christentum zur Humanitätsreligion, die christliche Kreatur zum natürlichen Menschen, die Freiheit eines jeden Christenmenschen zur bürgerlichen Freiheit im Staat und religiöse Gewissen zur ‚libre communication des pensées et des opinions‘. Infolge dieser christlichen Herkunft ist schon der erste Grundsatz (‚Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits‘) gänzlich unvereinbar mit der heidni-

schen Staatslehre, welche voraussetzt, dass es ‚von Natur aus‘ Freie und Sklaven gibt“ (Löwith 1995: 260)

Gegen diese Sichtweise der demokratischen Moderne als eine säkulare Anverwandlung genuin christlicher Sinngehalte lässt sich mit dem protestantischen Theologen und Gelehrten Ernst Troeltsch, der übrigens eine hohe Meinung von Tocquevilles Werk hegte und selber von gewissen Affinitäten zwischen christlicher Religion und moderner Demokratie ausging⁴⁵, zweierlei einwenden: zum einen übersieht Tocqu-

45 In den „Soziallehren“ weist Troeltsch mehrmals auf „das heute noch großartige Buch von Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*“ hin (Troeltsch 1994: 756). Auch aus seinem übrigen Werk geht deutlich hervor, dass Troeltsch das Demokratiebuch Tocquevilles wohlwollend rezipiert hat. Ein Einfluss Tocquevilles auf Troeltschs Demokratieverständnis ist sehr wahrscheinlich, gerade auch was die Frage nach dem rechten Verhältnis von Demokratie und Religion anbetrifft. In einer Abhandlung mit dem Titel „Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen“ aus dem Jahr 1919 heißt es etwa: „Antireligiös oder religiös gleichgültig braucht die Demokratie an sich durchaus nicht zu sein, vielmehr hat sie gerade bei der Gefahr der Lockerheit und Unsicherheit der lediglich dem Gewissen und der Freiheit anvertrauten politischen Ordnungen ein recht großes Interesse an starken konservativen geistigen und sittlichen Mächten, die die Gesellschaft auf dem Gebiete der Sitte und des Glaubens zusammenhalten und ein Gegengewicht gegen die politische Unruhe bilden. Auch ist ihre Schätzung der Persönlichkeit und Menschenwürde gerade mit dem religiösen Gedanken aller christlichen und jüdischen Konfessionskirchen wenigstens wahlverwandt.“ (Troeltsch 1919: 303). Mit dieser bis in die Wortwahl hinein an Tocquevilles demokratietheoretische Hochschätzung der (christlichen) Religion erinnernden Überlegung plädiert Troeltsch für ein gemäßigtes Trennungsregime von Staat und Kirchen in Deutschland. Die Nähe zu Tocqueville dürfte sich nicht zuletzt aus dem Umstand ergeben, dass auch Deutschland mit der Weimarer Republik ähnlich wie seinerzeit das postrevolutionäre Frankreich vor der politischen Herausforderung stand, den Knoten zwischen Staat und Kirche zu durchschneiden, wobei im Falle Deutschlands der Protestantismus sich schwer damit tat, für den Staat nicht mehr zu sein als eine „Religionsgesellschaft“ unter anderen; den Katholizismus hatte Bismarck bereits zuvor im sogenannten Kulturkampf verprellt und damit zu mehr Distanz gegenüber dem Staat gezwungen. In einer anderen Abhandlung aus demselben Zeitraum über „Demokratie“ kommt Troeltsch auf die Chancen und Gefahren der Demokratie zu sprechen und bezieht sich dabei wieder explizit auf Tocqueville: dieser habe bereits in seinem berühmten Demokratiebuch gezeigt, dass der Siegeszug der Demokratie unaufhaltsam sei, weil sie der modernen Gesellschaft entspreche und dass man sich daher an ihre „großen und edlen Seiten“ halten müsse: „Wir haben nicht zu wünschen und zu wählen, sondern zu handeln und zu formen.“ (Troeltsch 2002: 218). Wiewohl auch der protestantische Gelehrte den

eville – und auf seinen Gedankenspuren wandelnd auch Löwith – geflissentlich die Tatsache, dass auch in der Antike, vor allem in der stoischen Staatslehre, umfassende, naturrechtlich begründete Vorstellungen von menschlicher Freiheit und Gleichheit bekannt und wirksam waren⁴⁶, so dass der politische Übergang von der Antike

Schwächen und Einseitigkeiten der Demokratie durch das Christentum entgegenwirken wollte, fällt auf, dass er deutlicher als Tocqueville die moderne Demokratie als Ergebnis von diversen (material-)geschichtlichen Entwicklungen aufgefasst hat. Gleich zu Beginn der genannten Abhandlung schreibt er etwa: „Die Demokratie ist die natürliche Konsequenz der modernen Bevölkerungsdichtigkeit, verbunden mit der zu ihrer Ernährung notwendigen Volksbildung, Industrialisierung, Mobilisierung, Wehrhaftmachung und Politisierung.“ (Ebd.: 211). Und in seinem Buch „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ spricht Troeltsch davon, der Liberalismus sei entstanden durch ein „Zusammenströmen verschiedener Motive“; er nennt neben genuin religiösen Antrieben etwa den humanitären Kosmopolitismus und „ästhetischen Individualismus der Renaissance“, „alte germanische Rechtsgewohnheiten“, die „nivellierende Wirkung des Absolutismus selbst“, positiv-rechtliche Grundlagen des Staates und nicht zuletzt die Intensivierung wirtschaftlicher Erwerbs- und Tauschbeziehungen (Troeltsch 2004: 358).

- 46 Zur antiken Grundlagen der Menschenrechte siehe: Cancik 1983; Stein 2007. Obwohl Tine Stein konzediert, dass auch die antike Philosophie, vor allem die stoische Geistesströmung einen allgemeinen bzw. universellen Begriff des Menschen kannte, der auf die Geist- und Vernunftnatur des Menschen abhebt, und die Griechen auf dieser Grundlage „unabhängig von der je unterschiedlichen konkret-aktualisierten Natur“ dem Menschen einen „Wert“ zugesprochen haben, hält sie an der These fest, der „entscheidende Impuls“ für den Gedanken der Gleichheit aller Menschen sei vom jüdischen und christlichen Denken ausgegangen. Bezeichnend für ihre methodische Herangehensweise ist, dass sie in der kritischen Behandlung der „Sklavereiproblematik bei Augustinus und Thomas“ die Rechtfertigung der Sklaverei durch die augustinische Sündenlehre als „inkonsistent“ verwirft und schließlich dazu übergeht, Augustinus vorzuwerfen, die biblische Erzählung von Noah und Cham „ungenau“ gelesen zu haben (Stein 2007: 137). Der Autorin gelingt es nur durch eine gewissermaßen am Erfolg der Geschichte orientierte, wohlwollend selektive Lesart und Vergewaltigung des Christentums und seiner Geschichte die Gleichheitsvorstellung (wie auch andere politische Gehalte: Freiheit, Verantwortung, Solidarität und die Trennung von Herrschaft und Heil) als eine christliche Errungenschaft zu thematisieren. Obgleich sich Tine Stein übrigens in diesem Zusammenhang, aber auch ansonsten, kaum auf Tocqueville bezieht, lässt sich eine gewisse Nähe zwischen seinem und ihrem Denken ausmachen. Beide behaupten nicht nur einen historischen Entstehungszusammenhang zwischen moderner Demokratie und Christentum, sondern auch einen sachlich-aktuellen Begründungs- und Geltungszusammenhang. Tine Steins „Beweisführung“ der fortwährenden Bedeutung des religiösen Erbes ist von der Sorge durch-

zur Neuzeit nicht durch einen sprunghaften Bruch vollzogen sein müsste, sondern die modernen Menschenrechtsvorstellungen sich – wie Troeltsch einmal in einer Abhandlung über „(d)as stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“ formuliert – einer „Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen“ verdanken könnten (Troeltsch 1911: 189); zum anderen übergeht Tocqueville den elementaren Bedeutungsunterschied zwischen einer religiösen und einer politischen Begründung der Gleichheit, obwohl er im Briefdialog mit Gobineau konzediert, dass das Gleichheitsprinzip vom Christentum ursprünglich eher auf die „immaterielle“ Sphäre angewandt wurde. Troeltsch hat in seinem Hauptwerk, den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, nicht zuletzt aufgrund dieser Unterscheidung zwischen „geistlicher“ und „materieller“ Geltungssphäre der Gleichheit deutlich hervorgehoben, dass zwischen der christlichen und der naturrechtlich-rationalistischen Gleichheitsidee ein Gegensatz besteht. Während die naturrechtlich-rationalistische Gleichheit ihre Allgemeingültigkeit aus dem baren Vernunftbesitz aller Menschen begründe, sei im Grunde der christliche Gleichheitsgedanke „rein auf die religiöse Sphäre beschränkt“:

„Es ist eine Gleichheit rein vor Gott und in Gott, lediglich in der religiösen Beziehung auf Gott als den Mittelpunkt des Ganzen. Und zwar ist diese Gleichheit zunächst eine Gleichheit des Abstandes und Gegensatzes gegen die unendliche Heiligkeit Gottes [...] Nicht vom gleichen Anspruch, sondern von der gleichen Unwürdigkeit aller geht die Nivellierung aus“ (Troeltsch 1994: 61)

Gerade weil es sich bei der christlichen Gleichheit gewissermaßen um eine „negative Gleichheit“ in der „gemeinsamen Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit“ gegenüber Gott handele, habe sie jederzeit durch den Gedanken der Prädestination und der Erbsünde durchkreuzt werden können. Es sei eben kein Zufall, dass die Christen im Mittelalter und auch später an dem Sklavenrecht „schlechterdings nichts geändert“ hätten (ebd.: 133). In einer Fußnote formuliert Troeltsch drastisch:

„Alle in theologischen Werken üblichen Verherrlichungen des Christentums, dass es im Mittelalter wenigstens die Sklaverei abgeschafft habe, beruhen auf krasser Unwissenheit oder

drungen, die Unantastbarkeit der Menschenwürde könnte im Zuge der wissenschaftlich-genetischen „Revolution“ und der von ihr angestrebten restlosen Selbstobjektivierung des Menschen unter die Räder geraten und der Beliebigkeit anheimfallen. Da auch Tocqueville den freien Aufschwung des menschlichen Geistes durch die religiösen Kräfte und Motive aufhalten möchte, um dem Menschen einen „aufrechten Gang“ zu ermöglichen, scheint auch in diesem konkreten Punkt eine gewisse Übereinstimmung mit der Argumentation Tine Steins zu geben.

verlogener Apologetik. Ungefähr das Gegenteil ist wahr. Diese Sklaven sind in der Regel Nichtchristen und werden durch Kriegerrecht oder Handel gewonnen [...] In Spanien dauert die Sklaverei bis ins 18. Jahrhundert und ist von da einfach nach Amerika übertragen worden. Die Milderung der dortigen Sklaverei durch die Kirche bestand nur in der Ersetzung der einheimischen Sklaverei durch importierte Negersklaven, an die man in Spanien und Südeuropa gewohnt war. So knüpft sich die moderne amerikanische Negersklaverei unmittelbar an die des Mittelalters an und hat, so lange sie bestand, dieselben theologischen Argumente für sich anzuführen gewusst. Wo sie in Europa aufhörte, sind politische und ökonomische Verhältnisse die Ursache; niemals aber ein Verbot der Kirche.“ (Ebd.: 356)

Aus dem tiefen Wissen um die politische Mehrdeutigkeit christlicher Sinngehalte folgert Troeltsch in seinem bekannten Vortrag aus dem Jahr 1906 über „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, die Demokratisierung der Neuen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden (Troeltsch 2001: 262). Denn er habe sich auch in den neu-englischen Staaten zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher ein strenges religiöses Moralregime errichteten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Demokratieentwicklung von größerer Bedeutung gewesen sei als der Calvinismus (ebd.).

Auch Karl-Heinz Volkmann-Schluck bestreitet die Herkunft der modernen Demokratie aus der christlichen Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott prinzipiell, weil der christliche Gleichheitssatz sich nicht auf soziale oder politische Belange beziehe, sondern vielmehr auf den Glauben und auf das von ihm erhoffte „weltjenseitige Heilsziel“ abstelle:

„Der christlich-theologische Glaubenssatz von der Gleichheit aller Menschen vor Gott will sagen: Mögen die Menschen in ihrem irdisch-hiesigen Leben sich in einer noch so großen Ungleichheit befinden, vor dem welttranszendenten Gott im Hinblick auf ihr Seelenheil im Jenseits sind sie alle gleich. Und so war denn auch die christliche Theologie eine Hauptträgerin der mittelalterlichen Feudalordnung, welche das bislang umfassendste und differenzierteste System der Ungleichheit war. Wenn erst die Gleichheit zum geschichtlichen Grundwollen der Menschen geworden war, mochte die Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott dieses Wollen bestätigen und stärken; sein Ursprung ist sie nicht.“ (Volkmann-Schluck 1974: 151)

Doch so berechtigt die von Troeltsch und Volkmann-Schluck angemeldeten Bedenken auch sind, in dem christlichen Glaubenssatz von der Gleichheit aller Menschen vor Gott den Ursprung der modernen Demokratie zu erblicken: ihr Urteil fällt seinerseits vielleicht wieder zu scharf und einseitig aus, sofern sie die Mög-

lichkeit ausschließen, dass die politische Gleichheit tatsächlich auch aus christlichem Impuls gewollt und realisiert werden kann – wie es nicht zuletzt in der gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzung um die Abschaffung der Sklaverei in den USA unter der Führung des Bürgerkriegspräsidenten Abraham Lincolns oder schon früher im 17. Jahrhundert in einigen neuenglischen Kolonien geschehen ist. In Rhode Island und Pennsylvania haben Baptisten und Quäker aus der Gleichheit aller Menschen vor Gott, ausgehend von einer allgemeinen Gewissensfreiheit (Roger Williams betonte: auch für Indianer, Schwarzen und Türken), weitgehend demokratische Schlussfolgerungen gezogen. Gerade ihr Beispiel zeigt freilich auch, dass die politische Gleichheit keine selbstverständliche Forderung bzw. natürliche Mitgift des Christentums oder auch nur des Protestantismus gewesen ist, sondern erkämpft werden musste gegen Widerstände aus der eigenen Konfessionsfamilie. Die in Europa verfolgten Puritaner, daran sei hier noch einmal erinnert, haben gerade aus eifriger Glaubensinbrunst in den neuenglischen Kolonien Anders- und Nichtgläubige systematisch aus dem Gemeinwesen ausgeschlossen, verfolgt und sogar mit dem Tode bestraft. Dass diese politischen Auswüchse religiöser Strenggläubigkeit nicht als historisch abgetan werden können, zeigt der Umstand, dass es vielen Gläubigen in der Welt bis heute schwer fällt, die Stellung und die „Würde“ des Menschen unabhängig von der Teilhabe an der Wahrheit und am Heilsversprechen Gottes (als ebenbürtig) zu bestimmen, zumal wenn sie sich in ihrer Heilsgewissheit und Gottseligkeit durch die Zweifel der Anders- und Nichtgläubigen angefochten fühlen – geht es doch dabei um nichts weniger als um Erlösung oder Verdammnis.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass Tocqueville in der Regel das Christentum meint, wenn er von der Religion im Singular spricht. Er hat in seiner Demokratieanalyse dem religiösen Pluralismus innerhalb des Christentums, geschweige denn zwischen den Weltreligionen, keinen bedeutenden Stellenwert eingeräumt. Auch in dem zweiten Band seines Hauptwerkes, in dem Tocqueville bekanntlich seine demokratietheoretischen Überlegungen ins Allgemeine wendet, verbleibt er im (latein)christlichen Erfahrungsraum; nicht-christliche Religionen tauchen erst gar nicht auf, oder sie werden in wenigen Sätzen zu Vergleichszwecken gestreift, um die (meist positiven) Besonderheiten des Christentums hervorzuheben. Für eine Berücksichtigung anderer Religionen oder gar für eine systematische Analyse ihrer Demokratie(un)tauglichkeit bestand für ihn wohl auch kein Anlass, galt doch seine Sorge und Denkanstrengung vorrangig der Bewältigung der religionspolitischen Konfliktlage in postrevolutionärem Frankreich.

Gleichwohl finden sich im Werk Tocquevilles verstreut Überlegungen zur Demokratiekompatibilität zweier nichtchristlicher Religionen, nämlich des Islam und des Hinduismus. Das Interesse des Politikers und praktischen Denkers an diesen beiden Religionen rührte daher, dass zwei christlich-europäische Mächte im Zuge kolonialistischer Unternehmungen massiv in deren Herrschaftsbereich eingegriffen

hatten: Frankreich in Algerien und Großbritannien in Indien.⁴⁷ In beiden Fällen kommt er bezeichnenderweise zu dem Schluss, sie seien schlicht nicht demokratietauglich: der Islam nicht, weil er Politik und Religion nicht trenne; der Hinduismus nicht, weil er durch das rigide Kastensystem die demokratische Gleichheit an der Wurzel abschneide und konterkariere. In dem Zusammenhang bekräftigt Tocqueville noch einmal seine Überzeugung, die Idee der Gleichheit von Menschen sei christlicher Herkunft. In seinen Notizen über die indische Religion und Gesellschaft bemerkt Tocqueville an einer Stelle, es sei kein Wunder, dass die Inder den Proselytismus nicht kennen würden, denn dieser setze die Gleichheit der Menschen voraus; die Gleichheit sei dem Menschen eben keine natürliche Mitgabe, sondern vom Christentum in die Welt gesetzt und später vom Islam übernommen worden (Tocqueville 2007: 79). Während seine These, der Hinduismus sei aufgrund des Kastensystems nicht ohne weiteres mit Demokratie zu vereinbaren, im Rahmen seiner Analyse einleuchtet und bis heute zu denken gibt, ist seine Behauptung, der Islam sei wegen der fehlenden Trennung von Religion und Politik demokratieuntauglich, nicht plausibel; und dies keineswegs nur deshalb, weil der Islam in seiner Geschichte durchaus auch Trennungstendenzen zwischen Religion und Politik gekannt hat, sondern, weil Tocqueville die Trennung von Religion und Politik nirgends in seiner Analyse zu einer notwendigen oder gar unabdingbaren Funktionsvoraussetzung der Demokratie erklärt – es sei denn, man deutet einige verstreute Überlegungen, mit denen er zu verstehen gibt, die Trennung von Religion und Politik sei dem Christentum von Haus aus eingeschrieben, dahingehend, dass er damit die Trennung von Religion und Politik gewissermaßen auf dem Rücken des Christentums doch noch zu einer notwendigen Funktionsvoraussetzung der modernen Demokratie erheben würde.

Dabei wusste Tocqueville, dass es auch im Christentum mächtige Verschmelzungstendenzen von Religion und Politik gegeben hat; er erwähnt und kritisiert sowohl die symbiotischen religionspolitischen Verhältnisse des Ancien Régime in Frankreich als auch diejenigen der neuenglischen Staaten, die ihr Zusammenleben unmittelbar auf der Grundlage biblischer Anweisungen regelten. Gerade vor dem Hintergrund dieser negativen Beispiele fordert Tocqueville vom Christentum im Allgemeinen und von der katholischen Kirche im Besonderen, ihren Wahrheits-

47 Wenn man sich seine einigermaßen differenzierte Analyse des Verhältnisses von Christentum und Demokratie sich vergegenwärtigt, kommt man nicht umhin, Tocquevilles religionspolitische Betrachtung des Islam und des Hinduismus als einseitig und pauschal zu bezeichnen. Vor allem fällt es auf, dass er die Möglichkeit historischen Wandels beider Religionen verneint. Natürlich dürfte die Überheblichkeit und Oberflächlichkeit des Analytikers nicht zuletzt etwas mit dem politischen Kontext zu tun haben, aus dem er erst sein flüchtiges Erkenntnisinteresse schöpfte (Goldstein 1975: 110).

und Herrschaftsanspruch auf die „religiöse Geltungssphäre“ einzuschränken. Andernfalls würden sie im demokratischen Zeitalter ihre Glaubwürdigkeit vollends verlieren und die religiöse Landschaft verwüsten. Die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens seien im demokratischen Zeitalter ohnehin ungünstig; und hier hat sicherlich Tocqueville auch die Deutungsmacht der Wissenschaften im Sinn, die auf Kosten der Plausibilität religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlagen, obgleich er nie gesondert darauf eingeht. Deshalb sollten sich die Religionen „um Gottes willen“ auf ihre Kernaufgabe konzentrieren, die darin bestehe, den ewigen Fragen des menschlichen Daseins bleibende Antworten zu geben und das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit zu stillen. Wenn die Religion an der „legitimen Macht“ ihrer zeitlosen Wahrheitsbotschaft keinen Schaden nehmen will, müsse sie auf die künstliche und materielle Macht verzichten, die politische Gesetze ihr durch Zwang verschaffen. Erst die Trennung eröffne der Religion auf Dauer Möglichkeiten der Wirksamkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; denn die Religion soll sich nicht direkt in die Regierungsangelegenheiten einmischen, sondern auf dem Umweg der Erziehung die öffentliche Moral stützen und das Gemeinwohl fördern. Und umgekehrt soll auch der demokratische Staat sich nicht in die Angelegenheiten der Religion einmischen oder sie sich dienstbar machen. Dies setzt natürlich voraus, dass die Religionen zur Durchsetzung ihrer Wahrheitsbotschaft auf Gewalt und politische Macht verzichten. Eben weil dies um die Mitte des 18. Jahrhunderts noch nicht gewährleistet war, sah sich Rousseau genötigt, die Bürger seiner Idealrepublik auf ein bürgerliches Glaubensbekenntnis als eine Art Integrationsklammer zu verpflichten, um Toleranz und Frieden verbürgen zu können. Mit der liberalen Trennungskonzeption vermeidet Tocqueville die Aporien der Rousseauschen religion civile von vornherein, indem er die Religion aus der Regierung heraushält und ihr einen Platz in der bürgerlichen Gesellschaft zuweist.⁴⁸ Dabei stützt sich Tocqueville

48 Daher dürfte es schwierig sein, die religionspolitische Konzeption Tocquevilles unter Zivilreligion zu fassen und zu thematisieren, wie das in der Forschungsliteratur gelegentlich geschieht (Kessler 1977). Freilich ist dies letztlich eine Frage der Definition; man könnte den Begriff so weit fassen, dass auch Tocquevilles liberale Trennungskonzeption darunter fällt. Aber an dem Begriff „Zivilreligion“ hängen nun einmal bestimmte Sinngehalte und Assoziationen, seien sie nun durch Rousseau oder Robert Bellah vermittelt, die mit den Überlegungen Tocquevilles nicht zu vereinbaren sind. Agnès Antoine bemerkt hierzu kritisch: „Au fond, c'est l'idée même de religion civile, énoncée par Rousseau, qu'il remet en cause, qu'elles que soient les figures concrètes qu'elle prend, parce qu'elle tend à la sacralisation du pouvoir politique. Il faut peut-être même aller plus loin et émettre l'hypothèse que ce refus s'entendrait sans doute jusque à la religion civile non institué, telle qu'elle existe aux Etats-Unis, quand elle tend vers une forme de nationalisme. Contre la religion civile, Tocqueville fait le pari que les religions peuvent devenir ci-

viques ou citoyennes.“ (Antoine 2003: 205, Herv. i.O.). Im Übrigen gelten diese Vorbehalte auch gegenüber dem umkämpften Begriff „Politische Theologie“. Oliver Hidalgo etwa glaubt eine „gewisse Nähe“ zwischen Tocqueville und Carl Schmitt feststellen zu können, obwohl er die Unterschiede zwischen beiden Denkern nicht klein redet (Hidalgo 2006: 434). Er betont, dass die Theologisierung der Politik bei Schmitt darauf abzielt, das Politische jeder Relativierung und Anfechtung unzugänglich zu machen, während Tocqueville als Liberalem daran gelegen ist, der politischen Verfügungsgewalt klare Grenzen zu setzen. Wenn dem so ist, warum dann überhaupt Tocquevilles Stellung zu Religion und Politik als „Politische Theologie“ fassen? Hidalgo behilft sich damit, dass er Schmitts Begrifflichkeit durch eine neue, von Henning Ottmann übernommene Definition „überwältigt“ und sich aneignet. Demnach soll politische Theologie vor allem die Relativierung und Distanzierung der politischen Herrschaft durch Religion bezeichnen. Aber auch diese Umformulierung dürfe nicht geeignet sein, die Vielschichtigkeit des Tocquevilleschen religionspolitischen Denkens einzufangen. Das Tocqueville vorschwebende Zusammenspiel von Religion und Politik lässt sich nicht auf die Funktion einer Relativierung von Herrschaft reduzieren. Die Menschen sollen sich zwar durch die religiösen Kräfte und Motive gegen die im demokratischen Erfahrungshaushalt lauernenden totalitären Versuchungen wappnen; doch gleichzeitig sollen diese zur Stabilisierung einer freiheitlichen Herrschaftsordnung herangezogen und „verwertet“ werden. Die Distanz zu Schmitt wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es starke Analogien zwischen Tocqueville und Ernst-Wolfgang Böckenförde gibt, der bekanntlich Carl Schmitts politisches Gedankengut liberal rezipiert hat. Infolge dessen verwarf der liberalkonservative Staatsrechtler eben auch die reaktionär-autoritäre Haltung seines Lehrers, die letztlich hinter der Formel von der „politischen Theologie“ steckt; und bejahte vorbehaltlos die allgemeine Religionsfreiheit und den säkularen Charakter des demokratischen Staates. Am Ende seines berühmten Aufsatzes über die „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ fragt Böckenförde mit Hegel, ob nicht auch der säkularisierte Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben müsse, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt; und stellt aber daraufhin fest: „Freilich nicht in der Weise, daß er zum ‚christlichen‘ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“ (Böckenförde 1991: 113). Wenn wir bedenken, dass Böckenförde den später zum Aufsatz ausgearbeiteten Vortrag im Oktober 1964, also noch während des Reflexions- und Aushandlungsprozesses des Zweiten Vatikanischen Konzils gehalten hat, wird die Analogie zu Tocquevilles Anliegen mit den Händen greifbar. Auch er betont die Bedeutung des Christentums sowohl in der Entstehungsgeschichte als auch für die Zukunft des demokratischen Staates, um die Katholiken davon zu überzeugen, das Wagnis der Freiheit einzugehen. Sein vielzitatierter Satz, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe

implizit auf die bereits erkämpften „Errungenschaften“ des politischen Säkularisierungsprozesses, der seit Rousseau in Europa ein ganzes Stück weit vorangeschritten ist. Gleichwohl versucht er, die zwischen Demokratie und Christentum noch bestehenden Spannungen durch Liberalisierung bzw. Moralisierung aufzulösen, um beide in ein komplementäres Verhältnis zu bringen; er beschwört gleichsam die Bedeutung des Christentums für die Demokratie, um vor allem die Katholiken davon zu überzeugen, das Experiment der Freiheit zu wagen. Die „religionsfreundliche“ Trennung von Staat und Kirche in den USA hatte den liberalkonservativen Denker bei seiner Reise nachhaltig beeindruckt: er sah in ihr eine Voraussetzung des Fortbestandes des Christentums und des Gelingens des demokratischen Freiheitsexperiments zugleich. Er empfahl den Christen in Europa im Allgemeinen und der katholischen Kirche im Besonderen, sich das protestantisch geprägte Trennungsmodell der USA anzuverwandeln. Andernfalls drohte eine, wie Jacob Burckhardt drei Jahrzehnte später in seinen „weltgeschichtlichen Betrachtungen“ ganz im Sinne Tocquevilles schrieb, „heilige Versteinerung“, die mit einer „Hemmung alles Individuellen“ und der Gefahr des doppelten Machtmissbrauchs einherging (Burckhardt 1955: 107). Auch Burckhardt war davon überzeugt, dass „nach so engem Zusammenhang und so vielfachen Wechselbeziehungen zwischen Staat und Religion das Problem unserer Zeit die Trennung von Staat und Kirche“ sei; sie sei eine „logische Folge der Toleranz“, denn „eine der stärksten Überzeugungen unserer Zeit ist, dass Religionsunterschied keinen Unterschied der bürgerlichen Rechte mehr begründen dürfe“ (ebd.: 118).

Die Empfehlung Tocquevilles hat in der katholischen Kirche erst mit beachtlicher Verspätung Resonanz gefunden, auch wenn er langfristig zur Liberalisierung des Katholizismus vor allem in den USA beigetragen haben dürfte. Die katholische Kirche hat erst mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatika-

von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, war in erster Linie an die Katholiken gerichtet; er sollte ihre traditionelle Angst davor, durch die Freigabe der Wahrheit in Bedeutungslosigkeit zu versinken, beschwichtigen. In diesem Zusammenhang sollte noch wenigstens erwähnt werden, dass Böckenförde bereits zuvor durch öffentlichkeitswirksame Beiträge für die Versöhnung von katholischer Kirche und Demokratie eingetreten ist; in seinem ersten, 1957 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „Das Ethos der Demokratie und die Kirche“ bezieht sich Böckenförde explizit auf Tocqueville (Böckenförde 2007: 12). Auch mit seiner kritischen Betrachtung des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 argumentierte er für eine Vermittlung von Wahrheit und Freiheit; er kritisierte die autoritär-antiliberalistische Tradition der katholischen Kirche, erklärt damit die politische Anfälligkeit der Katholiken für die totalitäre Ideologie der Nazis, und legte ihnen die säkulare Demokratie ans Herz (ebd.: 115).

nischen Konzils vom 7. Dezember 1965 das „Recht der Wahrheit“ durch das „Freiheitsrecht der Person“ ersetzt und sich damit implizit vom konfessionellen Staat verabschiedet. Bemerkenswert ist, dass die amerikanischen Bischöfe in dem theologischen Reflexionsprozess zur Begründung der Religionsfreiheit eine herausragende Rolle gespielt haben. Insofern haben Tocquevilles Überlegungen auf Umwegen doch noch Beachtung gefunden. Aber auch mit seiner Einschätzung, dass die Religion sich schadet, wenn sie der politischen Versuchung erliegt, hat Tocqueville Recht behalten. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche ist nicht zuletzt durch die Erfahrungen mit den totalitären Regimes herangereift. In Frankreich ließ sich die katholische Kirche vom faschistischen Vichy-Regime zu einer Art historischen Revanche an der laizistischen Republik verführen und musste dafür später bitter büßen. Auch in Deutschland haben sich Protestanten und Katholiken von dem Heilsversprechen des Nationalsozialismus betören lassen und dadurch schwere Schuld auf sich geladen. Erst vor dem Hintergrund der Erfahrung politischer Verführbarkeit und Verfolgung lernten die Kirchen das demokratische Angebot der Freiheit als eine Chance für die Wahrheit wertzuschätzen.

In der letzten Jahrhunderthälfte haben sich beide christlichen Konfessionen Menschenrechte, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche mit theologischen Rechtfertigungsstrategien offensiv angeeignet. Die Oberhäupter der katholischen Kirche haben Stellungnahmen zum Verhältnis von Welt und Religion, Staat und Kirche abgegeben, die an die Worte Tocquevilles erinnern. So hat etwa Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 festgestellt, die Kirche müsse immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von ihrer Verweltlichung zu lösen, um „ihrem eigentlichen Auftrag“ zu genügen; sie solle sich nicht zu sehr in dieser Welt einrichten und ihren Maßstäben angleichen, sondern sich auf ihre „Berufung auf Gott“ besinnen:

„Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zur ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt. [...] Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ (Benedikt XVI. 2012: 14)

Man wird Tocqueville alles in allem das Verdienst nicht absprechen können, das Verhältnis von moderner Demokratie und Religion eingehend und differenziert

thematisiert zu haben wie nur wenige vor und nach ihm: strukturelle Probleme der Demokratie im Spannungsfeld von Religion und Politik angesprochen und versprechende Lösungswege aufgezeigt zu haben, die uns noch heute zu denken (auf)geben. Insbesondere seine Einsicht in die Notwendigkeit und Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche für die Demokratie hat sich als zukunftsträchtig erwiesen.

III. JÜRGEN HABERMAS

Eine andere Herangehensweise an das religionspolitische Problem im demokratischen Verfassungsstaat legt der zeitgenössische deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas an den Tag. Ins Blickfeld von Habermas ist die Frage nach Stellung und Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften erst in den letzten Jahren angesichts neuer politischer Herausforderungen gerückt. In seiner frühen und mittleren Schaffensperiode finden sich zwar immer wieder Spuren einer Auseinandersetzung mit dem Thema Religion, doch reichen diese kaum über allgemeine Hinweise und Andeutungen hinaus.

Diese Zurückhaltung ist durchaus bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass Habermas selbst aus den religiösen Ursprüngen seiner Denkmotive nie einen Hehl gemacht hat; in einem Gespräch Anfang der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts etwa führt der Philosoph seine grundlegende Intuition und sein elementares Gedankenmotiv, nämlich „die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne“, auf religiöse Traditionen, vor allem auf die protestantische und jüdische Mystik, zurück (Habermas 1985a: 202). Und in einem Gespräch mit Eduardo Mendieta über Gott und die Welt aus dem Jahr 1999 gibt Habermas unumwunden zu, dass seine Konzeption des kommunikativen Handelns und das „Telos der Verständigung“ letztlich vom christlichen Erbe zehren (Habermas 2001a: 187).⁴⁹ Der Nachweis theologischer Erbschaftsverhältnisse störe ihn nicht, erklärt Habermas dort, solange nur die methodische Differenz zwischen dem religiösen und dem philosophischen Diskurs bewahrt bleibe; letzterer gehorche nämlich der eigensinnigen Forderung einer begründenden Rede und als solcher dürfe er die „Grenze des methodischen Atheismus“ nicht überschreiten.

Wenn Habermas sich dennoch mit der Religion früher nur am Rande bzw. sporadisch auseinandergesetzt hat, dann wohl nur aus dem Grunde, weil er sie mehr oder weniger für „eine überholte Gestalt des Geistes“ hielt. Diese Formulierung taucht noch in seinen Anfang der neunziger Jahre angestellten Überlegungen „Zu Max Horkheimers Satz: ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel‘“, auf (Habermas 1992a: 113). Dass es eitel sei, einen unbedingten Sinn retten zu wollen ohne Gott, verrate nicht nur ein metaphysisches Bedürfnis; der Satz selbst sei, kriti-

49 Dazu gesellen sich wohl starke lebensgeschichtliche Motive, die Habermas in einem bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises am 12. November 2004 gehaltenen Vortrag erstmals öffentlich thematisiert hat; konkret handelt es sich um traumatische Erfahrungen infolge mehrerer Gaumenoperationen in der frühen Kindheit; die damit verbundenen Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen hätten ihn für die „Gemeinschaft stiftende Kraft der Sprache“ sensibilisiert (Habermas 2005: 19).

siert Habermas, ein Stück jener Metaphysik, ohne die heute nicht nur die Philosophen, sondern selbst die Theologen auskommen müssten (ebd.: 111).

Anfang der siebziger Jahre traut Habermas dem nachmetaphysischen Denken gar noch zu, die Sinnlosigkeit der theologischen Behauptungen zeigen und die dogmatischen Gehalte der Religion „auflösen“ zu können (Habermas 1998a: 29). Es verwundert denn auch nicht, dass die Religion in seiner Habilitationsschrift zum Thema „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von 1962 so gut wie keine Rolle spielt (Habermas 1990).⁵⁰ Tatsächlich hatten die Macht- und Deutungskämpfe um religionspolitische Grenzziehungen einen durchaus beachtenswerten Anteil an der Entstehung der Öffentlichkeit in den westeuropäischen Gesellschaften. Dies zu erkennen fällt heute umso leichter, als religionspolitische Konflikte sich in den nationalen Arenen der Öffentlichkeit erneut in den Vordergrund drängen und darüber hinaus als Katalysator einer im Entstehen begriffenen Weltöffentlichkeit erweisen. Aber auch in seinem 1981 veröffentlichten zweibändiges Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ schenkt Habermas der Religion kaum Beachtung. Im Grunde wird sie nur indirekt über eine Rezeption Max Webers und Emile Durkheims thematisiert, wobei der Rahmen seiner Analyse von der Säkularisierungsthese abgesteckt wird, die im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt notwendig mit einem Bedeutungsverlust der Religion rechnete. Konkret erfolgt die Entmachtung der Religion bei Habermas durch einen Prozess der „Versprachlichung des Sakralen“, in dem die „*bannende* Kraft des Heiligen [...] zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“ wird (Habermas 1981: 119, Bd. II, Herv. i.O.). Schließlich ist auch in seinem politiktheoretischen Hauptwerk „Faktizität und Geltung“ aus dem Jahr 1992, in dem Habermas seine Diskurstheorie auf das Recht und den demokratischen Rechtsstaat anwendet, nicht zu übersehen, dass die Religion nur als Bestandteil und Potenz einer Welt ins Blickfeld des Philosophen rückt, von der sich die Moderne mit ihrem säkularen und egalitären Vernunftrecht abgrenzt, wenn nicht gar verabschiedet hat (Habermas 1994: 181 ff.).

50 Craig Calhoun spricht in seiner kritischen Würdigung der „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von „Habermas’s blind spot on the role of religion both as a central thematic topic in the early public sphere and as one of its enduring institutional bases.“ Und fügt hinzu: „This is not only true of England, where religious debate was perhaps as important as literary discourse in paving the way for the political public sphere. It was also true in France, where the anticlerical obsessions of many leading Enlightenment thinkers were ancestors of the very antireligious assumptions Habermas inherits.“ (Calhoun 1992: 36). In der Diskussion am Ende räumt denn auch Habermas ein, dass „ein wenig mehr Max Weber“ wohl seiner damals vor allem marxistisch geprägten historischen Analyse bzw. Genealogie der Öffentlichkeit gut getan hätte (ebd.: 464).

Umso erstaunlicher ist es aber, dass Habermas bereits relativ früh seine Grundintuition von der außerordentlichen Bedeutung der religiösen Überlieferung für den Menschen und die Gesellschaft formuliert hat. In seinem Aufsatz über Walter Benjamins „Bewußtmachende und rettende Kritik“ aus dem Jahr 1972 fragt Habermas besorgt:

„Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüberreten und doch des Lichts beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist?“ und antwortet: „Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte; ohne die Zukunft jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden.“ (Habermas 1998a: 375)

Im Übrigen dürfte es kein Zufall sein, dass dieses Bild aus der Ferne an die Schreckensvision Max Webers erinnert, wonach die moderne kapitalistische Welt infolge ihrer Entzauberung eines Tages nur noch „Fachmenschen ohne Geist und Genussmenschen ohne Herz“ hervorbringen könne (Weber 1988: 204). Gegen Ende eines 1978 geschriebenen Essays über Gershom Scholem schreibt Habermas an einer Stelle: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können“ (Habermas 1998a: 390). Einige Jahre später heißt es dann in einem Festschriftbeitrag für den Philosophen Dieter Henrich:

„So glaube ich nicht, dass wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation – die uns vielleicht noch näher am Herzen liegen als der um die kathartische Anschauung von Ideen kreisende Begriffsschatz des platonischen Ordnungsdenkens – ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen. Andere finden von anderen Traditionen aus den Weg zur Plethora der vollen Bedeutung solcher, unser Selbstverständnis strukturierender Begriffe. Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muss sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ (Habermas 1988a: 23, Herv. i.O.)

Und in einem 1989 veröffentlichten Aufsatz über die „Volkssouveränität als Verfahren“, in dem die Frage aufgeworfen wird, ob der Herzschlag der demokratischen

Revolution zum Stillstand gekommen ist, gibt der Philosoph zum Schluss folgendes zu bedenken:

„Die notwendige Banalisierung des Alltags in der politischen Kommunikation stellt auch eine Gefahr dar für die semantischen Potentiale, von denen diese doch zehren muss. Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich [...] wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Transzendenz ist in dem Unabgeholtenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt [...]. Das Triviale muss sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverstandene verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzt.“ (Habermas 1994: 631)

In diesen bruchstückhaften Stellungnahmen erfasst Habermas intuitiv bereits früh, dass die semantischen Potentiale der religiösen Überlieferungen für den Erhalt und die Rettung des Humanen in der Gesellschaft von großer Bedeutung sein könnten. Diese Intuition scheint sich inzwischen bei Habermas vor dem Hintergrund einer skeptischeren Einschätzung der Moderne insgesamt zu einer festen Überzeugung verdichtet zu haben. Angesichts neuer wissenschaftlich-technischer und politischer Herausforderungen ist Habermas nicht mehr sicher, dass die global gewordene Moderne aus sich selbst heraus genug „geistige Potentiale“ aufbieten kann, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten.

„Nach der Erschöpfung der sozialutopischen Energien und dem Rückzug zukunftsgerichteter Phantasien in Videowelten, Science Fiction und kalifornische Visionen vom ‚neuen Menschen‘ ist es ungewiss,“ schreibt Habermas, „ob sich das normative Selbstverständnis einer neoliberal okkupierten, auf verbesserte Technologien und beschleunigte Kapitalflüsse zusammenschrumpfenden Moderne noch aus eigenen Beständen regenerieren kann. Diese Befürchtung mag auch unter säkularen Bürgern den Sinn für das Unabgeholte in religiösen Überlieferungen geschärft haben.“ (Habermas 2007a: 370)

An anderer Stelle hat Habermas das Motiv seiner späteren Hinwendung zum Religionsthema noch genauer angegeben: es sei der Wunsch, erklärt der Philosoph, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu wappnen und möglichst dem zuvorzukommen, dass die praktische Vernunft „an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten“ (Habermas 2007b: 51). Der Philosoph sieht das – die moder-

nen Gesellschaften tragende – normative Bewusstsein nicht nur von außen durch die „reaktionäre Sehnsucht nach einer fundamentalistischen Gegenmoderne“ bedroht, sondern auch aus dem Inneren einer entgleisenden Modernisierung selber (Habermas 2005: 247). Die Arbeitsteilung zwischen den integrativen Mechanismen des Marktes, der Bürokratie und der gesellschaftlichen Solidarität sei aus dem Gleichgewicht geraten und habe sich zugunsten wirtschaftlicher Imperative verschoben, die einen am je eigenen Erfolg orientierten Umgang der Menschen miteinander prämierten. Zudem fördere die Eingewöhnung neuer Technologien (Gen-technik und Gehirnforschung), die tief in die bisher als „natürlich“ empfundenen Substrate der menschlichen Person eingreifen, ein naturalistisches Selbstverständnis der Subjekte im Umgang mit sich selbst. Die Erschütterung des Normbewusstseins manifestiere sich schließlich auch in schwindenden Sensibilitäten für verfehltes Leben und gesellschaftliche Pathologien. Es gebe zwar zum egalitär-individualistischen Universalismus keine vernünftige Alternative mehr; aber die „drohende Alternative“, die sich heute anbahne, sei das „Absterben des Normbewusstseins“ als solches (Habermas 2007a: 371).

Damit ist Habermas auf Umwegen im Ergebnis zu einer ähnlich pessimistischen Diagnose der Moderne gelangt wie die Begründer der Frankfurter Schule Max Horkheimer und Theodor W. Adorno vor nun mehr als sechzig Jahren in ihrer programmatischen Schrift „Dialektik der Aufklärung“. Darin hieß es gleich zu Beginn: „Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen. Aber die vollends aufgeklärte Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“ (Horkheimer/Adorno 2000: 9). In seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hatte Habermas Horkheimer und Adorno vorgeworfen, den „vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne“ verkannt zu haben (Habermas 1985b: 137). Er kritisierte ihre Analyse, wonach bereits die Trennung der Lebensbereiche und Ausdifferenzierung der Wertsphären, die mit dem Zerfall der in Religion und Metaphysik verkörperten „substantiellen Vernunft“ einherging, die isolierten, ihres Zusammenhalts beraubten Vernunftmomente so sehr entmächtigt hat, dass diese zur Rationalität im Dienste wild gewordener Selbsterhaltung regrediert sei, als eine einseitige Sichtweise auf die Moderne. Die aufgeklärte Vernunft der Moderne sei, behauptete im Kern Habermas gegen die Kritiker aus dem eigenen Lager, mehr als die instrumentelle Vernunft oder Zweckrationalität. Wiewohl Habermas noch heute prinzipiell daran festhalten dürfte: die Zweifel an der Fähigkeit der Vernunft, das Humane in der Gesellschaft (gewissermaßen im Alleingang) umhegen zu können, haben jedenfalls deutlich zugenommen. Die praktische Vernunft verfehle ihre eigene Bestimmung, konstatiert Habermas, wenn sie „nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusst-

sein von dem, was fehlt, von dem was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu halten“ (Habermas 2008a: 30). Einige Zeilen vorher umschreibt er das Dilemma mit den Worten, der Entschluss zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden könnten, sei nicht nur eine Frage der Einsicht. Die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“, bemerkt Habermas an anderer Stelle, lasse sich mit einer aus praktischer Vernunft allein begründeten Moral der Gerechtigkeit nicht rational beantworten (Habermas 2007a: 371). Deshalb begibt sich der Philosoph im Anschluss an Kant auf dem Wege einer kritischen Aneignung des religiösen Erbes auf die Suche nach Argumenten und Motivationsressourcen für die „Selbsterhaltung der Vernunft“ in der Moderne.⁵¹

Seit seiner viel beachteten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 über „Glauben und Wissen“ hat Habermas in einer Reihe von kleineren Schriften die frühen Spuren der Auseinandersetzung mit dem Religionsthema wieder aufgenommen und weiter verfolgt. Inzwischen wird deutlich, dass das Thema Religion einen, wenn nicht den Schwerpunkt der philosophischen Arbeit des späten Habermas bildet. Den gelegentlich gehegten und geäußerten Verdacht, Habermas sei mit zunehmendem Lebensalter „religiös musikalischer“ geworden, hat der Philosoph vor ein paar Jahren in einem Interview mit dem unmissverständlichen Hinweis ausgeräumt: „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.“ (Habermas 2008d: 185). Das neue Interesse, das Habermas der Religion entgegenbringt, mag philosophisch begründet sein, entspringt aber letztlich der politischen Sorge um den Menschen. Denn als letzter namhafter Vertreter der Frankfurter Schule ist auch er stets bestrebt, die gesellschaftspolitischen Potentiale für Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit unter jeweils historisch gegebenen Umständen ausfindig zu machen, um eine „Verbesserung der Lebensverhältnisse“ herbeizuführen (Wiggershaus 1988: 597; Münkler 1990). Der Gesellschaftstheoretiker Habermas verteidigt das normative Projekt der Moderne und die Vernunft in ihr gegen ihre Verächter vor allem unter den Gebildeten und hält bis heute an dem kritisch-emanzipatorischen Anliegen der Frankfurter Schule fest, obgleich er – nach eigener Auskunft – inzwischen mit der Verwendung des Ausdrucks „Emanzipation“ jenseits des Bereichs der biographischen Entwicklung einzelner Personen vorsichtiger geworden ist, weil soziale Kollektive und Gruppen nicht ohne weiteres als

51 Habermas würdigt Kant „als dem unvergleichlichen Vorbild für philosophische Versuche der vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte“ (Habermas 2007a: 378). Im Unterschied zu Kant allerdings glaubt er nicht, dass die Vernunft selber hätte auf die von der Religion geborgten Begriffe kommen können. Vielmehr geht er davon aus, die Philosophie könne erst aus der Retrospektive, nachdem sie die Begriffe „an fremdem Strande“ aufgesammelt habe, zu der kontrafaktischen Überzeugung gelangen, sie hätte das auch selbst erfinden können (ebd.).

„Subjekte in Großformat“ gedacht werden dürften (Habermas 2001b: 187). Habermas beschrieb sein Verständnis von kritischer Theorie Mitte der achtziger Jahre einmal mit den Worten: „Eine Gesellschaftstheorie, die der geschichtsphilosophischen Selbstgewißheit entsagt hat, ohne den kritischen Anspruch aufzugeben, kann ihre *politische* Rolle nur darin sehen, mit einigermaßen sensiblen Gegenwartsdiagnosen die Aufmerksamkeit für die wesentlichen Ambivalenzen der zeitgeschichtlichen Situation zu schärfen.“ (Habermas 1986: 391, Herv. i.O.)

Habermas betreibt seit geraumer Zeit intellektuelle Traditionspflege im Umkreis der Frankfurter Schule und interveniert wirksam als öffentlicher Intellektueller in den politischen Selbstverständigungsdebatten der Bundesrepublik und Europas. Als Soziologe verfügt er über ein feines Gespür für die atmosphärischen Veränderungen der Zeitläufte und die intellektuellen Machtkonstellationen. Mit der späten Hinwendung zum Religionsthema reagiert Habermas nicht zuletzt auf die „religiös erhitzte Großwetterlage“ in der Welt, in der der universale Geltungsanspruch der westlichen säkularen Moderne mannigfachen Anfechtungen ausgesetzt ist. Dabei geht es ihm wesentlich um „die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2005: 145). Während Rousseau und Tocqueville sich bemühten, das Christentum für die Errungenschaften der Aufklärung zu öffnen, geht es Habermas heute darum, den „Risiken einer entgleisenden Säkularisierung“ mit Augenmaß zu begegnen, um die Moderne als normatives Projekt der Aufklärung retten zu können. In seiner im Schatten der Terroranschläge vom 11. September 2001 gehaltenen Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen“ warnte Habermas: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“ (Habermas 2001a: 11). Jenseits der „stummen Gewalt der Terroristen und Raketen“ müsse eine gemeinsame Sprache entwickelt werden, wenn die Politik in der globalisierten Welt nicht in der Hobbistischen Ursprungsgestalt eines totalen Sicherheitsstaates, sondern als weltweit zivilisierende Gestaltungsmacht eine Chance haben sollte; dies sei umso dringender erforderlich als jener Riss der Sprachlosigkeit „auch das eigene Haus“ entzweie. Die modernen Gesellschaften sollten, empfiehlt der Philosoph nun nachdrücklich, die Religion als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ ernst nehmen und sich unvoreingenommen auf ein Gespräch mit ihr einlassen (Habermas 2007a: 370). Habermas selber lieferte die Probe auf das Exempel, als er im Januar 2004 der Einladung der Katholischen Akademie Bayern folgte und sich auf ein Gespräch über die „vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ mit dem damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, in München einließ. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie; die Antwort des politischen Denkers besteht aus zwei Elementen: postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat.

1. Die Bedeutung der Religion in der „postsäkularen“ Gesellschaft

Habermas hat in seiner Friedenspreisrede vom Oktober 2001 über „Glauben und Wissen“ für eine „postsäkulare Gesellschaft“ plädiert, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Damit ist der Philosoph von der ehemals gehegten Erwartung, die Religion könnte im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt durch kommunikative Vernunft entmachtet und verdrängt werden, abgerückt. Es verwundert denn auch nicht, dass Habermas sich in seiner Rede gegen zwei Lesarten der Säkularisierung explizit wendet: nach der einen werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt; nach der anderen Lesart werden die modernen Denk- und Lebensformen als der Religion illegitim entwendete Güter diskreditiert. Das Verdrängungsmodell lege eine fortschrittsoptimistische Deutung der entzauberten, das Enteignungsmodell eine verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne nahe. Beide Lesarten machten denselben Fehler, kritisiert Habermas nun, weil sie die Säkularisierung als eine Art „Nullsummenspiel“ zwischen Wissenschaft und Technik auf der einen, Religion und Kirche auf der anderen Seite betrachteten (Habermas 2001a: 13). Dagegen sollten Religion und Vernunft die Säkularisierung der Gesellschaft als einen „komplementären Lernprozess“ begreifen, in dem beide Seiten sich jeweils ihrer Grenzen vergewissern (Habermas 2005: 116).

Die neue Beschreibung moderner Gesellschaften als „postsäkular“ bezieht Habermas nicht auf etwaige Veränderungen in der empirischen Bestandsaufnahme religiöser Erfahrung. Denn er konzidiert explizit, dass um von einer postsäkularen Gesellschaft sprechen zu können, diese sich zuvor in einem säkularen Zustand befunden haben müsse (Habermas 2008c: 33). Diese Voraussetzung sei nur in den europäischen Wohlstandsgesellschaften oder in Ländern wie Kanada, Australien und Neuseeland, wo sich die religiösen Bindungen der Bürger vor allem seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges drastisch gelockert hätten, gegeben. In diesen Regionen habe sich das Bewusstsein, in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben, mehr oder weniger allgemein verbreitet. Gemessen an den üblichen religionssoziologischen Indikatoren hätten sich die religiösen Verhaltensweisen und Überzeugungen der einheimischen Bevölkerungen inzwischen keineswegs so verändert, dass sich daraus eine Beschreibung dieser Gesellschaften als „postsäkular“ rechtfertigen ließe. Die Trends zur Entkirchlichung und zu neuen spirituellen Formen der Religiosität könnten die greifbaren Einbußen der großen Religionsgemeinschaften nicht kompensieren. Kirchen und Religionsgemeinschaften hätten im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme den Zugriff auf Recht, Politik und öffentliche Wohlfahrt, Kultur, Erziehung und Wissenschaft verloren; sie beschränkten sich auf „ihre genuine Funktion der Verwaltung von Heilsgütern“ (ebd.: 34). Die USA, die mit unverändert vitalen Religionsgemeinschaften die Speerspitze

der Modernisierung bildeten, hätten lange Zeit als die große Ausnahme vom Säkularisierungstrend gegolten. Doch belehrt durch den global erweiterten Blick auf andere Kulturen und Weltreligionen erschienen sie heute eher als der Normalfall. Von dieser Warte aus betrachtet stelle sich nunmehr die europäische Entwicklung, die mit ihrem okzidentalischen Rationalismus einstmals für den Rest der Welt Modell sein sollte, als der eigentliche Sonderweg dar. Die Vitalität des Religiösen habe im Weltmaßstab eine neue Dimension erreicht; drei einander überlappende Phänomene hätten dazu beitragen: erstens die missionarische Ausbreitung der großen Weltreligionen, zweitens deren fundamentalistische Zuspitzung und drittens schließlich die politische Instrumentalisierung ihrer Gewaltpotentiale.

Es ist nicht zu übersehen, dass Habermas mit seiner veränderten Lesart der Säkularisierungsthese der globalen Vitalität des Religiösen Rechnung trägt, auch wenn er der Auffassung ist, dass die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine „erstaunlich robuste Rückendeckung“ geben (ebd.: 36). Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, wie Habermas die neue Beschreibung moderner Gesellschaften als „postsäkulär“ begründet; dieses Eigenschaftswort soll nämlich einen Bewusstseinswandel im Umgang mit Religion kennzeichnen, den Habermas vor allem auf drei Phänomene zurückführt. Erstens verändere die medial vermittelte Wahrnehmung jener weltweiten Konflikte, die oft als religiöse Gegensätze präsentiert würden, das öffentliche Bewusstsein. Es bedürfe nicht einmal der Aufdringlichkeit fundamentalistischer Bewegungen und der Furcht vor dem religiös verbrämten Terrorismus, um der Mehrheit der europäischen Bürger die „Relativität der eigenen säkularen Bewusstseinslage im Weltmaßstab“ vor Augen zu führen. Das verunsichere die säkularistische Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion und treibe dem säkularen Weltverständnis jeden Triumphalismus aus. Zweitens gewinne die Religion auch innerhalb der nationalen Öffentlichkeiten an Bedeutung. Die Religionsgemeinschaften übernahmen im politischen Leben säkularer Gesellschaften die Rolle von Interpretationsgemeinschaften; als solche könnten sie in heiklen politischen Wertkonflikten etwa über Abtreibung, Sterbehilfe oder Reproduktionsmedizin Einfluss auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung nehmen, weil keineswegs von vornherein ausgemacht sei, welche Seite sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufe. Schließlich fungiere die Arbeits- und Flüchtlingsimmigration, vor allem aus Ländern mit traditional geprägten Kulturen, als dritter Stimulus des „postsäkularen“ Bewusstseinswandels. Habermas denkt hier in erster Linie an die in der vergangenen Jahrhunderthälfte nach Europa emigrierten Muslime, die sowohl den Christen als auch den säkularen Bürgern das Phänomen einer öffentlich in Erscheinung tretenden Religion deutlicher zu Bewusstsein bringen. Diese „ungleichzeitige“ Begegnung gehe mit „schrilleren Dissonanzen“ einher, konstatiert Habermas, zumal sie mit der Herausforderung eines Pluralismus von Lebensformen verbunden sei (ebd.: 37). Es bereitet Habermas Sorge, dass die Gesprächslage zwischen radikalen Multi-

kulturalisten und laizistischen „Aufklärungsfundamentalisten“ von polemischen Spannungen durchzogen ist; die einen sind der Überzeugung, dass sich hinter den universalistischen Geltungsansprüchen der Errungenschaften westlicher Moderne wie Demokratie und Menschenrechten „imperialistische Machtansprüche einer herrschenden Kultur“ verbergen und huldigen einem Relativismus, der nur „die Alternative zwischen Unterwerfung und Konversion“ kennt; die anderen hingegen machen sich einer Überverallgemeinerung des säkularistischen Standpunktes schuldig, indem sie religiösen Glaubensinhalten mit der Autorität der Wissenschaften zu Leibe rücken und ihnen jegliche Berechtigung in der demokratischen Öffentlichkeit absprechen (ebd.: 43). Habermas ist der Überzeugung, dass sowohl die säkularistische Bewusstseinslage als auch die religiös fundamentalistische Neigung einem friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben wenig bekömmlich sind. Er sieht auf beiden Seiten die Notwendigkeit eines komplementären Lernprozesses; dem Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins müsse gewissermaßen ein Reflexivwerden des säkularen Bewusstseins folgen. Religion und Vernunft sollten, fordert Habermas, die Säkularisierung der Gesellschaft als einen „komplementären Lernprozess“ begreifen, in dem sich beide Seiten jeweils ihrer Grenzen vergewissern.

Diese Einsicht hätte für den politischen Umgang von ungläubigen und gläubigen Bürgern unmittelbar die Konsequenz, dass sie ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit gegenseitig ernst nehmen. Voraussetzung hierfür ist zunächst, dass die Religionsgemeinschaften aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder verzichten. Dies ist Habermas zufolge wiederum nur möglich, wenn die Gläubigen ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft in dreifacher Hinsicht reflexiv verarbeiten: sie müssen erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen aushalten; zweitens sich auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben; und schließlich müssen sie sich auf die Prämissen des demokratischen Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. „Ohne diesen Reflexionsschub entfalten Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential“, warnt Habermas (Habermas 2001a: 14). Dabei sollte die Rede vom „Reflexionsschub“ nicht so verstanden werden, als ob die reflexive Arbeit der Religionen in einem Prozess einseitig vollzogen und abgeschlossen werden kann, denn sie findet bei jedem neu aufbrechenden Konflikt in der demokratischen Öffentlichkeit eine Fortsetzung. Ob aber die Gläubigen diesen Reflexionsschub überhaupt zu leisten bereit sind, scheint Habermas zu denken, wird nicht zuletzt auch davon abhängen, ob man ihre Stimme in der demokratischen Öffentlichkeit ernst nimmt und ihnen Gehör schenkt.

Die zweite Voraussetzung für die Möglichkeit und das Gelingen eines Gesprächs zwischen der Vernunft und dem Glauben besteht denn auch darin, dass die säkularistische Weltsicht nicht „überverallgemeinert“ wird. Habermas schreibt hierzu:

„Die Gewährleistung gleicher ethischer Freiheiten erfordert zwar die Säkularisierung der Staatsgewalt, aber sie verbietet die politische Überverallgemeinerung der säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotenzial absprechen noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (Habermas 2005: 322)

Da der demokratisch aufgeklärte Commonsense, dem Habermas gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion eine zivilisierende Rolle im kulturkämpferischen Stimmengewirr zuspricht, gegenüber der Religion auf Gründen beharrt, die nicht nur Angehörigen einer bestimmten Glaubensgemeinschaft einleuchten, müssten die religiösen Gehalte in eine säkulare Sprache übersetzt werden, bevor sie die Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. Zur Veranschaulichung seines Gedankens erwähnt Habermas das Beispiel der Katholiken und Protestanten, die die Gottesebenbildlichkeit des Menschengeschöpfes in die säkulare Sprache des Grundgesetzes dadurch zu übersetzen versuchten, dass sie für die befruchtete Eizelle außerhalb des Mutterleibes den Status eines Trägers von Grundrechten reklamieren (Habermas 2001a: 21). Da die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ohnehin fließend sei, solle die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen. Um den nahe liegenden Einwand, dass der liberale Staat durch die Forderung säkularer Gründe nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zumutet, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten, ein Stück weit zu entkräften, fordert Habermas von der „säkularen Seite“, sie solle einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren. Nur wenn hierfür gesorgt sei, werde die Suche nach allgemein akzeptablen Gründen nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft sich nicht „wichtiger und knapper Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung“ unnötig berauben. Säkulare Bürger, die Mitbürgern mit religiöser Geisteshaltung mit dem Vorbehalt begegneten, nicht als moderne Zeitgenossen ernst genommen werden zu können, würden auf die Ebene eines bloßen *Modus Vivendi* zurückfallen und damit „die Anerkennungsbasis der gemeinsamen Staatsbürgerschaft“ verlassen (Habermas 2008c: 46). Sie dürften nicht ausschließen, auch in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen zu entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen. Habermas geht sogar noch einen Schritt weiter, denn er verlangt, dass säkulare Mehrheiten keine Beschlüsse über Fragen fassen dürften, die das Selbstverständnis der Gesellschaft insgesamt betreffen, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich davon womöglich in

ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben. Sie müssten diesen Einspruch als eine Art „aufschiebendes Veto“ betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können (Habermas 2001a: 22).

Hinter der Empfehlung bzw. Forderung an die demokratische Öffentlichkeit, auf die Stimme der Religion zu hören, steht die Vermutung Habermas', der demokratische Staat könnte angesichts neuer Herausforderungen wider allen Erwartens viel unmittelbarer als bisher angenommen veranlasst sein, sich der eigenen religiösen Herkunftsgeschichte zuzuwenden. In seiner Friedenspreisrede gibt der Philosoph dazu folgendes zu bedenken: „In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, dass die ‚Kultur des gemeinen Menschenverstandes‘ angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.“ (Ebd.: 23). Vor allem meint Habermas hier wohl grundlegende moralische Intuitionen, die längst in religiöser Sprache artikuliert worden sind und die sich weder abweisen noch ohne weiteres rational einholen lassen wie beispielsweise die Intuition der Individualität oder die von der Unverfügbarkeit des Menschen schlechthin. Angesichts der neuen Herausforderungen durch den szientistischen Naturalismus, den Habermas als eine Konsequenz aus den wissenschaftsgläubigen Prämissen der Aufklärung versteht und als solche bekämpft, ist die Bedeutung dieser grundlegenden Intuitionen nicht hoch genug einzuschätzen. Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, sei, kritisiert Habermas, nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie (ebd.: 20). Durch Biogenetik und Gentechnik, Hirnforschung und Robotik sieht der Philosoph die Gefahr einer falschen Objektivierung des Selbstverständnisses des Menschen heraufziehen. Mit ihr steht nichts weniger auf dem Spiel als die Möglichkeit eines humanen Zusammenlebens von Menschen überhaupt, weil sie an den normativen Grundlagen der Moderne rüttelt. In seinen Überlegungen zur „Zukunft der menschlichen Natur“ angesichts der Gefahr einer „liberalen Eugenik“ heißt es:

„Zur Disposition steht damit die moderne Gestalt des egalitären Universalismus als solchen. Er bietet zwar in weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften die einzige rational akzeptable Grundlage für eine normative Regulierung von Handlungskonflikten. Aber warum sollten komplexe Gesellschaften nicht von ihren normativen Grundlagen abgelöst und ganz auf systemische – oder in Zukunft – auf biogenetische Steuerungsmechanismen umgestellt werden? Gegen eine eugenische Selbstinstrumentalisierung der menschlichen Gattung, die die moralischen Regeln ändert, können Argumente, die dem moralischen Sprachspiel selbst entnommen sind, nicht greifen.“ (Habermas 2002: 151).

Nicht die naturalistischen Weltbilder als solche, sondern die „lautlosen Konsequenzen stumm eingewöhnter Praktiken“ durch unaufhaltsam vorangetriebene Biotech-

nologien würden die Voraussetzungen des egalitären Universalismus untergraben (ebd.: 155). Bereits in einem mit Theologen geführten Gespräch aus den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts äußert Habermas die Hoffnung, vielleicht könne die religiöse Sprache „das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müsste, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten.“ (Habermas 1975: 29). Diese Hoffnung wiederum gründet in der Einschätzung Habermas', dass die „monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in welt-aufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit und Reichweite als überlegen erweist.“ (Habermas 1992b: 131).

In diesem Zusammenhang gesteht der Soziologe denn auch, die Religionsentwicklung in der Moderne womöglich mit Max Weber voreilig unter die „Privatisierung von Glaubensmächten“ subsumiert und zu schnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert zu haben, „ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können.“ (Ebd.: 141). Noch Ende der achtziger Jahre geht Habermas davon aus, dass „solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren“ die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen könne (Habermas 1988a: 60). Die Formulierung „solange“ und „vorerst?“ legt nahe, dass Habermas mit der Möglichkeit rechnete, die Philosophie könnte eines Tages die religiösen Gehalte vollständig ins Profane übersetzen und retten und dadurch die Religion obsolet werden lassen. In dem Gespräch mit Eduardo Mendieta aus dem Jahr 1999 kommt die Rede explizit auch auf diese Problematik; Mendieta fragt Habermas, ob er tatsächlich damit rechne, dass die Religion eines Tages in Philosophie aufgehen werde oder aber es für wahrscheinlicher erachte, dass sich die Religion allen Versuchen der freundlichen Aneignung und Übernahme erfolgreich erwehren werde, weil sie im Kern für die Vernunft nun einmal unzugänglich und unverdaulich sei (Habermas 2001b: 190). Darauf antwortet der Philosoph, er wisse es schlicht nicht; dies werde sich erst herausstellen, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetze. Später hat Habermas diese vorsichtige Sichtweise bekräftigt, wenn auch anders akzentuiert: wenn man sich geschichtsphilosophische Annahmen zum Telos der Geschichte nicht mehr zutraue, könne man nicht wissen, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte künftiger Lebensumstände und des dann verfügbaren Wissens erschöpfen wird (Habermas 2007b: 400). Ebenso gut denkbar sei, dass Glaubenspraxis und Weltwissen auch in ferner Zukunft als verschiedene Gestalten des Geistes nebeneinander bestehen bleiben.

Bei aller Vorsicht lässt Habermas aber durchblicken, dass die letztere Option vielleicht bessere Gründe auf ihrer Seite hat. In seiner Friedenspreisrede hat er jedenfalls keinen Zweifel daran gelassen, dass die Vernunft sich überfordert, wenn sie sich die religiösen Gehalte allzu forsch einverleiben will oder gar dazu übergeht, Gottes Reich auf Erden zu verwirklichen. Aufschlussreich ist in dem Kontext, wie Habermas den Satz seines Vorgängers Theodor W. Adorno: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern“ kommentiert (Adorno 1977: 608): inzwischen habe freilich der historische Verlauf gezeigt, dass „die Vernunft sich mit einem solchen Projekt *überanstrengt* und schließlich *an sich selbst verzweifelt*“ (Habermas 2001a: 27, Herv. i.O.). Für ein weiteres Nebeneinander-Fortbestehen von Glauben und Wissen als zwei komplementäre Lebenszugänge und Modi der Welterschließung spricht vielleicht nicht zuletzt auch der Umstand, dass die religiösen Überlieferungen zumindest eines nach wie vor dem nachmetaphysischen Vernunftdenken voraus haben: sie verfügen nämlich über einen allgemein verbindlichen Begriff vom guten Leben, über Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, Sensibilitäten und hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und für gesellschaftliche Pathologien, die über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden sind (Habermas 2005: 115). Da die Erschütterung des Normbewusstseins sich nach Habermas heute auch in schwindenden Sensibilitäten für verfehltes Leben und gesellschaftliche Pathologien manifestiert und eine ernüchterte Philosophie diesen Mangel nicht beheben kann, weil ihre Gründe dazu nicht taugen, „*ein einziges* motivierendes Weltbild vor allen anderen“ auszuzeichnen, könnten die religiösen Überlieferungen dazu beitragen, das normative Bewusstsein der Menschen zu regenerieren, wenn es wieder gelänge, aus ihrem Erfahrungsfundus „*perspektivenbildende Begriffe*“ zu entwickeln, mit denen von den eingewöhnten Verhältnissen der Schleier der Normalität abgezogen werden könnte (ebd.: 248, 250, Herv. i.O.). Schließlich sieht Habermas auch, dass eine um ihre Grenzen Bescheid wissende Vernunft den Trost nicht ersetzen kann, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt (Habermas 1992a: 125). Bereits früh, nämlich in dem Aufsatz „Wozu noch Philosophie?“ aus dem Jahr 1971, hat Habermas in diesem Sinne die Philosophie von der Religion deutlich abgegrenzt; in keinem Fall habe die Philosophie, die ihren Anspruch ernst genommen hat, die Heilsgewissheit des religiösen Glaubens ersetzen wollen. „Sie hat niemals“, heißt es dort, „ein Erlösungsversprechen gegeben, Zuversicht verheißen oder Trost gespendet. Gewiss hat Montaigne mit der Behauptung, dass Philosophie studieren sterben lernen bedeute, nur einen alten Topos aufgenommen; aber die stoische Vorbereitung auf den eigenen Tod ist gerade Ausdruck der prinzipiellen Trostlosigkeit des philosophischen Denkens.“ (Habermas 1998a: 27). Und einige Seiten weiter heißt es:

„Erst heute zeigt sich, daß die bildungselitär beschränkte philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breitenwirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Impulse in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzkrisen durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat.“

Es gibt also gute Gründe für die Annahme, dass die Vernunft die Religionen nicht ohne weiteres einholen kann. Die demokratischen Staaten sind daher gut beraten, sich langfristig auf die Fortexistenz von Religionen in der Gesellschaft und Öffentlichkeit einzustellen. Die Einsicht, dass die Säkularisierung keine Einbahnstraße ist, die die Religion am Rande liegen lässt, müsse sich durchsetzen. Habermas fordert dem entsprechend eine Säkularisierung, die religiöse Gehalte nicht vernichtet, sondern möglichst ins Profane transformiert und „rettet“, um sie der Allgemeinheit zugänglich zu machen. Zwar geht Habermas davon aus, dass der Kern der religiösen Erfahrung und Rede dem diskursiven Denken „so abgründig fremd“ bleibt wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung (Habermas 2005: 150). Dennoch hält der Philosoph es prinzipiell für möglich, religiöse Gehalte in den profanen Bereich einer begründenden Rede hinüber retten und dort gewissermaßen „aufheben“ zu können. Partielle Übersetzungen aus religiösen, in der Glaubenspraxis verankerten Lehren in eine öffentliche, allen zugängliche Sprache seien ohnehin triviale Vorgänge. Man würde auf ganz unauffällige Infiltrationen der Alltagssprache stoßen, erläutert Habermas, wenn man etwa dem semantischen Hintergrund von „beten“ und „bitten“, von „Zeugnis ablegen“ und „bezeugen“, von „heilig“ und „heil“ nachspürte, oder wenn man den sakralen Ursprung von Vokabeln wie „anbeten“ und „verfluchen“, „lobpreisen“ und „schmähen“, „verehren“ und „verurteilen“ reflektierte. Überhaupt hätten Vokabulare von Schuld und Sühne, von Befreiung, menschlicher Würde und Erniedrigung, die Rede von Solidarität und Verrat, die Sprache der moralischen Gefühle, der Ängste und Sehnsüchte oft ihre religiösen Konnotationen bewahrt, auf die man jederzeit zurückgreifen könne, um verblasste Bedeutungen zu revitalisieren (Habermas 2007a: 388). Freilich hat Habermas mehr im Sinn als nur die Erneuerung der religiösen Konnotationen der Alltagssprache etwa durch einen metaphorischen Gebrauch, der die religiöse Erfahrung zum „bloßen Zitat“ macht. Ihm geht es um die Öffnung der säkularen Sprache und Begrifflichkeit für „empfindliche Semantiken nicht-alltäglicher Herkunft“, wie er einmal allgemein formuliert (ebd.). Konkret macht es ihm vor allem Sorge, dass die Sprache und Imperative des Marktes in Gestalt von Kosten-Nutzen-Kalkulationen heute in alle Poren und Sektoren der Gesellschaft eindringen und die Individuen im Umgang mit anderen zu einer objektivierenden Einstellung nötigen. Das soziale Band, das aus gegenseitiger An-

erkennung geknüpft wird, gehe jedoch „in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung“ nicht auf (Habermas 2001a: 23). In seinen philosophischen Vorlesungen stellte Habermas fest, der Diskurs der Moderne habe seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln ein einziges Thema behandelt: das Erlahmen der sozialen Bindekräfte, Privatisierung und Entzweiung, kurz: jene Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion hervorriefen. Die einen hätten ihre Hoffnung auf die reflexive Kraft der Vernunft gesetzt; die anderen hätten die mythopoetische Kraft einer Kunst beschworen, die den Mittelpunkt des regenerierten öffentlichen Lebens bilden sollte (Habermas 1985b: 166). Horkheimer und Adorno schrieben bereits in der „Dialektik der Aufklärung“, die Morallehren der Aufklärung zeugten von dem „hoffnungslosen Streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt.“ (Horkheimer/Adorno 2000: 92). Deren radikale Vernunftskepsis machte schließlich vor der Behauptung nicht Halt, es sei unmöglich, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen (ebd.: 127). An anderer Stelle bemerkte Horkheimer, die Vernunft verhalte sich zum Kategorischen Imperativ Kants neutral:

„Der Kategorische Imperativ kennzeichnet zivilisierte Mentalität, keineswegs Vernunft schlechthin. Nicht evidenter läßt Moral sich aus ihr herleiten denn aus göttlicher Gesetzgebung. Eifersucht und Gier sind der Vernunft so fern und so nahe wie Liebe und Selbsthingabe und keineswegs weniger produktiv. Bei aller Genialität und Wahrhaftigkeit ist der Kantische Ausweg nicht gangbarer als der theologische.“ (Horkheimer 1985: 194).

Habermas zeigt sich in seinen Anfang der neunziger Jahre angestellten Überlegungen „Zu Max Horkheimers Satz: ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel‘, von der radikalen Vernunftskepsis Horkheimers wenig überzeugt. Habermas erklärt die radikale Vernunftskepsis Horkheimers denn auch vor allem durch erschütternde historische Erfahrungen im 20. Jahrhundert, konkret durch den Holocaust und die sozialistische Barbarei. Gleichwohl scheint auch Habermas heute mit einiger Ernüchterung auf die Menschen vereinigende Kraft und „moralische Potenz“ der Vernunft und der Kunst zurück zu blicken. Gegen Tendenzen der Entsolidarisierung in der Gesellschaft ruft Habermas nun gewissermaßen die Religion zu Hilfe, weil sie mit ihren Motivationskräften der säkularen Vernunftmoral überlegen ist. Habermas schreibt:

„Die Vernunftmoral schärft unser Urteilsvermögen für die Verletzung individueller Ansprüche und individueller Pflichten und motiviert mit der schwachen Kraft guter Gründe auch zum moralischen Handeln. Aber dieser Kognitivismus richtet sich an die Einsicht von Indivi-

duen und erzeugt keine Antriebe für ein solidarisches, d.h. ein moralisch angeleitetes kollektives Handeln. [...] Die säkulare Moral ist nicht von Haus aus in gemeinsame Praktiken eingebettet. Demgegenüber bleibt das religiöse Bewußtsein wesentlich mit der fortdauernden Praxis des Lebens in einer Gemeinde verbunden und im Falle der Weltreligionen mit der im Ritus vereinigten globalen Gemeinde aller Glaubensgenossen. Aus diesem universalistisch angelegten Kommunitarismus kann das religiöse Bewußtsein des einzelnen auch in rein moralischer Hinsicht stärkere Antriebe zu solidarischem Handeln beziehen.“ (Habermas 2008b: 97)

Darüber hinaus macht Habermas die politische Bedeutung der Religion an regelungsbedürftigen Wertekonflikten fest, die die weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaften immer häufiger spalteten. Im Streit über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, über bioethische Fragen der Reproduktionsmedizin, über Fragen des Tierschutzes und des Klimawandels sei die Argumentationslage so unübersichtlich, dass keineswegs von vornherein ausgemacht sei, welche Seite sich auf die „richtigen moralischen Intuitionen“ berufen werde (Habermas 2007b: 1444). Die religiösen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung könnten sich in der öffentlichen Debatte um die richtige Entscheidung in den heiklen Wertfragen, die das Selbstverständnis des Menschen und der Menschheit als Gattung betreffen, als unentbehrlich erweisen – vorausgesetzt, es gelinge, die religiösen Sinngehalte und Intuitionen durch eine kooperative Übersetzungsarbeit aus der dogmatischen Verkap selung freizusetzen.

Doch könne sich die Philosophie das, wovon im religiösen Diskurs die Rede sei, nicht als religiöse Erfahrungen zu eigen machen; die Gehalte der religiösen Rede könnten nur dann in den allgemeinen Erfahrungsschatz der Philosophie eingehen, wenn sie durch eine begründende Rede vom Offenbarungsgeschehen entkoppelt würden. Und an jenen Bruchstellen, wo eine „neutralisierende Übersetzung“ nicht mehr gelingen will, müsse sich der philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen (Habermas 1992b: 136). Dabei müssten die von der Vernunft durch Übersetzung angeeigneten Gehalte dem Glauben nicht einmal verloren gehen, versichert der Philosoph; sie würden in der religiösen Rede weiterhin gewissermaßen einen „Bedeutungsüberschuss“ mit sich führen, der nicht in der säkularen Rede untergebracht werden kann. Wenn die säkulare Sprache jedoch das, was einmal von der Religion gemeint war, eliminiert, ginge etwas unwiederbringlich verloren; zurück bleibe eine spürbare Leere, die Irritationen erzeuge. So sei etwas verschüttet gegangen, als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelt habe. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbinde sich auch der Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Das Ungenügen der säkularen Sprache trete erst recht angesichts der Irreversibilität vergangenen Leidens zutage – jenes Unrechts an den Unschuldigen etwa, das von Menschen schlicht nicht wieder gut gemacht werden kann (Habermas

2001a: 24). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, mache sich auch im Umgang mit der Erfahrung des Todes bemerkbar; Habermas nennt die vom schweizerischen Schriftsteller Max Frisch gewählte Form der Bestattung als Beispiel. In einer Zürcher Kirche wurde für Frisch am 9. April 1991 eine Totenfeier ohne Priester und ohne Segen gehalten. Als Agnostiker habe Max Frisch, kommentiert Habermas, der sich selbst zu den religiös Unmusikalischen zählt, offenbar „die Peinlichkeit nicht-religiöser Bestattungsformen“ empfunden und durch die Wahl des Ortes öffentlich die Tatsache dokumentiert, dass die „aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse Bewältigung des letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden *rite de passage*“ gefunden habe (Habermas 2008a: 26, Herv. i.O.). Die demokratischen Gesellschaften haben demnach allen Grund, schonend mit ihren religiösen Überlieferungen umzugehen und die öffentliche Stimme von Religionsgemeinschaften ernst zu nehmen.

2. Religion als vorpolitische Grundlage der Demokratie

Habermas verbindet in seiner Betrachtung des Verhältnisses von Moderne bzw. Demokratie und Religion eine genuin philosophische Perspektive mit einer politiktheoretischen, wobei diese einander ergänzen. Von der philosophischen Perspektive aus nimmt er die Jahrtausende alte Entstehungsgeschichte der „säkularen Vernunft“ in den Blick, um sie gewissermaßen von innen heraus über sich selbst – vor allem über ihre Grenzen – aufzuklären⁵² und auf diesem Wege möglichst zu ihrer Selbstvergewisserung beizutragen. Habermas fördert dabei die Erkenntnis zutage, dass sowohl Glaube als auch Wissen als zwei „komplementäre Gestalten des Geistes“ zu der Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören und daher auch heute in ein komplementäres Verhältnis gebracht werden könnten. Die Philosophie fühle sich in ihrer Rolle als Erbin der europäischen Aufklärung und „Hüterin der Rationalität“ von dem Umstand provoziert, dass sich „Religionsgemeinschaften und religiöse Lehren mit ihrer archaischen Verwurzelung in kultischen Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt

52 Insofern bleibt Habermas seinem Verständnis der Aufklärung treu, das von Anfang an die Aufklärung über die Aufklärung umfasst; dazu schreibt er in einem Beitrag für einen Kongress über die Zukunft der Aufklärung: „Als unvernünftig galt *immer* schon, wer die Grenzen des Verstandes nicht kennt. Wenn sich der Verstand zur Totalität aufspreizt und den Platz der Vernunft usurpiert, verliert der Geist das Vermögen der Reflexion auf die Grenzen der Verstandestätigkeit. Dass die Aufklärung sich über sich selbst, auch über das von ihr angerichtete Unheil aufklärt, gehört also zu ihrer eigenen Natur. Nur wenn man das verdrängt, kann sich die Gegenaufklärung als Aufklärung über Aufklärung empfehlen.“ (Habermas 1988b: 63 ff., Herv. i.O.)

des Geistes zu behaupten scheinen“ (Habermas 2012: 9). Die Philosophie müsse sich von dieser „Zeitgenossenschaft der Religion“ insofern bedrängt fühlen, als „eine Beziehung auf gleicher Augenhöhe die seit dem 18. Jahrhundert gewohnte Konstellation gründlich verändern würde“. Seit dieser Zeit habe die Philosophie, Seite an Seite mit den Wissenschaften, die Religion nämlich entweder als ein undurchsichtiges und daher erklärungsbedürftiges Objekt behandelt oder sie als vergangene, aber transparente Gestalt des Geistes auf ihren eigenen philosophischen Begriff gebracht. Der Glaube behalte nach wie vor für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch hingenommen werden dürfe. Insofern sei die Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen offen, wenn sie denn überhaupt jemals abgeschlossen werden kann. Die moderne säkulare Vernunft sollte sich auf diese Auseinandersetzung einlassen, fordert Habermas, denn sie werde sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt; dazu könne es durchaus hilfreich sein, den gemeinsamen Ursprung von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen aus der „Weltbildrevolution der Achsenzeit“ um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu vergegenwärtigen (Habermas 2008a: 28). Eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens könne die historisch zufälligen Konstellationen in den Blick rücken, unter denen die faktisch eingetretenen Lernprozesse möglich geworden seien; diese Geschichte stelle sich einem dann als eine „Folge von Problemlösungen“ dar (Habermas 2012: 141). Dabei habe die beabsichtigte Genealogie des „säkularen Vorverständnisses“ keine Rechtfertigungsfunktion; sie solle vielmehr ein „reflexives Bewusstsein von der Kontingenz des Entstehungskontextes der Hintergrundprämissen von einstweilen für gültig gehaltenen theoretischen Erkenntnissen und praktischen Einsichten fördern“ (ebd.). Und dies in der kritischen Absicht, „das säkulare Denken über das säkularistische Selbstmissverständnis einer bornierten Aufklärung aufzuklären“.

Das säkularistisch verengte Selbstverständnis der Moderne unterschlage die „konzeptuellen Spuren, die die monotheistischen Überlieferungen auf dem Weg über die Symbiose der griechischen Philosophie mit dem paulinischen Christentum im philosophischen Denken selbst hinterlassen haben.“ (Ebd.: 106). Die nominalistische Revolution des mittelalterlichen Denkens habe ebenso die Weichen für die Entstehung der modernen Wissenschaft, für den Humanismus und die neuen erkenntnistheoretischen und vernunftrechtlichen Ansätze gestellt wie für den Protestantismus und die Verweltlichung des Christentums. Dazu führt der Philosoph weiter aus:

„Soweit sich diese komplexen Entwicklungen auch als Lernprozesse verstehen lassen, hinter die kein vernünftiger Weg zurückführt, *erweitert* sich eben unser Selbstverständnis. Eine solche *erweiternde* Genealogie macht übrigens die Alternative, die Carl Schmitt und Hans Blu-

menberg für das Selbstverständnis der Moderne entwickeln, gegenstandslos. In ihren politischen wie in ihren geistigen Gestalten ist die Moderne weder ein *bloßes* Säkularisat, das von den theologischen Wurzeln abhängig *bleibt* – sonst hätte man nichts *gelernt*; noch verdankt sich das Denken, das seither unter der Prämisse des *etsi deus non daretur* steht, einer bloßen Ablösung vom und der bleibenden Gegnerschaft zum theologischen Erbe – denn in das nachmetaphysische Selbstverständnis, das sich als Resultat von Lernprozessen versteht, gehen die kritisch überwundenen Stufen dieser Genealogie als solche ein. Die bewusstmachende Kritik geht zusammen mit einer rettenden Erinnerung.“ (Ebd., Herv. i.O.)

In der philosophischen Säkularisierungsdebatte behauptete Hans Blumenberg gegen Autoren wie Karl Löwith, Carl Schmitt oder Eric Voegelin, die die europäische Neuzeit zur Gänze oder wesentliche Aspekte und Antriebe dieser wie etwa die Fortschrittsidee als eine säkulare Anverwandlung genuin religiöser, d.h. christlicher Gehalte und Formen betrachten, die „Legitimität der Neuzeit“ (Blumenberg 1996). Die „steilen“ philosophischen Thesen zum Entstehungszusammenhang von moderner Welt und christlicher Religion sind bis heute allesamt umstritten, entziehen sie sich doch gewissermaßen schon durch ihre Abstraktionshöhe einer historisch-empirischen Verifizierung oder auch nur Plausibilisierung. Im Rückblick mutet die philosophische Säkularisierungsdebatte um Herkunft und Wesen der westlichen Neuzeit in ihrer geschichtsphilosophischen Zuspitzung denn auch als steril an. Man kann sie als eine „deutsche Debatte“ betrachten, in der sich das Unbehagen an und in der Moderne kundgetan hat, das vermutlich ohne die kulturelle Wirkungsmacht der philosophischen Tradition des deutschen Idealismus nicht möglich gewesen wäre (Adam 2001; Monod 2002). Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass Habermas sich gegen die in dieser Debatte formulierte Alternative „säkulare Anverwandlung religiöser Gehalte“ oder „humane Selbstbehauptung“ gegen den theologischen Absolutismus des Spätmittelalters wendet und zwischen den Positionen von Blumenberg und Schmitt vermitteln möchte, ist er doch selbst der Überzeugung, die normativen Grundlagen der Moderne im Allgemeinen und der liberalen Demokratie im Besonderen stellten letztlich säkulare „Übersetzungen“ elementarer Denkmotive der jüdischen und christlichen Religion dar.

In einem Aufsatz, in dem sich Habermas mit den ungeklärten Erbschaftsverhältnissen zwischen „Israel und Athen“ auseinandersetzt, heißt es an einer Stelle, erst die Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft habe „jenes Netzwerk spezifisch moderner Begriffe“ ausgebildet (Habermas 1997: 103). Der Philosoph nennt fünf dieser Begriffe beim Namen: erstens den Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Respekts für jeden – auch und gerade für den Fremden in seiner Eigenheit und Andersheit; zweitens den Begriff der Autonomie, einer Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht, die auf Verhältnisse reziproker Anerkennung angewiesen ist; drittens den Begriff des vergesellschafteten Subjekts, das sich lebensge-

schichtlich individuiert⁵³ und das als unvertretbar Einzelner zugleich Angehöriger einer Gemeinschaft ist, so dass es nur im solidarischen Zusammenleben mit Anderen ein authentisches eigenes Leben führen kann; viertens die Einsicht in den befristeten Charakter der Lebenszeit, das Bewusstsein für den „Widerfahrnischarakter“ der Ereignisse, die Menschen zustoßen; schließlich denkt Habermas an den Begriff der Befreiung – sowohl als Emanzipation aus entwürdigenden Verhältnissen wie als utopischer Entwurf einer gelingenden Lebensform. Diese Begriffe und Erfahrungsmuster stecken gewissermaßen den Rahmen des normativen Erwartungshorizontes der Moderne ab, innerhalb dessen sich die demokratischen Gesellschaften nach wie vor bewegen. Und in dem bereits erwähnten Gespräch mit Eduardo Men-dieta von 1999, in dem Habermas ein neues Interesse an der Religion bekundet, heißt es:

„Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist *unmittelbar* ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“ (Habermas 2001b: 175, Herv. AC.)

Doch abgesehen davon, dass Habermas durch die Fixierung auf die jüdische und christliche Religion andere Traditionsstränge und Einflussquellen – angefangen mit der antiken griechischen Philosophie und römischen Rechtskultur und der Kultur der Renaissance –, die in ideengeschichtlicher Hinsicht Wesentliches zur Entstehung des demokratischen Verfassungsstaates beigetragen haben dürften, großspurig übergeht, scheint es selbst bei einer wohlwollend selektiven Lesart der jüdischen

53 In einem am 9. November 1974 mit Theologen geführten Gespräch erklärt Habermas die Vorstellung Gottes und die damit verbundene Unsterblichkeit der Seele zur Bedingung der Möglichkeit von Individualität des Menschen; seine These lautet, ein „objektivistischer, voraufklärerischer Begriff des transzendenten Gottes mit der Begleitvorstellung einer unsterblichen Seele“ sei notwendig gewesen, und zwar nicht nur in einem kontingenten, sondern in einem logischen Sinne, um einen emphatischen Begriff von Individualität ausbilden zu können. Die Idee einer Seele, die zeitlich ewig koextensiv ist mit Gott, sei vielleicht nötig gewesen, um überhaupt die Idee der Unersetzbarkeit eines Individuums fassen zu können, denn das Individuum könne ja als eine empirische Größe in jeder beliebigen Funktion sehr wohl ersetzt werden (Habermas 1975: 15).

und christlichen Religion nicht ohne weiteres möglich, ihnen die moderne Demokratie gewissermaßen als Glaubensgebot zu entlocken. Die für die moderne Demokratie grundlegenden Ideen und Normen wie Freiheit, individuelle Autonomie, Gleichheit und Solidarität besaßen ursprünglich und besitzen zum Teil noch heute trotz aller historischen Vermittlung und Annäherung im Sinngefüge und Erfahrungshorizont beider Religionen eine andere Bedeutung und Geltungsreichweite, wenn man denn überhaupt von ihrem Boden aus zu ihnen gefunden hat.

Was folgt nun aber aus den von Habermas thematisierten – wenn auch im Einzelnen nach wie vor ungeklärten – religiösen Erbschaftsverhältnissen für die Frage nach der Legitimität der modernen Demokratie? Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass Habermas der Religion bei der Legitimation von Recht und Politik in der Demokratie unmittelbar keinen Platz gewährt, mag er auch – übrigens ähnlich wie Tocqueville, auch wenn der Franzose das Judentum weniger hervorgehoben hatte, weil er es vor allem für eine nationale Religion hielt – zwischen der Demokratie und der jüdisch-christlichen Religion einen historischen Entstehungszusammenhang am Werke sehen. Denn der demokratische Verfassungsstaat sollte nach Habermas seinen Legitimationsbedarf durch eine begründende Rede bestreiten, in der nur allen Menschen einsichtige Gründe und Argumente Geltung beanspruchen können, also konkret durch das säkulare egalitäre Vernunftrecht. In seiner Friedenspreisrede bemerkt Habermas, das egalitäre Vernunftrecht habe zwar religiöse Wurzeln, die auf jene mit dem Aufstieg der großen Weltreligionen zusammenfallende „Revolutionierung der Denkungsart“ in der Achsenzeit zurückgehen, doch die vernunftrechtliche Legitimation von Recht und Politik in der Demokratie speise sich aus längst profanisierten Quellen der religiösen Überlieferung (Habermas 2001a: 21; Eisenstadt 2005). Der politische Liberalismus, der die normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates begründe, stehe in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichte. In seinem Vortrag über die „vopolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“, der das Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger eröffnete, schreibt Habermas: „Die Geschichte der christlichen Theologie im Mittelalter, insbesondere die spanische Spätscholastik gehören natürlich zur Genealogie der Menschenrechte. Aber die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen *am Ende* aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.“ (Habermas 2005: 107, Herv. AC.). Gemeint ist die von Locke über Rousseau bis Kant reichende vernunftrechtliche Tradition der Aufklärungsphilosophie, die sich bei der Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates ausschließlich auf die „natürliche“ oder säkulare Vernunft und damit einzig und allein auf Argumente, die allen gleichermaßen zugänglich sind, verlässt (Habermas 2007b: 1443). In diesem Zusammenhang erinnert der Philosoph daran, dass Theologie und Kirche erst sehr viel später die „geistigen Herausforderungen“ des demokratischen Verfassungsstaates bewältigt

und verarbeitet haben. Das religiöse Bewusstsein musste in einem schwierigen historischen Prozess lernen, sich mit den Bedingungen der modernen Gesellschaften (namentlich mit der Tatsache des religiösen Pluralismus, mit dem Aufstieg der Wissenschaften und mit dem Geltungsvorrang von positivem Recht und profaner Gesellschaftsmoral) zu arrangieren.

Ist aber die Habermas'sche Sichtweise auf den inneren Entstehungszusammenhang zwischen Demokratie und jüdisch-christlicher Religion nicht ungereimt, insofern er einerseits den demokratischen Verfassungsstaat mitsamt seinen grundlegenden Prämissen und Normen unmittelbar auf Denkmotive der jüdisch-christlichen Tradition zurückführt, andererseits jedoch davon ausgeht, dass die Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates am Ende vom säkularen und egalitären Vernunftrecht der politischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts begründet worden seien? Die Paradoxie löst sich auf, wenn man Habermas dahingehend versteht, dass grundlegende Denkmotive der jüdisch-christlichen Tradition durch die Aufklärungsphilosophie in Gestalt des egalitären Vernunftrechts von ihrer dogmatischen Abkapselung gelöst wurden und eine „rettende“ Übersetzung ins Allgemeine und Säkulare erfahren haben. Diese ins Säkulare übersetzten Denkmotive konnten später dann ihrerseits die christliche Religion mächtig herausfordern, weil sie von Haus aus nicht mit solch einer Wendung bedacht und Tragweite versehen waren. Habermas spricht neuerdings von einer „Dialektik der Aneignung des religiösen Erbes“ und veranschaulicht seinen Gedanken am Beispiel der Menschenrechte, die im Zuge der demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts deklariert wurden. Er schreibt:

„Einerseits verdankt sich der Universalismus der Menschenrechte (neben stoischen Quellen) der säkularen Übersetzung des universalistischen Gehalts jüdisch-christlicher Heilsvorstellungen; ein egalitär-universalistisches Vernunftrecht hätte sich ohne die anthropozentrische Umwendung des transzendenten Gottesstandpunktes in den moralischen Gesichtspunkt der unparteilichen Beurteilung von Handlungskonflikten nicht ausbilden können. Andererseits wäre es ohne diese Transformation nicht möglich gewesen, die Schranken zu überwinden, die der in einer partikularen Glaubensgemeinschaft zentrierte Blickwinkel der Toleranz gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften zieht.“ (Habermas 2012: 140)

In einem Lernprozess wurden also religiöse Gehalte ins Säkulare übersetzt und der „besondere“ Universalismus der jüdisch-christlichen Religion zugunsten eines allgemeinen menschlichen Standpunktes überwunden. Erklärt Habermas dadurch nicht unter der Hand die jüdisch-christliche Religion zur „vorpolitischen“ Grundlage des demokratischen Rechtsstaates? Oder wenn schon nicht zur politischen Ver-

fassung, so doch zur politischen Verfasstheit⁵⁴ der Demokratie? Aufschluss darüber könnte ein Blick in den erwähnten Vortrag über die „vopolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ aus dem Jahr 2004 bringen, mit dem Habermas seinerzeit das Gespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger gesucht hatte. Eingangs seines Vortrages bemerkt Habermas, das für die Diskussion mit Kardinal Ratzinger vorgeschlagene Thema erinnere ihn an eine Frage, die der ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts auf die prägnante Formel gebracht hat, ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selber nicht garantieren kann (Habermas 2005: 106). Darin, erläutert Habermas, drücke sich der Zweifel aus, dass der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist. Sollte dies der Fall sein, gibt Habermas zu bedenken, hätte zwar der zu weltanschaulich-religiöser Neutralität verpflichtete demokratische Staat angesichts der Tatsache des Pluralismus einen schwierigen Stand; aber diese Folgerung spräche nicht schon gegen die Vermutung selbst.

Um zu überprüfen, ob die Vermutung Böckenfördes zutrifft, zerlegt Habermas das mit seiner Frage aufgeworfene Problem in zwei Teile: zum einen beziehe sich der Zweifel darauf, ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer säkularen, das heißt: einer nichtreligiösen und nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist; und zum anderen bleibe der Zweifel, auch wenn die Möglichkeit einer säkularen Legitimation eingeräumt werde, hinsichtlich des Motivationsproblems bestehen. Zum einen gehe es also um die Frage, ob sich ein weltanschaulich pluralistisches Gemeinwesen durch die Unterstellung eines bestenfalls formalen, auf Verfahren und Prinzipien beschränkten Hintergrundverständnisses normativ integrieren und stabilisieren lässt. Und zum anderen mache man sich Sorgen darum, die Quellen der staatsbürgerlichen Solidarität, auf die ein liberaler Staat angewiesen ist, könnten infolge einer „entgleisenden Säkularisierung“ der Gesellschaft im Ganzen versiegen (ebd.).

Daran, dass die liberale Demokratie ihren Legitimationsbedarf mit profanen Mitteln (konkret durch das egalitäre Vernunftrecht) bestreiten kann, lässt Habermas keinen Zweifel aufkommen. Der politische Liberalismus, den er in der Form eines Kantischen Republikanismus verteidigt, versteht sich eben als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Im Lichte des problematischen Erbes des „Staatswillens-

54 Mit dieser Unterscheidung charakterisiert Herfried Münkler die „vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung“, zu denen neben sozio-moralischen Faktoren auch die Religion gehört (Münkler 1996: 8).

positivismus“ der deutschen Staatsrechtslehre sei die von Böckenförde aufgeworfene Frage dahin verstanden, als habe eine vollständig positivierte Verfassungsordnung die Religion oder irgendeine andere „haltende Macht“ für die kognitive Absicherung ihrer Geltungsgrundlagen nötig (Brunkhorst 2003; Möllers 2011). Demnach müsste der Geltungsanspruch des positiven Rechts in den vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser und nationaler Gemeinschaften fundiert sein, wenn dieser wirksam eingeklagt werden soll. Dieser Lesart entgegnet Habermas, wenn man das demokratische Verfahren nicht wie Hans Kelsen oder Niklas Luhmann positivistisch, sondern als „eine Methode zur Erzeugung von Legitimität durch Legalität“ begreife, entstehe kein Geltungsdefizit, das durch „Sittlichkeit“ ausgefüllt werden müsse (Habermas 2005: 109). Folglich geht Habermas davon aus, dass der demokratische Staat seinen Legitimationsbedarf „selbstgenügsam“, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann. Davon unberührt bleibt aber die Frage, ob der demokratische Staat auch den Motivationsaufwand der Bürger zu gemeinwohlorientiertem und solidarischem Handeln aus eigener Kraft regenerieren kann. Habermas unterscheidet zwischen den normativen Bestandsvoraussetzungen der Demokratie in Ansehung der Rolle von Staatsbürgern, die sich als Autoren des Rechts verstehen, und im Hinblick auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressaten des Rechts sind. Von den Rechtsadressaten werde nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten (und Ansprüche) die von Gesetzen vorgezeichneten Grenzen nicht überschreiten. Ungleich mehr werde aber von den Staatsbürgern in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber verlangt, nämlich Einstellungen und Motivationen, die sie zu gemeinwohlorientiertem Handeln befähigen. Dass die Bürger ihre demokratischen Kommunikations- und Teilhaberrechte aktiv, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen, verlange einen „kostspieligen Motivationsaufwand“, der legal nicht erzwungen werden könne. Eine Pflicht zur Wahlbeteiligung etwa sei daher im demokratischen Rechtsstaat ebenso ein Fremdkörper wie verordnete Solidarität. Die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen, dürfe Bürgern eines liberalen Gemeinwesens nur angesonnen werden. Umso mehr seien deshalb politische Tugenden, auch wenn sie in kleiner Münze „erhoben“ würden, für den Bestand einer Demokratie vonnöten. Diese seien Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Denkweisen und Praktiken einer freiheitlichen politischen Kultur. Insofern sei der Staatsbürgerstatus in die Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn man so will „vorpolitischen“ Quellen lebe.

Allerdings bedeute dies noch nicht, insistiert Habermas, dass der liberale Staat nicht in der Lage sei, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Gewiss die Bürger gewännen die Kraft und Motive für

eine Teilnahme an der politischen Meinungs- und Willensbildung aus ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Doch dürfe hierbei nicht vergessen werden, dass die demokratischen Praktiken eine eigene politische Dynamik in Gang setzen. Der demokratisch verfasste Rechtsstaat gewährleiste ja nicht nur negative Freiheiten für die um ihr eigenes Wohl besorgten Gesellschaftsbürger; mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten mobilisiere er auch die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Nur ein Rechtsstaat ohne Demokratie, an den die Menschen in Deutschland lange genug gewöhnt gewesen seien, würde auf Böckenfördes Frage, inwieweit ein Staat allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben könne, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit voraus liegt, eine negative Antwort suggerieren. Das von Böckenförde und anderen vermisste „einigende Band“ sei schlicht nichts anderes als der demokratische Prozess selbst, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht. Habermas denkt dabei an die politisch-ethischen Diskurse über Holocaust und Massenkriminalität; sie hätten den Bürgern der Bundesrepublik die Verfassung als Errungenschaft ins Bewusstsein gebracht. Auch die selbstkritische „Gedächtnispolitik“ europäischer Nationen führt Habermas als ein Beispiel an, um zu zeigen, wie sich „verfassungspatriotische Bindungen im Medium der Politik selbst bilden und erneuern“ können (Habermas 2005: 111, Herv. i.O.). Daran werde übrigens auch deutlich, dass der „Verfassungspatriotismus“ - entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis - nicht bedeute, dass sich die Bürger die Prinzipien der Verfassung allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen.

Obwohl Habermas also in motivationaler Hinsicht durchaus Schwierigkeiten ausmacht, gelangt er am Ende auch hier zu der optimistischen Einschätzung, der demokratische Staat könne prinzipiell das Motivationsproblem mit eigenen säkularen Mitteln in den Griff bekommen. Im historischen Rückblick zeige sich zwar, dass ein gemeinsamer religiöser Hintergrund, eine gemeinsame Sprache, vor allem das neu geweckte Nationalbewusstsein für die Entstehung einer abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich gewesen seien. Aber die republikanischen Gesinnungen hätten sich inzwischen weitgehend von diesen „vopolitischen Verankerungen“ weitgehend gelöst. Dem demokratischen Staat wohne aufgrund seiner säkularen Natur keine Schwäche inne; die vom demokratischen Prozess freigesetzte gesellschaftliche Dynamik könne die Bürger prinzipiell zu gemeinsamem Handeln motivieren und eine Art „Ausfallbürgschaft für den Zusammenhalt einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen, wenn die Vielfalt der Interessenlagen, kulturellen Lebensformen oder Weltanschauungen das naturwüchsige Substrat der Herkunftsgemeinschaft überfordert“ (Habermas 1998b: 117).

Habermas lässt es allerdings mit dieser Verteidigung der Autonomie des demokratischen Verfassungsstaates in ideeller und motivationaler Hinsicht nicht sein Bewenden haben. Denn er kann eine Gefährdung der Demokratie aus „externen

Gründen“ dann doch nicht ausschließen. Habermas schreibt: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist.“ (Habermas 2005: 111). Der Philosoph rechnet also durchaus mit der Möglichkeit, dass genau jene Konstellation eintritt, die Böckenförde vor Augen hatte: dass nämlich die Bürger wohlhabender und friedlicher Gesellschaften sich in nur noch „selbstinteressiert handelnde Monaden“ verwandeln, die ihre subjektiven Rechte und Ansprüche „wie Waffen gegeneinander richten“. Anzeichen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität sieht Habermas im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft. Besonders besorgniserregend findet der Philosoph, dass die Märkte, die nicht wie staatliche Verwaltungen demokratisiert werden können, zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen übernehmen, die bisher entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind. Der demokratische Prozess der Meinungs- und Willensbildung, der bisher nur in den nationalen Arenen halbwegs funktioniere, verliere zunehmend an Wirksamkeit. Auch auf der internationalen Ebene schwinde die Hoffnung und das Vertrauen in die politische Gestaltungskraft der Menschen; beide Tendenzen würden den „staatsbürgerlichen Privatismus“ forcieren. Angesichts der Konflikte und der schreienden sozialen Ungerechtigkeiten einer zutiefst fragmentierten Weltgesellschaft kann diese Haltung freilich für Habermas nicht die richtige Antwort sein.

Auf die Frage, was getan werden solle, um diesen einseitigen Tendenzen der (westlichen) Moderne wirksam entgegen zu treten, antwortet Habermas zunächst, es mache wenig Sinn, die Krisen der Moderne vernunftkritisch, nicht als Folge „einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung“ zu begreifen (ebd.: 112). In Teheran habe ihn ein Kollege gefragt, ob nicht die europäische Säkularisierung aus kulturvergleichender Sicht der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Was Habermas von diesem Gedanken hält, gibt er deutlich zu erkennen, wenn er im nächsten Satz schreibt, die Frage erinnere ihn an die (geistige) Stimmungslage der Weimarer Republik, namentlich an Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Leo Strauss. Anstatt zu behaupten, einer „zerknirschten Moderne“ könne „nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen“, hält Habermas es für angebrachter, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln (ebd.: 113). Gleichwohl ist aber nicht zu übersehen, dass Habermas selber inzwischen deutlich Zweifel daran hegt, die Vernunft könne alleine auf sich gestellt den Herausforderungen der

Moderne gewachsen sein. In seinem Aufsatz über Kants Religionsphilosophie heißt es an einer Stelle:

„Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmernendes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.“ (Ebd.: 218).

Von dieser Sorge rührt es wohl her, dass Habermas seit seiner Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001 die Religion verstärkt als Gesprächspartner der Vernunft und der Demokratie in Stellung bringt.

3. Die Trennung von Staat und Religion

Obwohl Habermas grundlegende Normen der Demokratie auf Denkmotive der jüdisch-christlichen Religion zurückführt, gewährt er der Religion unmittelbar keinen Platz bei der Legitimation demokratischer Herrschaft. Der Philosoph ist der Überzeugung, dass „die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt am Ende aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“ stammen (ebd.: 107). Habermas besteht darauf, dass Politik und Recht sich in einer Demokratie durch eine begründende Rede rechtfertigen, in der nur allen Menschen einsichtige Gründe und Argumente Geltung beanspruchen können, also konkret durch das säkulare egalitäre Vernunftrecht. Als genuin religiöse Gehalte dürften sie lediglich in das informelle Engagement der Bürger in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit eingehen, nicht aber in die institutionalisierten Deliberations- und Entscheidungsprozesse des demokratischen Verfassungsstaates. Religiöse Gründe und Motive dürften die Schranke „institutioneller Deliberations- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden“ nicht passieren, sofern sie zuvor in der öffentlichen Kommunikation im (zivil)gesellschaftlichen Raum nicht in eine säkulare, allen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt“ wurden. Sollten etwa Parlamentarier diese Schranke umgehen, so müsse, fordert Habermas, der amtierende Präsident religiöse Erklärungen aus dem Sitzungsprotokoll tilgen lassen, weil sie das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft verletzen:

„Mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge können nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen, wenn irgendjemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Würde man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die

der Opposition ihren Willen aufzwingt. Im Verfassungsstaat ist es ein Legitimationsbedürfnis, *staatlich durchsetzbare* Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Die demokratische Mehrheitsherrschaft schlägt in religiöse Tyrannei um, wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann.“ (Habermas 2007b: 1445, Herv. i.O.)

Habermas bündelt hier zwei Annahmen zu einem starken Argument: dass die säkularen im Gegensatz zu den religiösen Gründen allen Menschen prinzipiell zugänglich und daher zustimmungsfähig sind; dass Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) von allen nachvollziehbaren Begründung genügen, sprich: im Ergebnis säkular sind.

Dabei legt Habermas der Demokratie einen hohen Legitimationsanspruch zugrunde; diese dürfe nämlich von den Bürgern über Gesetzesgehorsam hinaus die Anerkennung, ja sogar die Identifikation mit der Verfassung erwarten, die nicht gesetzlich erzwungen werden könne, sondern auf „guten Gründen und Überzeugungen“ basieren müsse. Dieser Anspruch stelle vor allem die gläubigen Bürger vor eine besondere Herausforderung; denn der demokratische Verfassungsstaat könne sich nicht damit zufrieden geben, dass sich die Religionsgemeinschaften in einen fragilen Modus Vivendi einrichten: „Sie sollen sich vielmehr die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter Prämissen des eigenen Glaubens (!) zu Eigen machen“ fordert Habermas (ebd.: 1442). Den Einwand, der Streit zwischen religiös und weltanschaulich fundierten Gerechtigkeitskonzeptionen lasse sich nicht ohne weiteres in der gemeinsamen Unterstellung eines noch so formalen Hintergrundkonsenses auflösen, weshalb die Befolgung von Mehrheitsbeschlüssen in einer Demokratie nur als widerwillige Anpassung geleistet werden könne, lässt Habermas nicht gelten. Zwar lasse sich, konzediert der Philosoph, die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, auf der kognitiven Ebene nicht schlichten (Habermas 2005: 141). Sobald aber diese kognitiven Dissonanzen bis in die Grundlagen des normativ geregelten Zusammenlebens der Staatsbürger hineinreichen, werde das politische Gemeinwesen auf dem Boden eines „schwankenden Modus Vivendi“ in unversöhnliche Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften segmentiert und sei sein Zerfall durch Glaubenskämpfe nur noch eine Frage der Zeit (ebd.). Um dies zu vermeiden, sei es unabdingbar, die konkurrierenden Heilsgüter, an denen sich existenzielle Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften entzünden, durch „Entpolitisierung“ zu entschärfen. Kompromisse seien nur möglich, wenn alle Bürger dieselben Kategorien teilbarer Grundgüter wie Geld, Sicherheit oder arbeitsfreier Zeit erstrebten. Doch gerade die Konflikte um religiöse Heilsgüter und Überzeu-

gungen eigneten sich nicht für Kompromisse; denn sie entzögen sich durch den „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten [...] *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung“, denen sich andere ethische Weltanschauungen aussetzen (ebd.: 135, Herv. i.O.). Deshalb sei es nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Abstimmungsverfahren und Verfassungsgrundsätze möglich, ihrer Herr zu werden. Bereits hier wird deutlich, dass auch Habermas die Forderung nach einer Trennung von Religion und Staat letztlich durch historisches Erfahrungswissen über die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche und Heilsgüter begründet. Mit anderen Worten: hinter dem philosophisch-epistemischen Argument, die religiösen Gründe seien im Gegensatz zu den säkularen nicht jedermann zugänglich und allgemein zustimmungsfähig, steht die religionspolitische Konfliktgeschichte Europas, die in der Weltgeschichte ihresgleichen sucht.

Habermas gibt denn auch – von einer historischen Perspektive aus betrachtet – unumwunden zu, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt in Europa „die angemessene Antwort auf die Religionskriege und Konfessionskämpfe in der Frühen Neuzeit“ gewesen sei (Habermas 2008c: 38). Die Staatsgewalt habe damals die streitenden Religionsparteien entwaffnen, Arrangements für ein friedlich-schiedliches Zusammenleben der verfeindeten Konfessionen erfinden und deren prekäres Nebeneinander überwachen müssen. Um Ordnung und Sicherheit verbürgen zu können, sei sie zu weltanschaulich neutralem Handeln genötigt worden, auch wenn sie mit der im Lande herrschenden Religion noch verflochten blieb. Allmählich habe der Staat den religiösen Minderheiten Freiheitsrechte eingeräumt – zunächst die Freiheit, überhaupt einer anderen Glaubensrichtung als der etablierten Kirche anzuhängen (Glaubensfreiheit), danach die Freiheit, ihren Glauben öffentlich zu bekennen (Bekenntnisfreiheit), und schließlich auch das Recht, ihre abweichenden religiösen Überzeugungen zu praktizieren (freie Religionsausübung). Dieser Modus Vivendi habe sich, als aus den demokratischen Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts eine neue politische Ordnung hervorging, welche eine „vollständig säkularisierte Staatsgewalt“ gleichzeitig der Herrschaft der Gesetze und dem demokratischen Willen des Volkes unterwarf, als unzulänglich erwiesen. Seitdem gewährleiste die liberale Demokratie die Religionsfreiheit als Menschenrecht und sei der Bürger nicht mehr vom Wohlwollen einer mehr oder weniger toleranten Staatsmacht abhängig. Dadurch habe die Trennung von Religion und Politik gewissermaßen eine neue historische Legitimationsetappe erreicht; sie sei fortan auch, wenn nicht sogar in erster Linie, durch die Menschenrechte im Allgemeinen und die Religionsfreiheit des Individuums im Besonderen gerechtfertigt. Ganz in diesem Sinne schreibt Habermas:

„Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung sind zwei Seiten derselben Medaille. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht

nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Kämpfe untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt.“ (Habermas 2005: 9)

Es sind also im Kern drei Argumente, die Habermas zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat ins Feld führt; erstens das historisch-pragmatische Friedensargument, zweitens das menschenrechtlich-normative Argument von der Religionsfreiheit und drittens das philosophisch-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.

Auffällig ist, dass Habermas die theologische Rechtfertigung der Trennung von demokratischer Staatsgewalt und Religion als Argument nicht aufgreift. Habermas warnt neuerdings explizit vor „allen Versuchen einer Erneuerung der Politischen Theologie“ im Anschluss an Carl Schmitt, dessen „klerikofaschistischen Begriff des Politischen“ er seit Jahrzehnten dezidiert bekämpft (Habermas 2012: 251). In einer Rezension mit dem Titel „Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik“ aus dem Jahr 1993 schreibt Habermas:

„Der Streit über den auf Freund-Feind-Verhältnisse reduzierten Begriff des Politischen ist vordergründig. Provokativ für das Selbstverständnis des demokratischen Verfassungsstaates ist vielmehr jene Politische Theologie, die einen säkularisierten Begriff von Politik und damit das demokratische Verfahren als Legitimationsgrundlage des Rechts ablehnt, die eines ihres deliberativen Kerns beraubte Demokratie zur bloßen Akklamation formierter Massen entstellt, den Mythos der geborenen nationalen Einheit dem gesellschaftlichen Pluralismus entgegensetzt und den Universalismus der Menschenrechte und der Menschheitsmoral als verbrecherische Heuchelei denunziert.“ (Habermas 1995: 116)

Ganz auf dieser Linie konstatiert Habermas später ein „untergründiges Ressentiment“ gegen die Rechtfertigung der demokratischen Verfassungsprinzipien „aus Vernunft allein“; die Anhänger der politischen Theologie versuchten, die Legitimation der demokratischen Staatsgewalt auf eine „metasoziale Quelle“ zurückzuführen. Doch die Vorstellung, die legitimierungserzeugenden demokratischen Verfahren durch eine irgendwie „tieferen“, gleichwohl allgemeinverbindliche Fundierung zu ersetzen, sei letztlich Obskurantismus (Habermas 2012: 251).

Hier stellt sich die Frage, ob und inwiefern dies auch für die linken Verfechter einer politischen Theologie gilt. Habermas hatte bereits in seiner ersten kritischen Auseinandersetzung mit Carl Schmitt die Frage aufgeworfen, was wohl die politische Theologie der Gegenrevolution eines Donoso Cortes oder Carl Schmitt mit der Theologie der Befreiung verbindet, die in den sechziger und siebziger Jahren des

vergangenen Jahrhunderts in Südamerika sehr verbreitet war (Habermas 1987: 111). Auch wenn Habermas damals eine Antwort auf die selbst gestellte Frage schuldig blieb: als sicher kann gelten, dass er gegenüber linken politischen Theologen Sympathien hegt und Hörbereitschaft signalisiert; es fällt jedenfalls auf, dass er etwa mit einem Johann Baptist Metz das philosophische Gespräch konstruktiv aufnimmt. In den neunziger Jahren hat Habermas sich in einem Aufsatz unter dem Titel „Israel oder Athen, Wem gehört die anamnetische Vernunft?“ mit dem theologischen Anliegen von Metz auseinandergesetzt. Dort heißt es gleich zu Beginn: „Die Gedankengänge von Johann Baptist Metz faszinieren mich auch deshalb, weil ich darin über eine gewisse Distanz hinweg gemeinsame Intentionen wiedererkenne.“ (Habermas 1997: 98). Einige Zeilen weiter nennt Habermas das Gemeinsame beim Namen:

„Wenn die biblische Vision der Rettung nicht nur Erlösung von individueller Schuld, sondern auch die kollektive Befreiung aus Situationen des Elends und der Unterdrückung einschließt (und insofern neben dem mystischen immer auch ein politisches Element enthält), berührt sich der eschatologische Aufbruch zur Rettung der ungerecht Leidenden mit Impulsen der Freiheitsgeschichte der europäischen Neuzeit.“ (Ebd.: 99).

Später hat Habermas bei Gelegenheit darauf hingewiesen, dass ihm etwa die Formel des „Bewusstseins von dem, was fehlt“ unter dem Eindruck der Lektüre des Buches „Memoria passionis“ von Metz in die Feder floss (Habermas 2008b: 94). Neuerdings bestätigt der Philosoph in einem Interview auf Nachfrage, dass Metz mit seiner in der Tradition der Aufklärung stehenden politischen Theologie einen „idealen postsäkularen Gesprächspartner“ darstellt (Habermas 2012: 119). Ähnliches gilt wohl auch für den Philosophen Eduardo Mendieta, der stark von der südamerikanischen Befreiungstheologie geprägt ist und mit dem Habermas bisher seine Gespräche zum Themenkreis Religion geführt hat (ebd.: 96; Habermas 2001b: 173). Er hat in einem Gespräch mit Mendieta den „Aufschrei der Befreiungstheologie, die den Mühseligen und Beladenen, den Unterdrückten und Erniedrigten eine Stimme geben will“ als „tätige Empörung über die Trägheit und Unempfindlichkeit“ des Status quo gewürdigt (Habermas 2001b: 195). Gleichwohl würde Habermas auch gegenüber linken politischen Theologen darauf bestehen, dass sie ihre Anliegen in eine allgemeine und säkulare Sprache übersetzen müssten, wenn sie in den demokratischen Deliberations- und Entscheidungsprozess eingehen sollen. Nicht der demokratische Staat, sondern die Religion trägt letzten Endes die Beweislast. Die Religionsgemeinschaften sollen sich, fordert Habermas, „die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter Prämissen des eigenen Glaubens zu Eigen machen“. Dabei geht Habermas wohl davon aus, dass die religiöse Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik erst im Zuge eines schmerzhaften Lern- und Anpassungsprozesses erfolgt; er denkt hierbei in erster Linie an die katholische Kirche und die pro-

testantischen Kirchen in Deutschland und Europa, die sich erst in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu einer positiven Würdigung der säkularen Demokratie durchgerungen haben. In diesem Kontext konstatiert Habermas, dass dem Islam ein solcher schmerzhafter theologischer Lernprozess – wie er sich seit der Reformation in den christlichen Kirchen des Westens vollzogen hat – bevor steht. Er legt Wert auf die Feststellung, dass Lernprozesse dieser Art zwar gefördert, aber nicht moralisch oder rechtlich gefordert werden könnten (Habermas 2008c: 45).

Das Politische, das sich in der Demokratie vom Staat in die Gesellschaft verlagert habe, behalte im säkularen Staat lediglich einen „indirekten Bezug zur Religion“; die Ausübung der politischen Herrschaft habe ihre „religiöse Aura“ verloren. Die Ergebnisse des demokratischen Prozesses – kollektiv verbindliche Beschlüsse – müssten von „allen religiösen Beimengungen“ frei bleiben (Habermas 2012: 251). Nur säkulare, für alle verständliche Beiträge dürften aus dem babylonischen Stimmengewirr der öffentlichen Kommunikation den Filter zwischen der gesellschaftlichen und der staatlichen Sphäre passieren; andernfalls, argumentiert Habermas, wäre die demokratische Herrschaftsausübung illegitim, weil ein Teil der Bürger ihren Willen den anderen aufzwingen würde. Ist dies aber anders, könnte man hier schon kritisch einwenden, wenn eine säkulare Mehrheit entscheidet? Legt der demokratische Staat seinen religiösen Bürgern nicht eine asymmetrische Bürde auf, wenn er letztlich nur säkulare Gründe zur Rechtfertigung seines Handelns zulässt? Diesen Einwand formuliert etwa die Philosophin Maeve Cooke in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Habermas. Sie plädiert für eine Zulassung der religiösen Argumente auch in den institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozessen demokratischer Staaten, und zwar aus zwei Gründen: dies sei notwendig, um der politischen Autonomie auch der gläubigen Bürger unverkürzt Geltung zu verschaffen und somit deren Entfremdung vom demokratischen Gemeinwesen zu verhindern; und es seien inzwischen neue Glaubensgemeinschaften aus anderen historisch-kulturellen Kontexten in den demokratischen Staaten aufgetreten, die die religionspolitisch relevanten „historisch-spezifischen Lernprozesse der westlichen Moderne“ nicht vollzogen hätten (Cooke 2007: 349). In seiner Replik geißelt Habermas Cooke als blauäugig und rechnet sie zu den „Hardlinern“ wie Nicholas Wolterstorff, die der religiösen Rede auch innerhalb der staatlichen Institutionen freien Lauf gewähren wollten. In der Sache antwortet der Philosoph auf die Kritik folgendermaßen: die Intensivierung des religiösen Pluralismus durch neue Glaubensgemeinschaften lege doch gerade die entgegengesetzte Konsequenz nahe, nämlich die Prinzipien des säkularen demokratischen Verfassungsstaates als eine Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens aller stark zu machen und an dem religiösen Übersetzungsvorbehalt festzuhalten. Auch die Gläubigen sollten um der gleichen politischen Autonomie aller Bürger willen den Übersetzungsvorbehalt beachten; zumal die religiösen Minderheiten sollten das säkulare demokratische Rahmenwerk im Eigeninteresse schützen, da sie die ersten Opfer einer Liquidierung der weltan-

schaulich neutralen Staatsgewalt wären, weil die Freisetzung der religiösen Rede in Kombination mit dem Verfahren der demokratischen Mehrheitsentscheidung nur den Weg zur politischen Herrschaft einer „konfessionellen Mehrheitskultur“ ebnet werde (Habermas 2007a: 413).

Dabei sieht Habermas durchaus, dass der Übersetzungsvorbehalt und der institutionelle Vorrang, den säkulare vor religiösen Gründen genießen, den religiösen Bürgern eine Lern- und Anpassungsleistung abverlangen, die den säkularen Bürgern erspart bleibt (Habermas 2005: 142). Diese strukturelle Asymmetrie wird aber ein Stück weit dadurch relativiert, dass der demokratische Staat im Streit zwischen Glaubens- und Wissensansprüchen keine politischen Entscheidungen zugunsten einer Seite präjudiziert, weil die „pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums“ nach beiden Seiten hin geöffnet und lernbereit bleibt (Habermas 2001b: 15). Zudem verlangt Habermas von den säkularen Bürgern einen kritischen Mentalitätswandel (vor allem einen wachen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Gehalte), um der Herausforderung des religiösen Bewusstseins adäquat zu begegnen, der kognitiv nicht weniger anspruchsvoll sei als die Anpassung der Gläubigen an eine sich immer weiter säkularisierende Umgebung (Habermas 2005: 146). Wenn die religiösen und säkularen Bürger einander im öffentlichen Gespräch respektvoll und lernbereit begegnen, dürfte die Forderung nach allgemeinen säkularen Gründen zur Rechtfertigung demokratischer Herrschaft noch am ehesten geeignet sein, allen Bürgern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Mit dieser Forderung steht und fällt denn auch die weltanschaulich-religiöse Neutralität des demokratischen Staates; in ihr erblickt Habermas wiederum eine institutionelle Voraussetzung für eine gleichmäßige Gewährleistung der Religionsfreiheit (ebd.: 134). Das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität verpflichtet die staatlichen Institutionen zur strengen Unparteilichkeit im Umgang mit Religionsgemeinschaften; Parlamente und Gerichte, Regierung und Verwaltung verletzen dieses Gebot, wenn sie eine Seite auf Kosten einer anderen privilegieren (ebd.: 129). Im Allgemeinen sieht Habermas die Gefahr, dass die Religionsfreiheit und das Neutralitätsgebot des demokratischen Staates sowohl von laizistischer als auch von religiöser Seite verletzt werden könnten. Ersteres trifft Habermas zufolge auf die Französische Republik zu, wenn diese muslimischen Schülerinnen per Gesetz das Tragen des Kopftuchs mit der Begründung untersagt, Religion sei eine aus der Sphäre der Öffentlichkeit herauszuhaltende Privatsache. Die „laizistische Forderung“, dass sich der demokratische Staat jeder Politik enthalten solle, die die Religion als solche unterstützt, sei – kritisiert Habermas – eine zu enge Auslegung des weltanschaulich-religiösen Neutralitätsprinzips. Denn die Gewährleistung gleicher ethischer Freiheiten erfordere zwar die Säkularisierung der Staatsgewalt, aber sie verbiete die „politische Überverallgemeinerung der säkularistischen Weltsicht“ (ebd.: 322). Die säkularisierten Staatsbürger dürften weder den religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen noch den gläubigen Mitbür-

gern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu leisten. Wenn die säkulare Seite die religiösen Mitbürger aus dem Kreis moderner Zeitgenossen ausschließe und als Exemplare betrachte, die gleichsam unter Artenschutz stünden, greife sie „an die Substanz der gleichberechtigten *Mitgliedschaft* im Universum vernünftiger Personen“ (Habermas 2009b: 402, Herv. i.O.). Bereits zu Beginn der neunziger Jahre geht Habermas davon aus, dass „in unseren Breiten inzwischen die Gründe für einen politisch motivierten Atheismus oder besser: für einen militanten *Laizismus*“ weitgehend entfallen seien (Habermas 1992b: 129, Herv. i.O.). In diesem Zusammenhang weist er anerkennend darauf hin, dass es in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt die Theologen waren, die „moralisch-skrupulöse Antworten auf die uns bedrängenden politischen Fragen“ gaben:

„Es war die Bekenkende Kirche“, schreibt Habermas, „die damals mit ihrem Schuldbekenntnis einen neuen Anfang wenigstens versucht hat. In beiden Konfessionen haben sich unter Laien wie unter Theologen linke Gruppierungen gebildet, die die Kirche aus ihrer bequemen Liaison mit der staatlichen Gewalt und den bestehenden sozialen Verhältnissen herauslösen und statt Restauration Erneuerung betreiben, in der politischen Öffentlichkeit universalistische Maßstäbe der Bewertung zur Geltung bringen wollten. Mit diesem exemplarisch bezeugten und breitenwirksamen Mentalitätswandel entsteht das Bild eines religiösen Engagements, das aus der Konventionalität und Innerlichkeit eines bloß privaten Bekenntnisses ausbricht.“ (Ebd.: 130)

Ein undogmatisches Verständnis von Transzendenz und Glauben könne „unseren besten moralischen Intuitionen“ zum Ausdruck verhelfen, ohne die Brücken zu säkularen Sprachen und Kulturen abubrechen. Wenn Habermas feststellt, die Gründe für einen militanten Laizismus seien inzwischen in Europa weitgehend entfallen, konzidiert er implizit, dass es einstmals „gute Gründe“ hierfür gab. Daran erinnert Habermas in einem seiner letzten Beiträge zum Thema mit den Worten:

„Die Gelassenheit der agnostischen Einstellung hat das Ressentiment hinter sich gelassen. Die Militanz der Aufklärung [im Umgang mit Kirche und Religion, A.C.] hatte einmal gute Gründe; sie zeugt von Emanzipationskämpfen gegen die weltlich-klerikale Macht einer geistlichen Gewalt, die lange genug Gräueln der politischen Unterdrückung und sozialen Ausbeutung ihren Segen gespendet hat. So könnten wir uns *auch* daran erinnern, dass sich der Klerus in jüngerer Zeit auf beiden Seiten engagiert hat. Aber anscheinend sind einige Wunden noch offen.“ (Habermas 2012: 149, Herv. i.O.)

Habermas wendet sich explizit gegen das laizistische Verständnis der Trennung von Staat und Kirche, weil er befürchtet, ein „scharfer *laizistischer* Vorbehalt gegenüber prophetischen Lehren und metaphysischen Weltbildern (könnte) sowohl innerhalb

derselben Kultur als auch weltweit zu einem Konflikt zwischen Gläubigen und Säkularisten führen, der genauso tief reicht wie der zwischen Weltanschauungsparteien.“ (Habermas 2009b: 402, Herv. i.O.). Auf der anderen Seite sieht Habermas die Gefahr einer religiösen Vereinnahmung des weltanschaulich-religiösen Neutralitätsprinzips, die etwa in der bayerisch-katholischen Reaktion auf das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu gewärtigen sei. Die in der Bayerischen Volksschulordnung von 1983 vorgesehenen Kruzifixe seien geradezu der „klassische Fall der politisch-kulturellen Überverallgemeinerung einer regional vorherrschenden Religionspraxis“ (Habermas 2005: 274). Die Religionsfreiheit werde häufig durch die „Vorherrschaft einer Mehrheitskultur“ gefährdet, die ihre historisch erworbene Definitionsmacht dazu missbrauche, nach eigenen Maßstäben festzulegen, was in der pluralistischen Gesellschaft als die allgemein verbindliche politische Kultur zu gelten habe. Diese unaufgelöste Fusion von Mehrheits- und allgemeiner Kultur eines demokratischen Gemeinwesens könne zu einer „schleichenden Substantialisierung des Verständnisses einer wesentlich prozeduralen Verfassung“ führen. Dagegen müsse man auf der Hut sein; denn die moralische Substanz der Verfassungsgrundsätze sei durch das demokratische Verfahren selbst gesichert, die ihre legitimitätsstiftende Kraft gerade der Unparteilichkeit und gleichmäßigen Interessenberücksichtigung verdanke und diese einbüße, wenn sich in die Auslegung und Praktizierung der demokratischen Prinzipien und Vorschriften Vorstellungen einer substantiellen Sittlichkeit einschleichen (ebd.: 273). Die ethische Neutralität des demokratischen Staates und Rechts trage der Tatsache Rechnung, dass die Gesamtheit der Bürger in modernen komplexen Gesellschaften nicht durch einen substantiellen Wertekonsens zusammengehalten werden könne; in Frage komme nur noch ein Konsens über das Verfahren legitimer Rechtssetzung und Machtausübung, der von einer wert- und normbildenden Kommunikation der Bürger getragen und bestätigt werden sollte. Schon in seiner Rede zur Verleihung des Hegel-Preises 1973, in der er just der Frage nachging, ob komplexe Gesellschaften „vernünftige Identitäten“ ausbilden könnten, betonte Habermas, die Einheit demokratischer Gesellschaften lasse sich nicht mehr ohne weiteres in Form von traditionellen und religiösen Weltbildern, die eine gemeinsame Identität festschreiben, konstituieren. Denkbar sei eine kollektive Identität unter modernen Bedingungen nur noch in reflexiver Gestalt, nämlich so, dass „*sie im Bewusstsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an [...] Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet*“ (Habermas 1974: 66, Herv. i.O.). Soweit die motivbildenden Traditionen ihre naturwüchsige Kraft verlieren, so Habermas einige Seiten weiter, könnten Äquivalente nicht auf dem Verwaltungsweg geschaffen werden; im selben Maße träten die „Strukturen wert- und normbildender Kommunikationen“ in ihr Recht, die als einzige „Motivgeneratoren“ übrig blieben, wenn nicht manifester Zwang angewendet werden solle (ebd.: 74).

Die demokratische Ordnung darf daher im Grunde nicht eine bestimmte Konzeption vom guten Leben auszeichnen; sie ist demnach legitim und gerecht, wenn sie allen Bürgern die gleiche Freiheit gewährt und ihre Interessen gleichmäßig berücksichtigt. „Die ‚gerechte Gesellschaft‘“, schreibt Habermas drei Jahrzehnte später, „stellt allen Personen anheim, was sie ‚mit der Zeit ihres Lebens anfangen‘ wollen. Sie garantiert jedem die gleiche Freiheit, ein ethisches Selbstverständnis zu entwickeln, um eine persönliche Konzeption vom ‚guten Leben‘ nach eigenem Können und Gutdünken zu verwirklichen“ (Habermas 2002: 13). Gegen die kommunitaristische Kritik an der liberalen Konzeption der Individualrechte⁵⁵ hält Habermas daran fest, dass die Individuen die letzte Bezugsgröße einer liberalen Demokratie bleiben müssen, auch wenn sie ihre Lebensentwürfe in intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhängen bilden. Kulturelle Überlieferungen und traditionelle Lebensformen können sich nur dadurch reproduzieren, dass sie die nachwachsenden Generationen von ihrem Wert überzeugen. Sie hätten auch nur insoweit ein Recht, als sie von den Individuen in Freiheit angenommen und angeeignet werden. Deshalb kann und darf es nach Habermas in einer liberalen Demokratie auch gar keinen „Artenschutz“ für identitätsbildende Lebensformen und Traditionen geben. Auch die Mehrheit in einem demokratischen Verfassungsstaat dürfe den Minderheiten die eigene kulturelle Lebensform nicht als „sogenannte Leitkultur“ vorschreiben. Gleichwohl sieht Habermas ein, dass eine gewisse „ethische Imprägnierung“ des demokratischen Staates unvermeidlich ist, weil dieser sich bisher nur in historisch partikularen Staatsnationen entfalten konnte. Da aber die Einhegung der demokratischen Prinzipien innerhalb des Gehäuses vom Nationalstaat historisch kontingent sei, gibt der Philosoph zu verstehen, müssten sich die Elemente der ethischen Imprägnierung im Konfliktfall vor dem universellen Geltungsanspruch der demokratischen Prinzipien bewähren (Habermas 1993: 168).

4. Kritik und Würdigung

Habermas geht es mit seiner späten Hinwendung zum Religionsthema wesentlich um „die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiv-

55 Habermas hat sich in seinem Beitrag über „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“ vor allem mit der auf die Situation des frankophonen Quebec gemünzten These Charles Taylors kritisch auseinandergesetzt, ein demokratischer Staat dürfe und müsse dafür sorgen, dass bestimmte kollektive kulturelle Güter und Identitätsressourcen wie Sprache erhalten bleiben und nicht zu einer vernachlässigbaren Größe und Option herabsinken, weil sie die unabdingbare Voraussetzung für ein Gelingen des individuellen Lebens seien – gehe dies auch auf Kosten individueller Grundfreiheiten (Taylor 1993; Habermas 1993).

ven Selbstverständnisses der Moderne“ (Habermas 2005: 145). Auch wenn sich der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen nicht wieder kitten lasse, könne das nachmetaphysische Denken der Religion mit mehr Respekt und Hörbereitschaft begegnen, sobald es sich zu ihr nicht mehr wie zu einem Fremden, ihr Äußeren verhalte. Habermas empfiehlt nun nachdrücklich, die modernen Gesellschaften sollten die Religion als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ ernst nehmen und sich auf ein Gespräch mit ihr unvoreingenommen einlassen. Damit will er aber nicht einem „schwiemelligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem“ das Wort reden (Habermas 2008c: 48). Man dürfe sich letztlich nicht um die Alternative zwischen anthropozentrischer Blickrichtung und dem Blick aus der Ferne des theo- oder kosmozentrischen Denkens herumdrücken. Aber es mache schon einen Unterschied, gibt Habermas zu bedenken, ob man miteinander spricht oder nur übereinander. Beide Seiten müssten sich allerdings ihrer Grenzen gewahr bleiben, wenn das Gespräch gelingen solle. Die religiöse Seite müsse die Autorität der „natürlichen“ Vernunft, konkret die fehlbaren Ergebnisse der Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Die säkulare Vernunft ihrerseits dürfe sich nicht zur Richterin über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert. Die Philosophie soll zwar gegenüber der Religion Hör- und Lernbereitschaft an den Tag legen, sich aber das Heft nicht aus der Hand nehmen lassen; die säkulare Vernunft gibt der Religion gewissermaßen den Rahmen des Gesprächs vor.

Da er mit seinem neuen Interesse an der Religion vor allem das Motivationsproblem im Auge hat, wirft Habermas selbstkritisch die Frage auf, ob er nicht die Religion doch nur als einen „Lückenbüßer“ für die fehlenden moralischen Motivationen einer „erschöpften Moderne“ betrachte. Den nahe liegenden Vorwurf, sein Ansinnen laufe auf eine Instrumentalisierung der Religion hinaus, wehrt er jedoch mit dem Hinweis ab, er schreibe der Religion intrinsische Bedeutung zu und betrachte sie als eine „kontemporäre Gestalt des Geistes“ (Habermas 2007a: 370). Eine funktionalistische Betrachtung der Religion greife im Rahmen einer philosophischen Selbstverständigung über das Verhältnis von Glaube und Wissen zu kurz, beteuert Habermas, und zwar schon deshalb, weil Glaube und Wissen, mit ihren jeweils in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen, als zwei komplementäre Gestalten des Geistes zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehörten.

Von der philosophischen Herangehensweise an die Religion unterscheidet Habermas eine politikwissenschaftliche oder soziologische; eine funktionalistische Betrachtungsweise der Religion habe nämlich in Soziologie oder Politikwissenschaft durchaus ihren legitimen Ort (Habermas 2008b: 99). Eine normativ ansetzende politische Theorie argumentiere aus der Sicht der „Legitimationsbedürfnisse“ des demokratischen Rechtsstaates. Im Mittelpunkt seiner politiktheoretischen Überlegungen steht denn auch die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ord-

nung in der liberalen Demokratie. Habermas' Antwort besteht genau genommen aus zwei Elementen: postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat. Dabei orientiert sich der Philosoph an der liberalen Trennung zwischen Staat und Gesellschaft, die ihrerseits Ausdruck und Ergebnis einer voraussetzungsreichen Geschichte in Europa ist. Danach haben die Religionen zwar einen legitimen Ort in Gesellschaft und Öffentlichkeit, nicht aber im staatlichen Bereich. Habermas betont das Interesse eines demokratischen Gemeinwesens an der Religion als knappe Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressource und empfiehlt einen schonenden Umgang mit religiösen Überlieferungen. Letztere interessieren den politischen Denker vor allem als „Widerlager zur Hegemonie einer auf Nutzenmaximierung eingeschworenen Zweckrationalität“ (Habermas 2012: 255). Gleichwohl besteht ein gewisses Risiko darin, gegen „die neoliberale Entsolidarisierung der Gesellschaft nun blindlings auf die Motivationskräfte der Religionen zu setzen“, da diese bekanntlich politisch höchst ambivalent sind (ebd.: 111). Habermas Plädoyer für eine postsäkulare Gesellschaft ist denn auch auf das weitgehend säkularisierte Europa bezogen und nicht zuletzt an die europäischen Deutungseliten gerichtet, die die Religion als eine zeitgemäße und zukunftsfähige „Gestalt des Geistes“ ernst nehmen und respektieren sollen. Man kann diesen Sinneswandel des Philosophen im Rahmen eines Lernprozesses der säkularen und linksliberalen Intellektuellen betrachten, den natürlich nicht jeder nachvollziehen muss.

Die Einladung Habermas' zum respektvollen Umgang mit den religiösen Überlieferungen ist denn auch vereinzelt auf begründeten Widerspruch gestoßen. So hat etwa Jan Philipp Reemtsma den Einwand formuliert, er sei als Bürger einer säkularen Demokratie verpflichtet, die Freiheit des Mitmenschen und Bürgers, religiöse Überzeugungen zu haben, zu respektieren, nicht aber die religiösen Überzeugungen als solche (Reemtsma 2005). Amtsträger der katholischen Kirche hätten etwa mehrfach den Holocaust und die Abtreibungsgesetzgebung der Bundesrepublik gleichgesetzt, was nicht nur die Überlebenden der deutschen Vernichtungspolitik, sondern auch die Frauen, die sich zu einer Abtreibung entschlossen haben, zutiefst kränken müsse. Der Gläubige respektiere ihn nur „als potentiellen Träger eines Glaubens“, er hingegen respektiere ihn als Mitbürger. „Das ist wie Öl und Wasser“, setzt Reemtsma lapidar hinzu. Eine andere kritische Stimme sei noch genannt, nämlich die des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais; er widerspricht der These Habermas, die Philosophen sollten die Religion als eine Sinnressource der Demokratie respektieren, mit dem Argument, die Weltreligionen seien heute zu mächtig und ihr Machtwille gehe stets mit politischen Zumutungen für die Demokratie einher (d'Arcais 2007). Sowohl Geschichte als auch Gegenwart gäben Zeugnis davon, dass von der Religion „eine sichere und permanente Versuchung zum konfessionellen Machtmissbrauch“ ausgehe; deshalb berge sie für die demokratischen Errungenschaften in der Regel mehr Gefahren als Chancen. Tatsächlich besteht schon für die USA kein Anlass, die Gesellschaft von der (politischen) Bedeutung religiöser

Überlieferungen zu überzeugen. Erst recht gilt dies für außerhalb Europas, wo es tendenziell eher das umgekehrte „Problem“ gibt: nämlich eine allzu vitale Religiosität, die oft ins Politische hinüber schwappt und bisweilen sogar zur Gewaltanwendung motiviert. Und was Europa anbelangt: es ist keineswegs ausgemacht, dass aus den weitgehend säkularisierten Gesellschaften noch „nennenswerte Impulse und Energien“ zu erwarten sind, um die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses zu regenerieren (Habermas 2007a: 409). Schließlich lassen sich religiöse Traditionen wohl kaum dadurch wieder zum Leben erwecken, dass man zeigt, was sie Gutes bewirken könnten - diesen Einwand hat Habermas vor geraumer Zeit gegen Hermann Lübbes funktionalistische Betrachtungsweise der Religion formuliert, und heute trifft er auf ihn selbst zu (Habermas 1985a: 53).

Dabei macht der Philosoph aus seiner Präferenz für die religiösen Überlieferungen, die – wie das Christentum und der Buddhismus – im Zuge ihrer dogmatischen Ausgestaltung einen hohen Grad interner Rationalisierung erreicht haben, keinen Hehl (Habermas 2008b: 101). Solche intern rationalisierten Religionen sind für Habermas von besonderem Interesse, weil sie dadurch ungewollt auch einer möglichen Ablösung semantischer Gehalte von den Prämissen der jeweiligen Offenbarungswahrheiten vorgearbeitet haben. Schon der Respekt vor diesem vernünftigen Potential an Menschheitserfahrungen gebiete es, religiöse Überlieferungen von anderen Weltbildern und ethischen Lebensentwürfen zu unterscheiden, selbst wenn zwischen den religiösen Heilslehren und den weltlichen Konzeptionen eines guten und nicht verfehlten Lebens eine gewisse funktionale Äquivalenz bestehe (ebd.). Insofern überrascht es nicht, dass Habermas seinen Blick in erster Linie auf das Erbe von großen religiösen Traditionen richtet, die auf einen Ursprung in der Achsenzeit zurückgehen und bis in die Definitionskämpfe einer multikulturellen Weltgesellschaft von heute hinein ihre „zivilisationsprägende Kraft“ behalten haben. Denn ein unabgegoltenes semantisches Potential könne es nur in Traditionen geben, führt Habermas zur Begründung aus, deren mythischer Kern zwar durch den kognitiven Schub der Achsenzeit in ein Transzendenzdenken transformiert worden, aber in der Durchlaufbeschleunigung moderner Lebensverhältnisse noch nicht ganz weggeschmolzen ist. Vom kalifornischen Synkretismus aus pseudowissenschaftlichen und esoterischen Lehren oder vom religiösen Fundamentalismus erwartet der Philosoph jedenfalls keinen positiven Beitrag zum säkularen Selbstverständnis moderner Gesellschaften, weil sie sich als religiöse Bewegungen von den kognitiven Errungenschaften der Moderne prinzipiell abgekoppelt haben. Freilich bedeutet dies für Habermas nicht, dass diese „unvernünftigen“ religiösen Bewegungen keinen Platz in der demokratischen Öffentlichkeit hätten. Aber hier stellt sich die Frage, wie ein demokratischer Staat vor allem mit religiösem Fundamentalismus umgehen sollte, der keine Gesprächs- und Kompromissbereitschaft an den Tag legt. Darauf hat Habermas keine Antwort bzw. sein Lösungsvorschlag stößt hier an Grenzen. In seiner

Konzeption einer deliberativen Demokratie bleibt ihm letztlich nichts anderes übrig als zu hoffen, in dem öffentlichen Gespräch werde der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ zum Zuge kommen und die Vernunft sich am Ende auch in der Religion einstellen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass Habermas die Bedeutung der Theologie als Medium der Rationalisierung religiöser Erfahrung nicht eigens thematisiert, obgleich sie seinem Anliegen einer Verständigung zwischen religiösen und säkularen Kräften zuarbeitet.

Auch Habermas' Begründung der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie ist – ähnlich wie seinerzeit die Überlegungen Rousseaus und Tocquevilles – auf die historische Konstellation Europas zugeschnitten; seine Argumentation basiert auf langen und vielschichtigen Lernprozessen im Zuge der religionspolitischen Konfliktgeschichte Europas, deren Errungenschaften er durch eine Korrektur ihrer einseitigen Folgen retten möchte. Habermas besteht darauf, dass die Ergebnisse des demokratischen Prozesses von „allen religiösen Beimengungen“ frei bleiben müssen. Er schreibt:

„Der liberale Staat darf die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische* Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln. Allerdings muss er von ihnen die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung erwarten. Jeder muss wissen und akzeptieren, dass jenseits der institutionellen Schwelle, die die informelle Öffentlichkeit von Parlamenten, Gerichten, Ministerien und Verwaltungen trennt, nur säkulare Gründe zählen.“ (Habermas 2005: 135/36, Herv. i.O.)

Und wie rechtfertigt Habermas konkret die Trennung von Religion und Staat in der Demokratie? Er führt drei Argumente ins Feld: erstens das pragmatische Friedensargument, zweitens das menschenrechtlich-normative Argument von der gleichen Religionsfreiheit und drittens das philosophisch-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. Die Sorge um die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche wird von Habermas lediglich am Rande gestreift; das menschenrechtliche und demokratiethoretisch-epistemische Argument hingegen stehen im Zentrum seiner Rechtfertigungsstrategie; beide zusammen tragen die Beweislast seiner Argumentation. Doch wie plausibel sind diese zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat genannten Gründe? Können diese nur in Deutschland oder auch in anderen westlichen Demokratien Geltung beanspruchen? Und wie ist es um ihre Geltung und Bedeutung im außereuropäischen Erfahrungsraum bestellt?

Bemerkenswert ist, dass Habermas selber in einer seiner Stellungnahmen zum Thema seine religionspolitischen Überlegungen als abstrakt bezeichnet und die Vermutung geäußert hat, manchen Leuten werde seine Sicht der Dinge „naiv oder

weltfremd“ erscheinen (Habermas 2007b: 1445). Er wisse, beteuert er dort, dass Prinzipien immer der kontextbezogenen Anwendung und Umsetzung bedürfen. Auch sei ihm nicht verborgen geblieben, dass die Trennung von Staat und Kirche in den westlichen Demokratien sehr vielfältig geregelt sei – jeweils eingebettet in verschiedene politische Kulturen. Aufgrund dieser Vielfalt gehe er davon aus, seine Vorschläge würden unterschiedliche Reaktionen auslösen – etwa in den Vereinigten Staaten, wo der Präsident im Amt betet, weil dort viele dezentrale Glaubensgemeinschaften in einem „vage religiösen Patriotismus“ übereinkämen; oder in Frankreich, wo die *Laïcité* fester Bestandteil einer „säkularen Zivilreligion“ sei; oder in Italien, wo die „katholische Monokultur“ einer einzigen Kirche immer noch überwältigenden Einfluss verleihe. Sodann räumt Habermas ein, dass sein „Modell am besten zur politischen Kultur in Deutschland passt“, die heute von einem neutralen Wohlwollen des Staates gegenüber den Glaubensgemeinschaften der Protestanten, der Katholiken und der Juden geprägt sei während die Haltung gegenüber dem Islam übrigens noch umstritten sei (ebd.: 1446). Doch könne man aus den dissonanten Reaktionen auch schließen, dass sein Vorschlag nicht zu abstrakt sei, sondern im Gegenteil der weitergehenden Generalisierung bedürfe.

In der Tat scheint Habermas durch die Einbeziehung der Religionen in das vernünftige Gespräch über das normative Selbstverständnis der Moderne mehr im Sinn zu haben als eine Entschärfung des weltanschaulich-religiösen Konfliktpotentials allein in den westlichen liberalen Demokratien. Denn er denkt darüber hinaus an die weltweit ausgetragenen Spannungen zwischen den großen Kulturen und Religionen und verbindet mit der von ihm bemühten Öffnung der Moderne für die Botschaft der Religion die Hoffnung, diese ließen sich vielleicht im Medium von vernünftigen Gesprächen ein Stück weit abbauen. Wenn die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins in Europa als Lernprozess begriffen werden könnte, so Habermas, der religiöse wie säkulare Mentalitäten zugleich erfasst und verändert, indem er die Tradition der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt, dann fiel auch ein anderes Licht auf die internationalen Spannungen zwischen den großen Kulturen und Weltreligionen (Habermas 2005: 322). Nicht nur die kapitalistische Modernisierung habe sich ja längst durch Märkte, Medien und andere Netzwerke weltweit ausgebreitet, so dass keiner Nation mehr eine aussichtsreiche Option für den Ausstieg zur Verfügung stünde; auch die Herausforderungen der Säkularisierung und des weltanschaulichen Pluralismus hätten sich inzwischen globalisiert, auch die „nicht-westlichen Kulturen“ und Länder könnten sich ihnen nicht entziehen. Nur auf Pfaden einer jeweils „alternativen Moderne“ könnten die nicht-westlichen Gesellschaften ihre kulturelle Eigenart gegen die vom Westen geprägte „kapitalistische Weltkultur“ behaupten.

„Das bedeutet aber“, setzt Habermas seinen Gedankengang fort, „dass sie der *von außen* eindringenden nivellierenden Gewalt aus eigenen kulturellen Ressourcen nur begegnen können,

wenn sich auch in diesen Ländern das religiöse Bewusstsein einer Modernisierung *von innen* öffnet. Soweit diese Kulturen, angesichts ähnlicher Herausforderungen, für die europäische Innovation der Trennung von Staat und Kirche Äquivalente finden, wird die konstruktive Anpassung an Imperative der gesellschaftlichen Modernisierung so wenig eine Unterwerfung unter kulturfremde Normen sein wie der Mentalitätswandel und die Enttraditionalisierung der Glaubensgemeinschaften im Westen eine bloße Unterwerfung unter liberale Gleichheitsnormen gewesen sind.“ (Ebd.: 323, Herv. i.O.)

In seiner letzten Stellungnahme zum Thema deutet Habermas an, dass es nicht möglich ist, die religionspolitischen Lernprozesse Europas ohne weiteres auf „andere Regionen der Welt“ zu übertragen. Die Verschiebungen der weltpolitischen Machtverhältnisse bringe „dem Westen die provinziellen Züge eurozentrischer Verallgemeinerungen zu Bewußtsein, indem sie uns an die imperialistischen Eroberungen und kolonialen Greuel, an die Verbrechen erinnert, die im Namen unserer hehren Normen auch begangen worden sind.“ Zur Veranschaulichung seines Gedankens nennt Habermas ein aufschlussreiches Beispiel:

„Aus unserem europäischen Entstehungskontext begreifen wir beispielsweise die Säkularisierung der Staatsgewalt als die Frieden schaffende Antwort auf die religiöse Gewalt der Konfessionskriege. Aber in anderen Weltteilen hat umgekehrt erst die Nationalstaatsbildung eine Konfessionalisierung, d.h. die wechselseitige Exklusion und Unterdrückung der bis dahin mehr oder weniger friedlich, jedenfalls schieblich nebeneinander lebenden Religionsgemeinschaften hervorgebracht“ (Habermas 2013: 292)

Gleichwohl kann die Antwort auf diese unterschiedlichen historischen Entwicklungen für Habermas nicht der Relativismus sein. Er fordert einen komplementären Lernprozess weltweit, in dem Vernunft und Religionen sich jeweils ihrer Grenzen gemahnen; nur wenn die Vernunft sich gegenüber den Weltreligionen öffne und lernbereit zeige und umgekehrt, bestünde die Hoffnung, dass Menschen sich verständigen und in Frieden leben könnten. Genau in dem Sinne hatte auch Kardinal Ratzinger in dem Gespräch mit Habermas von einer notwendigen „Korrelationalität von Vernunft und Glaube“, von Vernunft und Religion gesprochen, die zu gegenseitiger „Reinigung und Heilung“ berufen seien und einander bräuchten (Ratzinger 2005: 57). Allerdings hat er im Gegensatz zu Habermas die Tatsache mit Nachdruck hervorgehoben, dass „unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt“ (ebd.: 55). Die Evidenz der säkularen Rationalität sei faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden. Ungeachtet ihres universalen Geltungsanspruchs und ihrer weiten Verbreitung in der Welt seien die beiden „großen Kulturen des Westens“, nämlich die Kultur des christlichen Glaubens wie diejenige der säkularen Rationalität de

facto nicht universal. Bemerkenswerterweise ist auch Johann Baptist Metz der Auffassung, dass es „keinen absolut kulturenthobenen und in diesem Sinne kulturell schlechthin dekontextualisierten ‚Kern‘ der Vernunft“ gibt; dass auch der Begriff der „reinen Vernunft“ kontextspezifisch geprägt ist, nämlich als Ausdruck der Abstraktionskultur des griechisch-europäischen Geistes (Metz 2006: 205). Metz erhofft sich Rettung von einer „anamnetischen Vernunft“, die vom Eingedenken fremden Leids geleitet ist; die Menschen könnten sich vielleicht eher noch durch die Vergewärtigung ihrer Leidensgeschichte verständigen und vertragen. Diese Hoffnung ist der schieren Verzweiflung über das Nazi-Verbrechen gegen die Menschheit abgerungen, für das symbolisch der Erinnerungsort „Auschwitz“ steht. Metz hat mit einiger Verwunderung festgestellt, dass Habermas zwar als politischer Intellektueller sensibel und dezidiert auf die Katastrophe von Auschwitz reagiert hat, jedoch „Auschwitz“ in seinen philosophischen Schriften zur kommunikativen Vernunft nicht vorkommt, und zwar mit keinem Wort (ebd.: 241). Immerhin habe Habermas in einer politischen Stellungnahme die Bemerkung fallen lassen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt. Deshalb fragt Metz:

„Hätte aber eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden? Wie wäre von dem zu sprechen, was Unheil bleibt [...], was eine andere Art der Vergebung bräuchte als die Vergebung durch die Zeit, von der wir sagen, dass sie alles heilt?“ (ebd.: 242).

Bei Gelegenheit hat Habermas bekannt, dass er sich gegenüber dem Vorwurf, den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhundert philosophisch nicht ernst genommen und „Auschwitz“ nicht zum Kristallisationspunkt allen Nachdenkens gemacht zu haben, „eigentümlich hilflos“ fühle (Habermas 2007a: 406). Deshalb sei er froh, dass ihm Jan Philipp Reemtsma eine Antwort angeboten habe, und zwar in seiner Laudatio bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001:

„Obwohl Denken dem Zivilisationsbruch ernstlich nur begegnen kann, wenn es, des Schreckens innewerdend, sich der Illusion entschlägt, ihn irgendwie denkerisch ‚bewältigen‘ zu können, muss es doch auch, will es nicht selber zum Ritual regredieren, dem Umstand intellektuell und emotionell Rechnung tragen, dass ‚es weitergeht‘ und dass dies zwar die Katastrophe fortleben lässt, aber, trotz Benjamin, nicht nur *als* Katastrophe.“ (Reemtsma 2001: 47, Herv. i.O.)

Was aus den falschen Ritualen der Philosophie werden könne, lasse sich nicht zuletzt am pseudoreligiösen Jargon des späten Heidegger ablesen. Doch jenseits dieser Sorge vor ritueller Erstarrung im Umgang mit der Katastrophe macht Habermas

den Einwand geltend, dass „ohne den Glauben an einen ‚Gott in der Geschichte‘ die radikale Historisierung der Vernunft zur Preisgabe der Vernunft selbst führt, nämlich zur Lähmung der reflexiven Kraft, temporär von allem Distanz zu gewinnen und zeitweise jeden Kontext zu überschreiten“. In der Tat: Habermas wäre nicht Habermas, hielte er nicht an der einen Vernunft fest. Er ist der festen Überzeugung, dass eine gemeinsame Grundlage zwischen den Menschen – wenn überhaupt – nur noch auf dem säkularen „Vernunftboden“ gefunden werden kann, weil dieser im Gegensatz zum zerklüfteten religiös-weltanschaulichen Feld prinzipiell von allen Bürgern betreten werden kann. Die Annahme einer „gemeinsamen Menschenvernunft“ ist für Habermas letztlich die Rechtfertigungsgrundlage einer säkularen Staatsgewalt, die nicht länger von religiösen Legitimationen abhängt (Habermas 2005: 125). Habermas scheint davon auszugehen, die Diskursteilnehmer könnten aus denselben Gründen einen Geltungsanspruch akzeptieren, so dass die zwischen ihnen erzielte Verständigung eine Art Einverständnis impliziert. In diesem Zusammenhang stellt sich schon die Frage, ob Habermas Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen letztlich nicht eine kognitive Dimension zuspricht, die er als einen Anspruch auf objektive Erkenntnis deutet, der von allen akzeptiert werden könnte, wenn sie nur genügend informiert und verständig wären.

Einer solchen vernünftigen Verständigung in den demokratischen Gesellschaften könnte aber, befürchtet Habermas neuerdings, durch die weltanschauliche Polarisierung zwischen wissenschaftsgläubigem Naturalismus und religiösem Fundamentalismus der Boden entzogen werden. Die Spaltung des politischen Gemeinwesens in fundamentalistische und säkularistische Lager zeige, dass die Integration gefährdet ist, sobald „zu viele Bürger hinter die Standards des öffentlichen Vernunftgebrauchs zurückfallen“ (ebd.: 151). Dabei erkennt Habermas durchaus an, dass die normativ begründete Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs unter den Bürgern selbst „wesentlich umstritten“ bleibt. Auch die politische Theorie könne diesen Streit im Grunde nicht entscheiden; die kognitiven Voraussetzungen für die Erfüllung eines anspruchsvollen demokratischen Staatsbürgerethos könnten als Ergebnis eines komplementären Lernprozesses „nur erhofft, nicht aber von irgendeiner politischen Theorie vorgeschrieben werden“ (Habermas 2012: 157). So sei die politische Theorie weder in der Lage darüber zu verfügen, ob ein „modernisierter“ Glauben der „wahre“ Glauben sei, noch könne sie wissen, ob ein „szientistisch begründeter Säkularismus am Ende Recht behält gegenüber dem komprehensiven Vernunftbegriff des nachmetaphysischen Denkens“ (Habermas 2005: 152). Aus dieser Selbsteinschränkung der politischen Theorie folgt für Habermas natürlich nicht, dass Philosophen und Bürger nicht das Recht haben, eine starke Lesart der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates sowohl in der akademischen als auch in der politischen Arena zu verteidigen. Es dürfe aber nicht vergessen werden, dass dieser Diskurs über die Richtigkeit einer liberalen Ordnung im Allgemeinen und des demokratischen Staatsbürgerethos im Besonderen, „sich in

Bereiche erstrecke, worin normative Argumente allein nicht ausreichen“. Habermas nennt namentlich epistemologische, theologische und historische Argumente und bekräftigt, dass diese ihrerseits wieder nur durch epistemologische, theologische und historische Gegenargumente beantwortet werden könnten (ebd.: 153). Im Vorwort seiner letzten philosophischen Aufsatzsammlung spricht Habermas der „normativen politischen Theorie“ die Aufgabe zu, „jenes Verständnis von säkularisierter Staatsgewalt und religiösem Pluralismus (zu) überprüfen, das die Religionsgemeinschaften aus der politischen Öffentlichkeit ins Private verbannen möchte“ (Habermas 2012: 9). Dann heißt es aber, auch für den kundigen Leser einigermaßen überraschend:

„In demokratischen Verfassungsstaaten ist aus normativer Sicht das Verhältnis von Religion und Politik ziemlich übersichtlich. Umso befremdlicher sind die ausgeflippten Reaktionen auf Ausbrüche der religiösen Gewalt und auf die Schwierigkeiten, die unsere post-kolonialen Einwanderungsgesellschaften damit haben, fremde Religionsgemeinschaften zu integrieren. Ich will das Gewicht dieser politischen Probleme nicht herunterspielen, aber was die politische Theorie dazu zu sagen hat, ist nicht wirklich strittig.“ (Ebd.: 18).

Im nächsten Kapitel dieser Arbeit sollen die Argumente, die von Habermas und anderen politischen Denkern zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat bemüht werden, einzeln auf ihre Plausibilität hin untersucht werden. Dann wird sich zeigen, ob und inwiefern die Antworten der politischen Theorie auf unsere Fragestellung „nicht wirklich strittig“ sind, wie Habermas behauptet.

IV. KRITIK DER RECHTFERTIGUNGSGRÜNDE DER TRENNUNG VON RELIGION UND POLITIK

Wir haben uns eingangs vorgenommen, im zweiten, politiktheoretischen Teil der vorliegenden Arbeit die Legitimität der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat zu erörtern. Wir sind bereits im ersten, historischen Teil in den unterschiedlichen Kontexten auf eine Reihe von Rechtfertigungsgründen gestoßen; die wichtigsten finden sich bei den politischen Denkern wieder, deren Beiträge wir im zweiten Teil exemplarisch rekonstruiert und gewürdigt haben. Gleichwohl wollen wir uns hier nicht ausschließlich an Rousseau, Tocqueville und Habermas orientieren. Stattdessen sollen die wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik noch einmal im Zusammenhang diskutiert und auf ihre Plausibilität hin befragt werden.

Rainer Forst, der in den letzten Jahren die Idee einer Kritik der politischen Rechtfertigungsverhältnisse in den Mittelpunkt seines politiktheoretischen Schaffens gerückt hat, schreibt: „Rechtfertigungen, gute oder ideologische, sind der Stoff des Politischen, und das Recht, sie zu hinterfragen, ist das erste politische Recht.“ (Forst 2011: 17). Dabei geht Forst zu Recht davon aus, dass der Grundsatz, wonach die Menschen Subjekte und nicht nur Objekte der Rechtfertigung sein sollten, durch „ungezählte historische Kämpfe“ in die politische Welt eingebracht worden sei (ebd.: 15). Noch David Hume stellte in seinem politischen Essay aus dem Jahr 1742 „über den ursprünglichen Vertrag“ fest, Gehorsam und Unterwerfung seien derart zur Gewohnheit geworden, dass die meisten Menschen nicht mehr nach ihrem Ursprung oder ihrer Begründung fragten, ebenso wie beim Gesetz der Schwerkraft oder anderer allgemeiner Naturgesetze. Den normativen Geltungsanspruch der politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrages ließ Hume an den empirischen Verhältnissen seiner Zeit abprallen:

„Würde man in den meisten Teilen der Welt verkünden, daß politische Beziehungen ausschließlich auf freiwilliger Zustimmung und gegenseitigem Versprechen beruhten, so würde man vom Magistrat bald wegen dieses Angriffs auf die Bindungen der Loyalität als Aufwiegler verhaftet, wenn man nicht schon vorher von Freunden als Wahnsinniger eingesperrt worden wäre, weil man solch absurde Ansichten vertrat. Jeder Mensch hat angeblich einen Entschluß gefaßt, und dies, nachdem er gelernt hatte, vernünftig zu denken, da sonst das Ergebnis wertlos gewesen wäre. Es ist erstaunlich, daß dieser Entschluß allen Betroffenen so unbekannt sein sollte, daß auf der ganzen Erde kaum ein Zeugnis davon oder ein Gedanke daran zu finden ist.“ (Hume 1988: 305)

Zwar konzidiert Forst, dass der Rechtfertigungsgrundsatz politischer Herrschaft sowohl ein geschichtlicher als auch ein „a priorischer“ sei, doch hält er – in Übereinstimmung mit einer langen philosophischen Tradition von Kant bis Rawls und

Habermas – als Maßstab der Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse am Prinzip vernünftiger Begründung fest, wonach nur die Normen den Anspruch auf Geltung erheben dürfen, die diesen Anspruch durch Einsicht allgemein und wechselseitig einlösen können. Damit ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass dieser Grundsatz im „Modus reiner Vernunftkonstruktion“ zu Bildung abstrakter und universeller Gerechtigkeitstheorien verführt, in denen die historisch kontingenten Voraussetzungen und Bedingungen der politischen Rechtfertigungspraktiken nicht angemessen berücksichtigt werden. Forst selbst hat in seiner im Jahr 2003 veröffentlichten Habilitationsschrift über „Toleranz im Konflikt“ die Idee einer Kritik der politischen Rechtfertigungsverhältnisse durchexerziert; er rekonstruiert den historischen Toleranzdiskurs Europas im Spannungsfeld von Macht und Moral und kombiniert dabei gewissermaßen die Machtperspektive Foucaults mit derjenigen Kants, Rawls und Habermas', die auf der Grundlage der Vernunft universalisierbare normative Geltungsansprüche anmelden. Die Forderung nach reziproker Rechtfertigung bringt Forst in seiner Theorie der Toleranz als ein Metaprinzip in Stellung, das die „normative Grammatik der Toleranzdynamik“ insgesamt bestimme und als solches sämtliche Versuche der Rechtfertigung historischer Toleranzverhältnisse übertrumpfe (Forst 2003: 528). Das Prinzip der Rechtfertigung als eines der praktischen Vernunft trägt am Ende den Sieg über die Niederungen seiner kontingenten Entstehungsgeschichte davon und verselbständigt sich.

Wie dem auch sei: An einer Auseinandersetzung mit den konkreten religionspolitischen Rechtfertigungsdiskursen führt jedenfalls kein Weg vorbei. Dabei sollte der historische Hintergrund der einzelnen Rechtfertigungsgründe sichtbar gemacht werden, auch wenn natürlich die Überprüfung der Plausibilität nicht durch den Hinweis auf ihren „Ort“ in der Geschichte erfolgen kann. Genauso wenig kann aber auch die Vernunft alleine die Beweislast bei den Bemühungen um die Rechtfertigung der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie tragen. Als Maßstäbe können letztlich nur Normen wie Freiheit und Gleichheit oder politische Güter wie Frieden oder aber religiöse Wahrheitsansprüche fungieren, die in den historischen Rechtfertigungsdiskursen von den politischen Akteuren als Argument bemüht werden. Es versteht sich übrigens von selbst, dass zu diesen politischen Akteuren im weiteren Wortsinne öffentliche Intellektuelle, insbesondere aber auch politische Denker gehören, die das Gewicht ihres Wortes in die Waagschale werfen, um die Grenzziehung zwischen Religion und Politik in ihrem Sinne zu beeinflussen. Damit sind bereits die bedeutendsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik angedeutet, die wir im Folgenden einzeln und in ihrem jeweiligen Wechselverhältnis auf ihre Plausibilität hin untersuchen wollen.

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. In einem Vortrag aus dem Jahr 2006 über „Charak-

ter, Rechtfertigung und Probleme des säkularen Staates im 21. Jahrhundert“ kommt Ernst-Wolfgang Böckenförde explizit auf unsere Fragestellung zu sprechen. Er nennt konkret drei Gründe zur Rechtfertigung des säkularen demokratischen Staates: erstens habe die politische Ordnung seit der Glaubensspaltung und den konfessionellen Bürgerkriegen um der Herstellung und Gewährleistung des öffentlichen Friedens im Zusammenleben der Menschen willen einen eigenen, von einer bestimmten Religion unabhängigen Boden gewinnen müssen. Dies habe nur durch eine prinzipielle Unterscheidung von religiöser und politischer Ebene, die Formulierung genuin weltlicher Aufgaben und Zwecke der politischen Ordnung sowie die Behauptung ihrer Suprematie in diesen Aufgaben und Zwecken gegenüber kirchlich-religiösen Ansprüchen geschehen können (Böckenförde 2006: 17). Zweitens ergebe sich die Notwendigkeit des säkularisierten Staates unmittelbar aus den Menschenrechten:

„Zu diesen Menschenrechten gehört zentral das Grundrecht der Religionsfreiheit, vom Ursprung her das erste Grundrecht des auf sich gestellten Individuums. Voll anerkannt und verwirklicht, führt es dazu, dass der Staat die Religion für die Einzelnen freigibt, die Freiheit zur Religion ebenso wie eine Freiheit von der Religion gewährleistet. Die Notwendigkeit und Rechtfertigung eines nicht mehr selbst religiös gebundenen, sondern weltlichen, der Religion gegenüber neutralen, mithin säkularisierten Staates liegt darin beschlossen.“ (Ebd.: 19)

Drittens schließlich sei dem säkularen Staat inzwischen eine neue Rechtfertigung zugewachsen, und zwar von den christlichen Kirchen her. Sie hätten das individuelle Recht auf Religionsfreiheit durch eine theologische Begründung unabhängig von der Teilhabe an der religiösen Wahrheit anerkannt, dadurch implizit jeglichen Glaubensstaat verworfen und zugunsten des neutralen demokratischen Staates Partei ergriffen. Böckenförde würdigt und begrüßt diesen Sinneswandel als einen heilsamen Lernprozess: „Was sich hier ereignet hat, ist nicht mehr und nicht weniger als das Ergebnis des notwendigen, zuweilen beschwerlichen Dialogs zwischen Glaube und Vernunft, der hier zu einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft der Aufklärung geführt hat.“ (Ebd.: 23). Damit dürften die wirkmächtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie beisammen sein: erstens die Angst vor der politischen Unberechenbarkeit und den unheilvollen Folgen religiöser Wahrheitsansprüche mitsamt der damit verbundenen Sorge um Ordnung und Frieden, zweitens die normativ-menschenrechtlich begründete Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden Bürgers und drittens die Sorge um die Reinheit der religiösen Wahrheitsbotschaft in den Niederungen der hiesigen Welt. Daneben gibt es schließlich noch das demokratietheoretisch-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.

1. Das philosophisch-epistemische Argument

Beginnen wir mit dem philosophisch-epistemischen Argument, das in den letzten Jahren vor allem von Jürgen Habermas stark gemacht wird. Habermas ist davon überzeugt, wie wir gesehen haben, dass religiöse Gründe und Motive die Schranke „institutioneller Deliberations- und Entscheidungsprozesse auf der Ebene der Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungsbehörden“ nicht passieren dürfen, sofern sie zuvor in der öffentlichen Kommunikation im zivilgesellschaftlichen Raum nicht in eine säkulare, allen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt“ wurden. Sollten etwa Parlamentarier diese Schranke umgehen, so müsse, fordert Habermas, der amtierende Präsident religiöse Erklärungen aus dem Sitzungsprotokoll tilgen lassen, weil sie das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft verletzen:

„Mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge können nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen, wenn irgendjemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Würde man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen, könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der Opposition ihren Willen aufzwingt. Im Verfassungsstaat ist es ein Legitimationsbedürfnis, *staatlich durchsetzbare* Politikentscheidungen in einer Sprache zu formulieren, die alle Bürger verstehen können. Die demokratische Mehrheitsherrschaft schlägt in religiöse Tyrannei um, wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann.“ (Habermas 2007b: 1445, Herv. i.O.)

Zwei Annahmen werden hier von Habermas zu einem Argument gebündelt: zum einen, dass die säkularen im Gegensatz zu den religiösen Gründen allen Menschen prinzipiell zugänglich und daher zustimmungsfähig sind; und zum zweiten, dass Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) von allen nachvollziehbaren Begründung genügen, sprich: im Ergebnis säkular sind.

Gegen die Annahme einer epistemischen Differenz zwischen religiösen und säkularen Gründen und Motiven könnte zunächst sprechen, dass Habermas in seiner Friedenspreisrede über „Glauben und Wissen“ behauptet, dass die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend sei und dass die Festlegung der umstrit-

tenen Grenze deshalb als kooperative Aufgabe verstanden werden sollte, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen (Habermas 2001a: 22). Als Beispiel eines religiösen Sinngehaltes mit offenen Grenzen nennt er die Gottebenbildlichkeit des Menschen: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. [...] Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann.“ (Ebd.: 30, Herv. i.O.). An anderer Stelle erwähnt er die Idee des Bundes mit Gott bzw. der Bundesgenossenschaft, die Freiheit und Solidarität im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität miteinander verschränkt und dadurch „die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht“ habe (Habermas 1997: 103). Tatsächlich rechnet Habermas stets mit der Möglichkeit, religiöse Sinngehalte durch Entkoppelung vom Offenbarungsgeschehen in den profanen Bereich einer begründenden Rede hinüber retten und dort „aufheben“ zu können. Partielle Übersetzungen aus religiösen, in der Glaubenspraxis verankerten Sinngehalten in eine öffentliche, allen zugängliche Sprache seien ohnehin triviale Vorgänge (Habermas 2007a: 388). So sei das Vokabular der Alltagssprache allenthalben mit religiösen Konnotationen durchsetzt; man würde auf ganz unauffällige Infiltrationen der Alltagssprache stoßen, meint Habermas, wenn man etwa den semantischen Hintergrund von „beten“ und „bitten“, von „Zeugnis ablegen“ und „bezeugen“, von „heilig“ und „heil“ nachspürte, oder wenn man den sakralen Ursprung von Vokabeln wie „anbeten“ und „verfluchen“, „lobpreisen“ und „schmähen“, „verehren“ und „verurteilen“ reflektierte. Überhaupt entbehre die moralisch aufgeladene Rede von Schuld und Sühne, von Solidarität und Verrat, von Befreiung, menschlicher Würde und Erniedrigung nicht religiöse Bedeutungsschattierungen. Darüber hinaus behauptet Habermas, die Europäer könnten Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht „ernstlich verstehen“, ohne sich „die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“: „dieses muss sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ (Habermas 1988a: 23).

Schließlich weist der Philosoph darauf hin, dass Philosophie und Religion ihren gemeinsamen Ursprung in der „Weltbildrevolution der Achsenzeit“ um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben und Glauben und Wissen als zwei „komplementäre Gestalten des Geistes“ zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören (Habermas 2007c: 49). Habermas hat bei Gelegenheit mit Anerkennung hervorgehoben, dass die Weltreligionen wesentlich den Weg für einen „entzauberten“ und daher tendenziell „vernünftigen“ Umgang des Menschen mit sich und der Welt geebnet haben; in der Friedenspreisrede konstatiert er, die „pro-

fane Vernunft“ wisse, dass „die Entweihung des Sakralen mit jenen Weltreligionen beginnt, die die Magie entzaubert, den Mythos überwunden, das Opfer sublimiert und das Geheimnis gelüftet haben“ (Habermas 2001: 28). Wenn dem aber so ist, dass Vernunft und religiöser Glaube als zwei komplementäre Modi der Welterschließung und des Lebenszuganges zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören, die grundlegenden Begriffe und Normen der modernen Demokratie „Übersetzungen“ jüdisch-christlicher Glaubensmotive sind und die Grenze zwischen religiösen und säkularen Gründen sich bis in die Alltagssprache hinein vermischt, stellt sich erneut die Frage, warum religiöse Argumente im staatlichen Bereich, etwa im Parlament oder in der Rechtsprechung, nicht „zählen“ dürfen.

Habermas geht zwar davon aus, dass die säkulare oder „natürliche“ Vernunft sich religiöse Sinngehalte durch Übersetzung aneignen kann und umgekehrt auch religiöser Glaube sich schöpferisch auf die Vernunft einlassen kann, ohne sich preiszugeben (wenn auch vielleicht nicht ganz ohne Schaden davonzutragen). Doch ist er zugleich der Überzeugung, dass sich zwischen Religion und Vernunft in der Konfliktgeschichte Westeuropas gewissermaßen aus guten Gründen eine Kluft aufgetan hat, die nicht überwunden werden kann. In seiner Antwort auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft kritisiert der Philosoph den Papst dafür, dass er implizit bestreitet, dass es „für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt“ (Benedikt XVI. 2006; Habermas 2008a: 35). So sehr er die vom Papst angestrebte Suche nach der Vernünftigkeit des (vor allem katholischen) Glaubens begrüßt, so sehr kommt es ihm verdächtig vor, dass dieser sich gegen die Kraft der Argumente stemmt, an denen einst die Synthese aus griechischer Metaphysik und biblischem Glauben zerbrochen ist. Der Glaube behalte für das Wissen und die Vernunft letztlich etwas Opakes und Sperriges. Der Kern der religiösen Erfahrung bleibe dem diskursiven Denken „abgründig fremd“, es könne diesen bestenfalls umkreisen, niemals aber durchdringen (Habermas 2005: 150). An anderer Stelle ist von „unbegründeter Hoffnung“ und „unbegriffenem Fremden“ die Rede (Habermas 2007a: 394). Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich nicht mehr kitten. Er wolle denn auch nicht einem „schwiemeligen Kompromiss“ das Wort reden, betont der Philosoph, wenn er die nachmetaphysische Vernunft angesichts neuer politischer Herausforderungen (vor allem der Gefahr einer restlosen Selbstobjektivierung durch den szientistischen Naturalismus und des Versiegens der Motivationsressourcen für moralisches Handeln) dazu einlade, der Religion mit mehr Respekt und Hörbereitschaft zu begegnen und sich zu ihr nicht mehr wie zu einem Fremden, ihr Äußeren zu verhalten.

In der Einleitung des fünften Bandes seiner gesammelten philosophischen Texte kommt Habermas noch einmal auf die Differenz zwischen Religion und Vernunft zu sprechen. Er warnt darin vor jeder falschen Anbietung der säkularen Vernunft

an die Religion; sie stoße in ihr auf eine „spezifische Sperre“. Der Philosoph erläutert, worin diese besteht:

„Der Versuch, sich um der vermeintlichen Authentizität willen aus dem religiösen Wortschatz verheißungsvolle Konnotationen auszuleihen, ist keine Frage des literarischen Stils, sondern eine der Aufweichung des diskursiven Denkens. Rituelle Praktiken bezeugen ein frühes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wahrscheinlich sind schon die mythischen Erklärungen, die den Riten einen Sinn beilegen, ein nachträglicher Versuch der Interpretation eines vorsprachlich symbolisierten Bedeutungspotentials. Diese Bewusstseinsinformation ist uns Söhnen und Töchtern der Moderne unzugänglich geworden. Allein die Religionen wahren eine Verbindung zu jenen archaischen Anfängen, auch wenn sich der Sinn des religiösen Gemeindeglaubens heute in begrifflich hoch differenzierten Lehren ausdrückt. Die Religion selbst kann ohne die Verwurzelung in einer rituellen Praxis nicht überleben. Dieser Umstand ist es, der die Religion – unerbittlicher noch als die Autorität der Offenbarung – von allen säkularen Gestalten des Geistes trennt. Das sollte jeder Philosophie eine Warnung sein, die schwärmerisch die methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen zu überschreiten versucht.“ (Habermas 2009a: 32)

Abgesehen davon, dass nicht alle Religionen Offenbarungsreligionen sind und die rituelle Dimension und Verwurzelung nicht bei allen Religionen gleichermaßen stark ausgeprägt sein dürfte, stellt sich die Frage, ob die von Habermas genannten beiden Besonderheiten religiöser Erfahrung, nämlich ihr Offenbarungscharakter und vor allem ihre rituelle Dimension, geeignet sind, um einen epistemischen Unterschied zwischen religiösen und säkularen Gründen zu begründen. Sind nicht neben Verheißungen und Zusagen des Heils und der Erlösung gerade auch Aussagen und Berichte über die Entstehung und das „Sein“ der Welt und des menschlichen Lebens darin für die religiöse Erfahrung konstitutiv und eröffnen diese nicht einen Resonanzboden für eine vernünftige Verständigung über die Voraussetzungen des menschlichen Lebens? Und ist die rituelle und sakramentale Dimension religiöser Erfahrung nicht (auch) ein „bewusstes Innehalten“ vor den unverfügbaren und ungeschuldeten Sinnbedingungen des menschlichen Lebens, so dass dessen „Gründe“ dem diskursiven Denken nicht unbedingt abgründig fremd und abwegig vorkommen müssten? Warum müssen Anleihen aus dem religiösen Wortschatz zur „Aufweichung des diskursiven Denkens“ führen? Unterbietet sich die Vernunft, sobald sie mit verheißungsvollen Motiven und Begriffen der Religion Fühlung aufnimmt? Könnte sie sich nicht eher eine Tiefendimension erschließen, wenn sie sich für die Endlichkeit und Zerbrechlichkeit allen Lebens empfänglich zeigt? Warum sollen religiöse im Gegensatz zu säkularen Gründen und Überzeugungen nicht allgemein zugänglich und daher zustimmungsfähig sein? Die Antwort hängt freilich davon ab, was mit Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit gemeint ist. Habermas jedenfalls scheint damit die Schwierigkeit ansprechen zu wollen, die religiösen Wahr-

heitsansprüche durch eine intersubjektiv nachvollziehbare Begründung zu überprüfen oder gar zu beweisen.

In der Tat dürfte eine Überprüfung der Geltungsberechtigung religiöser Wahrheitsansprüche durch eine intersubjektiv nachvollziehbare Begründung kaum möglich sein. So lassen sich weder die Existenz Gottes noch einzelne Wahrheitssätze einer Religion in einer für alle überprüfbaren Weise behaupten – daran dürften auch die unzähligen Versuche in der europäischen Geschichte der Philosophie, die Existenz Gottes zu beweisen, nicht viel ändern, die ihre Unschuld ohnehin spätestens seit Kants Argumenten gegen die Beweisbarkeit der Existenz und Nichtexistenz Gottes in der „Kritik der reinen Vernunft“ verloren haben. Die Wahrheit der Existenz Gottes lässt sich niemandem „andemonstrieren“, sondern erschließt sich im Glauben (Grotefeld 2006: 223). Der Glaube selber aber entzieht sich weitgehend der freien Verfügungsmacht des Menschen; zumal nach protestantischem Verständnis gilt er als ein gnädiges Geschenk Gottes. Gleichwohl ist der Mensch nicht nur ein passiver Empfänger, sondern mit seiner Auffassungsgabe zutiefst in das Heilsgeschehen verwickelt und in den Prozess der Wahrheits(v)ermittlung aktiv einbezogen – wie das Beispiel von Konversionen, die (unter anderem auch) durch die erhöhte rationale Plausibilität eines konkurrierenden religiösen Wahrheitssystems motiviert sind, zeigt. Die Tatsache, dass sich die Wahrheit der Existenz Gottes sich niemandem „andemonstrieren“ lässt, bedeutet nicht, dass die Wahrheit Gottes als solche dem Menschen unzugänglich ist oder das Wahrheitsgebäude einer Religion jeglicher rationaler Überprüfbarkeit entbehrt. Es mag zwar vergebliche Mühe sein, Gottes Existenz als solche beweisen zu wollen; hiervon zu unterscheiden wäre aber die Möglichkeit, das Wahrheitssystem einer Religion auf Kohärenz und Konsistenz hin zu überprüfen. Eben dies ist Aufgabe theologischer Reflexionsformen, die viele Religionen in ihrer Tradition entwickelt und institutionalisiert haben, um sich der Stichhaltigkeit ihrer Wahrheitsansprüche zu vergewissern. Die theologische Reflexion nähert sich ihrem Gegenstand mit denselben Instrumenten und ist dabei den gleichen wissenschaftlichen Standards unterworfen wie „säkulare“ Reflexionsformen – mag sie auch ihren Ausgang von Prämissen nehmen, die von „der Vernunft“ nicht ohne weiteres einholbar sind (ebd.: 220). Die theologische Reflexionsarbeit leistet einer Übersetzung zwischen religiösen und säkularen Gründen durch die Vergegenwärtigung religiöser Sinngehalte Vorschub; zwischen beiden „Ebenen“ bestehen ohnehin an vielen Stellen Anschlussmöglichkeiten; dort etwa, wo die religiösen Sinngehalte losgelöst von den autoritären Wahrheitsquellen auch gegenüber Nicht- oder Andersgläubigen Geltung beanspruchen und einleuchten können wie im Fall der Theorien des Naturrechts oder von Prinzipien mittlerer Reichweite wie Solidarität oder Subsidiarität (Grotefeld 2000: 72; Willems 2003: 96). Die Rede von der „Unzugänglichkeit“ religiöser Wahrheitsansprüche misst dem „letzten Grund“ einer Religion ein zu großes Gewicht bei und vergisst darüber, dass die religiösen Sinngehalte mit politischen Implikationen auf einer Ebene angesiedelt sind und sich in einer Reichweite befinden, die auch vom Menschen mit anderen religiösen und

weltanschaulichen Standpunkten erreicht werden können. Die Bedeutung solcher allgemein „zugänglicher“ Wahrheitsgehalte wie Gleichheit oder Solidarität darf jedenfalls nicht gering veranschlagt werden, sind sie es doch bisweilen, die Menschen zu einem Religionswechsel motivieren. Bedenkt man, dass dabei mitunter (kalkül)rationale Erwägungen eine bedeutende Rolle spielen können, wird vollends deutlich, dass Zweifel an der These einer unüberwindbaren epistemischen Kluft zwischen religiösen und säkularen/vernünftigen Überzeugungen angebracht sind.

Diese wiegen umso schwerer, als die säkularen Gründe keineswegs durchgehend und in höherem Maße als religiöse Gründe den Kriterien der Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit zu genügen vermögen. Zwar kann sich ein religiöser Mensch auf die „säkulare“ Begründung etwa des Utilitarismus oder anderer ethischer Lehren einlassen, doch ist nicht recht einzusehen, worin die leichtere Zugänglichkeit der säkularen Lehren für Gläubige bestehen sollte; weder ihre Prämissen noch ihre Folgerungen – mögen sie noch so vernünftig daherkommen – verstehen sich von selbst und sind jedenfalls im Ergebnis nicht weniger umstritten als diejenigen religiöser Überzeugungen (Willems 2003: 96). Die Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit weltanschaulich-religiöser Positionen scheint nicht zuletzt von gemeinsamen lebensgeschichtlichen Erfahrungen abzuhängen – wie das Beispiel der identitätspolitischen Forderungen (seien sie nun religiöser oder säkularer Natur) zeigt; die diesen zugrunde liegenden moralischen Urteile und Sensibilitäten ruhen letztlich auf Prämissen und Intuitionen, deren Rechtfertigung ebenso wenig durch eine empirische, wissenschaftliche oder gar logische Überprüfung wie bei religiösen Glaubensüberzeugungen ausgewiesen werden könnte (McConnell 1999: 652). Damit nicht genug: von der Schwierigkeit der Zugänglichkeit und Zustimmungsfähigkeit sind selbst sozialwissenschaftliche Argumente sowie die ihnen zugrunde liegenden Theorien nicht ausgenommen; auch sie ruhen letztlich auf Axiomen auf, die kaum über den Rang von „Glaubenssätzen“ hinausgelangen und sind daher – wie die Politisierung von wissenschaftlicher Expertise zeigt – höchst umstritten (Willems 2003: 96). Es kann also schwerlich davon die Rede sein, dass säkulare Gründe als solche im Allgemeinen zugänglicher und zustimmungsfähiger sind als religiöse. Vielmehr ist davon auszugehen, dass alle Menschen mehr oder weniger bestimmte Theorien und Urteile – seien diese nun säkular oder religiös – nachvollziehen und gutheißen können, obwohl sie prinzipiell an derselben Epistemologie teilhaben. Die Erwartung, dass alle Menschen sich auf dem („neutralen“?) Boden der säkularen Vernunft verständigen und die politische Herrschaft auf der Grundlage geteilter normativer Prämissen gerechtfertigt werden könnte, geht an den Möglichkeiten weltanschaulich-religiös zutiefst zerklüfteter Gesellschaften vorbei;⁵⁶ dies gilt auch dann, wenn die von Habermas und anderen liberalen Denkern wie

56 Der amerikanische Rechtsgelehrte Michael McConnell etwa schreibt: „It is hopelessly utopian to think that laws in a pluralistic republic can be based on shared premises, com-

John Rawls oder Robert Audi zur Legitimität politischer Herrschaft verlangte und unterstellte Zustimmung keine faktische, sondern nur eine hypothetische ist⁵⁷, weil es schlicht keinen Standpunkt gibt, von dem aus alle Menschen darin übereinstimmen könnten, wie sie zusammenleben sollten oder wann eine politische Ordnung in ihren Augen „gerecht“ ist. Damit erweist sich auch Habermas' zweite Annahme, der zufolge Entscheidungen und Handlungen des demokratischen Staates aufgrund ihrer allgemeinen Verbindlichkeit erst dann legitim sind, wenn sie dem Erfordernis einer (potentiell) allseits nachvollziehbaren vernünftigen Begründung genügen, als nicht haltbar.

An dieser Stelle sei erlaubt, auf die Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor über die Stellung religiöser Argumente im demokratischen Verfassungsstaat einzugehen, die im Oktober 2009 in New York stattfand und im Jahr 2012 mit Beiträgen beider Philosophen und anderer Autoren veröffentlicht wurde (Mendieta/VanAntwerpen 2012); sie verdient umso mehr Beachtung, als es in ihr vor allem um den Unterschied zwischen religiöser und säkularer Argumente geht. Der Soziologe Craig Calhoun eröffnet die Diskussion, indem er an die Behauptung Taylors erinnert, wonach „die Religion nicht als Spezialfall verstanden werden sollte, weder hinsichtlich des politischen Diskurses noch im Hinblick auf Vernunft und Argumentation allgemein“ (ebd.: 89). Darauf antwortet Habermas zunächst mit dem Hinweis, es ergebe keinen Sinn, „die säkulare Vernunft religiösen Gründen mit der Unterstellung entgegenzusetzen, daß religiöse Gründe aus einer Weltanschauung hervorgehen, die von Haus aus irrational“ sei. Denn:

„Der menschliche Geist ist in religiösen Traditionen genauso am Werk wie auf jedem anderen kulturellen Gebiet, einschließlich der Wissenschaft. Auf dieser allgemeinen kulturellen Ebene der Arbeit des Geistes gibt es also keinen Unterschied. Auf einer allgemeinen kognitiven Ebene gibt es nur ein und dieselbe menschliche Vernunft.“

mon to the entire populace, and silly to think that democratic theory (which is all about how to resolve disagreements) would insist on such a thing. But once it is recognized that every worldview is held by some and disputed by others, there is no sound reason to rule one family of worldviews – religions – out of bounds for democratic argument. Democracy is better served by allowing every citizen an equal right to argue for collective public ends on the basis of whatever arguments her or she finds persuasive, without prior limitations based on the epistemological, methodological, or ideological premises of their arguments.“ (McConnell 1999: 653).

57 Siehe dazu die Kritik der hypothetischen Zustimmung als Legitimitätsprinzip von: Grotefeld 2006: 268 ff.

Gleichwohl sei es nicht möglich, insistiert Habermas, philosophische Denkströmungen wie Kantianismus oder Utilitarismus mit religiösen Glaubenslehren über einen Kamm zu scheren; er sei jedenfalls davon überzeugt, dass es Unterschiede zwischen den Kategorien von Gründen gäbe. Säkulare Gründe gehörten nun einmal in einen anderen Kontext von Annahmen; sie unterschieden sich von religiösen Gründen dadurch, dass sie keine Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft von Gläubigen erforderten. Nur wenn man einer solchen Gemeinschaft angehöre und in der ersten Person aus einer bestimmten religiösen Tradition heraus sprechen könne, teile man eine „spezielle Art von Erfahrung, von der religiöse Überzeugungen und Gründe“ abhängten. Säkularen Gründen fehle „die Abhängigkeit von der Sozialisation in der Gemeinschaft einer der vier oder fünf großen Weltreligionen, die sich auf eine historische Gründungsfigur zurückführen lassen“. Es falle schwer, zu erklären, was „Offenbarung“ bedeute, wenn man einen solchen Hintergrund nicht habe. Neben dem Offenbarungscharakter der Religion und der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft erwähnt Habermas als drittes Kriterium der Differenz auch hier die rituelle bzw. kultische Dimension religiöser Erfahrung:

„Unverblümt gesagt: Die wichtigste Erfahrung – die ich anderen Erfahrungen weder über- noch unterordnen will – geht aus der Teilnahme an kultischen Praktiken hervor, an der tatsächlichen Gottesverehrung, bei der kein Kantianer oder Utilitarist mitmachen muß, um ein gutes kantianisches oder utilitaristisches Argument zu entwickeln. Es handelt sich also um eine Erfahrung, die sozusagen abgeblockt oder nicht berücksichtigt wird, von der man abstrahiert, sobald man sich in den säkularen Raum begibt, in dem Gründe gegeben und eingefordert werden.“ (Ebd.: 91).

Schließlich bündelt Habermas diese einzelnen Aspekte zu einem fundamentalen Gegensatz zwischen religiösen und philosophischen bzw. säkularen Lehren; die Gläubigen folgten einem Heilsweg in dem Sinne, dass sie in ihrem Leben einer exemplarischen Gestalt folgten, die ihre Autorität aus heiligen Schriften oder ähnlichen Zeugnissen beziehe; die säkularen Lehren hingegen seien nicht intern mit „einem bestimmten Heilsweg“ verknüpft; ein profaner Lebensentwurf gehe auf ethische Entscheidungen einer Person selbst zurück.

Charles Taylor leuchtet diese Unterscheidung zwischen Religion und säkularer Ethik nicht ein. Überhaupt ist er von dem – von Habermas mehrfach betonten – Unterschied zwischen religiösen und säkularen Erfahrungen und Gründen nicht überzeugt. Er ist zwar der Auffassung, dass es im religiösen Diskurs tatsächlich Inhalte gibt, die Menschen nur nachvollziehen können, wenn sie derselben Religionsgemeinschaft angehören. Als Beispiel nennt er die Behauptung, er habe eine überwältigende Erfahrung, eine Vision der Jungfrau Maria oder der heiligen Theresa gehabt. Daneben gäbe es aber auch Inhalte im religiösen Diskurs, die von allen Menschen verstanden werden könnten. Wenn er etwa sage: „Ich bin für die Menschen-

rechte, weil der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde“, dann sei doch nicht von vornherein klar, ob er ein praktizierender Jude, ein Katholik, ein Protestant oder einfach jemand sei, der dies für einen sehr bedeutsamen Gedanken hält, der aus der Schöpfungsgeschichte stammt. Zudem nennt Taylor als Beispiel den „sehr eindringlichen christlichen Diskurs“ von Martin Luther King über die Verfassung der Vereinigten Staaten, in dem er sich auf das biblische Narrativ vom Auszug Israels aus Ägypten bezog. Niemand habe die geringste Mühe gehabt, dessen Anliegen zu verstehen. Dazu sei es auch nicht notwendig, die „tieferen Erlebnisse“ in Gestalt von Momenten göttlicher Eingebung nachzuvollziehen oder gar zu teilen, die womöglich hinter dem Engagement von Martin Luther King gestanden hätten. Umgekehrt sei es auch keineswegs so, dass die säkularen Lehren allgemein zugänglicher oder gar zustimmungsfähiger seien. So fänden etwa Kantianer bestimmte Dinge oder Fragen aufregend, die er überhaupt nicht aufregend finde.

Auf den Einwand Taylors erwidert Habermas zunächst, dass sich die Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen mühelos in säkulare Aussagen übersetzen lasse, etwa auf der Grundlage der kantischen Konzeption von Autonomie und Person. Auch stimme er mit Taylor darin überein, dass man Martin Luther King verstehen könne, wenn man ihm zuhöre; es spiele dabei jedenfalls keine Rolle, ob man säkular sei oder nicht. Gleichwohl möchte Habermas an dem Unterschied zwischen religiösen und säkularen Argumenten festhalten: „Der Unterschied ist der“, gibt der Philosoph abermals zu bedenken, „daß religiöse Gründe zu einer Familie von Diskursen gehören, in der man sich nicht nur auf der kognitiven Ebene verallgemeinerbarer Erfahrungen bewegt.“ (Ebd.: 93). Sodann wendet sich Habermas mit der Frage an Charles Taylor, ob sich hinter seiner „Strategie der Deflationierung“ des Unterschieds zwischen säkularen und religiösen Gründen eine „defensive Reaktion“ verberge: „Vermuten Sie hinter der Forderung, religiöse Gründe im politischen Entscheidungsprozeß öffentlichen Gründen unterzuordnen, die Einstellung von Leuten, die den religiösen Diskurs einfach für nicht zeitgemäß halten, für etwas, das der Vergangenheit angehört?“ Er selbst jedenfalls teile diese Einstellung gegenüber der Religion nicht mehr, stellt Habermas klar. Er und Taylor bewegten sich doch „im selben Raum philosophischer und historischer oder soziologischer Argumentationen“, so dass der Diskurs zwischen ihnen keine Übersetzung brauche. Davon sei aber die demokratische Staatsgewalt zu unterscheiden: „In Parlamenten, Gerichten oder Verwaltungsorganen sollte meines Erachtens jeder Bezug auf das I. Buch Mose in säkularen Begriffen erläutert werden.“

Darauf antwortet Taylor seinerseits mit der Behauptung, die religiösen Bezugnahmen ließen sich nicht ohne weiteres ins Allgemeine übersetzen; dasselbe gelte aber auch für den Verweis auf Marx und den auf Kant. Manche Leute verstünden eben Kants Rhetorik vom „bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir“ oder seine Rede von „Achtung vor dem Gesetz“ nicht. Auch in den säkularen Lehren sei es unmöglich, die Differenzen diskursiv zu entkräf-

ten. Deshalb dürften die religiösen Argumente im demokratischen Prozess nicht aufgrund mangelnder Allgemeingültigkeit ausgeschlossen werden. Im Übrigen dürften wir nicht nur an das Christentum denken, wenn von Religion allgemein die Rede sei. Es gäbe Buddhisten und Hindus, und vieles von dem, was Habermas gesagt habe, lasse sich auf sie gar nicht anwenden. Damit macht Taylor darauf aufmerksam, dass die Diskussion mit Habermas im Denkhorizont bzw. im Rahmen der Geschichte des westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes verbleibt. Habermas greift diesen Punkt zwar nicht mehr auf, legt jedoch am Schluss Wert darauf, die Differenz zwischen seiner Position und derjenigen von Taylor deutlich zu markieren:

„Unsere Meinungsverschiedenheit besteht darin, daß es zumindest in Ihrem Vortrag die Forderung nach einem ‚tieferen Fundament‘ für die Kernpunkte der Verfassung eines demokratischen Rechtsstaats gibt, tiefer als das, was sich in den säkularen Begriffen von Volkssouveränität und Menschenrechten oder der ‚bloßen Vernunft‘ ausdrückt. Das ist der Unterschied zwischen uns. An diesem Punkt, glaube ich, kann ich Ihnen nicht folgen, weil der neutrale Charakter der ‚amtlichen Sprache‘, die auch Sie für formale politische Prozeduren verlangen, von einem vorgängigen Hintergrundkonsens unter den Bürgern abhängt, wie abstrakt und vage er auch sein mag.“ (Ebd.: 95)

Dieser Hintergrundkonsens könne nur in einem Raum „neutraler“ Gründe zustande kommen; diese Gründe müssten „säkular“ in dem Sinne sein, dass sie nicht nur von verschiedenen religiösen Gemeinschaften geteilt werden könnten, sondern auch gleichermaßen von Gläubigen wie Nichtgläubigen. Die religionspolitischen Konfliktfälle wie etwa um die Kopftücher müssten nach Prozeduren und Prinzipien entschieden werden, die für Muslime und ihre christlichen, jüdischen oder säkularen Mitbürger gleichermaßen annehmbar seien. Ohne eine solche Annahme über die Kernpunkte der Verfassung könnten die Bürger einer pluralistischen Gesellschaft nicht vor Gericht gehen und sich auf bestimmte Rechte beziehen oder mit Blick auf bestimmte Verfassungsklauseln argumentieren und dabei erwarten, dass ihre Sache fair entschieden werde.

Charles Taylor hat die religionspolitische Trennungskonzeption von Habermas vor allem wegen der ihr zugrunde liegenden Prämisse, dass religiös geprägtes Denken weniger „rational“ sei als rein „säkulares“ Denken, in einer Reihe von Aufsätzen kritisiert (Taylor 2009; Taylor 2012). Taylors Kritik wurde zwar im Rahmen der soeben rekonstruierten Diskussion mit Habermas bereits umrissen. Doch verdienen seine Überlegungen durchaus mehr Beachtung, wenn man bedenkt, dass er zu den wenigen politischen Philosophen von hohem Rang in der Gegenwart gehört, die sich mit der europäischen Säkularisierungsgeschichte im Allgemeinen und mit der Legitimation der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie im Besonderen

auseinandergesetzt haben (Taylor 2007). Zudem hat er als Kopräsident der von der Regierung Quebecs im Jahr 2007 eingesetzten „Commission de consultation sur les pratiques d'accomodement reliées aux différences culturelles“ mit Jocelyn Maclure das Kapitel des Abschlußberichts über die Laizität verfasst, das 2010 separat als Buch veröffentlicht und ein Jahr später ins Deutsche übersetzt worden ist (Maclure/Taylor 2011). Im Folgenden soll aber seine philosophische Kritik am Habermas und Rawls' Lösungsvorschlag des religionspolitischen Problems im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, um den Rahmen der systematischen Auseinandersetzung mit unserer Fragestellung nicht zu sprengen.

Habermas und Rawls, meint Taylor, räumten „der nicht religiös geprägten Vernunft (der so genannten ‚bloßen Vernunft‘) einen Sonderstatus“ ein, „so als wäre sie dazu imstande, bestimmte moralisch-politische Fragen in einer Weise zu lösen, die jeden aufrichtigen, denkenden Menschen zu Recht befrieden kann, wobei religiös fundierte Schlussfolgerungen stets zweifelhaft sind und letztlich nur Leute überzeugen, von denen die betreffenden Dogmen bereits akzeptiert worden sind“ (Taylor 2009: 682). Doch sei die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs „in puncto rationale Glaubwürdigkeit“ nicht haltbar. Die Plausibilität der Unterscheidung selbst hänge von der Auffassung ab, dass „eine völlig ‚diesseitige‘ Argumentation *ausreicht*, um bestimmte moralisch-politische Konklusionen zu erhärten“ (ebd.: 683, Herv. i.O.). Tatsächlich gebe es zwar eine Reihe von Aussagen und Konklusionen, die die diesseitsorientierte bloße „säkulare“ Vernunft treffen und erhärten könne, und diese reichten von „ $2 + 2 = 4$ “ bis hin zu einigen der besonders gut fundierten Äußerungen der modernen Naturwissenschaften. Aber die maßgeblichen Überzeugungen, die nötig sind, um unsere moralisch-politischen Grundsätze zu begründen, gehörten gerade nicht zu ihnen. Er für seinen Teil fände zum Beispiel die durch und durch vernünftige Diskursethik von Habermas „leider gar nicht überzeugend“. Die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs wäre plausibler, wenn es eine „wasserdichte“ säkulare Begründung etwa für das Recht auf Leben gäbe; Habermas finde eine solche Begründung in der Diskursethik, die ihn leider nicht überzeugen könne (Taylor 2012: 82). Auch die beiden heutzutage am meisten verbreiteten diesseitigen philosophischen Theorien, nämlich der Utilitarismus und der Kantianismus, seien weit davon entfernt, von allen vernünftigen und aufrichtigen Menschen für überzeugend erachtet zu werden. Taylor erläutert seine Kritik:

„Denken wir an einige maßgebliche Aussagen der modernen politischen Moral wie zum Beispiel jene, die dem Menschen als solchen bestimmte Rechte – etwa das Recht auf Leben – zuschreiben. Mit Bezug auf solche Fragen kann ich nicht erkennen, inwiefern die Tatsache, dass wir begehrende, genießende und leidensfähige Wesen sind, oder die Einsicht, dass wir vernünftige und handelnde Wesen sind, eine sicherere Basis für dieses Recht abgeben als das Faktum, dass wir zum Bilde Gottes geschaffen wurden.“ (Taylor 2009: 684)

Dies gelte auch dann, gibt Taylor zu verstehen, wenn man davon ausgeht, dass die Aussage, dass wir leidensfähige Wesen sind, jedermann einleuchten könne, während die Behauptung, dass wir Geschöpfe Gottes sind, nicht unbezweifelbar sei. Denn es verstünde sich eben nicht von selbst, welche moralischen Folgerungen aus Grundaussagen über die anthropologische Befindlichkeit des Menschen gezogen werden sollten. Hinter der misstrauischen Haltung gegenüber der Religion vermutet Taylor eine Gestalt des „Fortschrittsmythos“ der Aufklärung, wonach die Menschheit den Bereich der Offenbarung und der Religion verlassen und zur Klärung der Fragen des menschlichen Lebens sowie zur Regelung der gesellschaftlichen Angelegenheiten ausschließlich diesseitige, rein menschliche „Quellen der Einsicht“ erschlossen habe, mit deren Hilfe sich das Wahre vom Falschen und das Relevante vom Irrelevanten verlässlich voneinander scheiden lasse. Diese (illusorische) Vorstellung eines Übergangs von der Finsternis zum Licht und eines damit einhergehenden sicheren Erkenntnisgewinnes sei im Europa der frühen Neuzeit aufgekommen; in ihr hätten sich mächtige Strebungen und Kräfte gebündelt, um die Herausforderungen der Zeit zu bewältigen. Zunächst habe in einem ersten Schritt die Vernunft gewissermaßen ihre Unabhängigkeit von jeglichen äußeren Mächten und Geltungsquellen erklärt; sodann seien in einem zweiten Schritt die Naturwissenschaften zum Vorbild der Gesellschaftswissenschaften erklärt worden, was bereits bei Hobbes deutlich zu sehen sei; schließlich sei in einem dritten Schritt die Notwendigkeit einer innerweltlich ausgerichteten politisch-moralischen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens mit Hilfe der im 17. Jahrhundert aufkommenden Theorien des Naturrechts begründet worden, und zwar weitgehend als Reaktion auf die von den Religionskriegen hervorgerufenen inner- und zwischenstaatlichen Unruhen. Dieser letzte Schritt lasse sich etwa in den politischen Theorien von Hugo Grotius oder John Locke beobachten; beide leiten die normative Ordnung des politischen Gemeinwesens aus dem Naturwesen der Menschen ab, konkret aus ihren natürlichen Begabungen, Neigungen und Bedürfnissen. Als rationale und gesellige Akteure sollen die Menschen in Frieden und zu ihrem wechselseitigen Vorteil miteinander kooperieren; sie sollen Überlegungen von zweifelhafter Wahrheit hinter sich lassen und sich auf Probleme konzentrieren, die sie lösen könnten und deren Relevanz auf der Hand liege. Seit dem 17. Jahrhundert präge diese Sichtweise in immer höherem Maße unser politisches Denken sowie die Vorstellungen, die wir uns von unserer Gesellschaft machten; sie gebe noch heute den im westlichen Erfahrungsraum weitgehend unbezweifelten politisch-moralischen Lehren und Überzeugungen wie Menschenrechten, Gleichheit oder Volkssouveränität ihren spezifischen Bedeutungshintergrund (ebd.: 689).

Auch die neukantianischen Philosophen wie Rawls oder Habermas lassen sich Taylor zufolge in diese Tradition einreihen, obwohl sie in ihren politischen Theorien eine Menge metaphysischen Ballast über Bord werfen. Denn auch sie konzipieren die Gesellschaft letztlich als eine Ansammlung von Individuen mit gleichen

Ansprüchen, in der allein die bloße Vernunft ermitteln und angeben kann, was allen gleichermaßen dienlich ist – seien es universalisierbare Normen wie bei Kant, seien es Normen, die alle Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens akzeptieren würden wie bei Rawls oder solche, die alle Betroffenen akzeptieren würden, wenn ideale Bedingungen der freien Kommunikation gegeben wären, wie bei Habermas. Auch sei ihnen das bis heute virulente Misstrauen gegenüber der Religion gemeinsam, das sich sowohl aus einem erkenntnistheoretischen Grund speist, wonach die Religion als eine „fehlerhafte Denkweise“ zu betrachten sei, als auch aus einem politischen, wonach die Religion eine Bedrohung für das Zusammenleben darstelle. In einer Zeit, in der die westlichen Staaten Angriffe selbst ernannter islamistischer Dschihadisten zu gewärtigen haben, bekämen die politischen Gründe für eine eher misstrauische Haltung gegenüber der Religion Rückenwind. Die lange Kette religiös inspirierter Gewalttaten von der Inquisition bis zu den Kreuzzügen in der abendländischen Geschichte dürfe jedoch nicht vergessen machen, dass die schrecklichen Gewalttaten des 20. Jahrhunderts von Gestalten wie Hitler, Stalin, Mao und Pol Pot verursacht worden sind. „Waren das religiöse Führer?“ fragt Taylor und antwortet: „Nur in einem Sinn, in dem die Verknüpfung von Religion und Gewalt tautologisch wird.“ (Ebd.: 695).

Damit gelangt Taylor zu dem Ergebnis, dass es weder einen politischen noch erkenntnistheoretischen Grund gibt, weshalb man der Religion von vornherein mit mehr Argwohn begegnen sollte. Für ihn besteht überhaupt kein Anlass, der Religion im Gegensatz zu nichtreligiösen, säkularen oder atheistischen Standpunkten eine Sonderstellung einzuräumen (ebd.: 675). Daraus zieht aber der katholische Philosoph nicht den nahe liegenden Schluss, dass der demokratische Staat im Grunde weder religiös noch säkular oder atheistisch sein dürfe. Denn auch er hält daran fest, dass der demokratische Staat „säkular“ sein müsse; in dem Sinne nämlich, dass eine gewisse Trennung von Staat und Kirche bzw. eine gewisse wechselseitige Unabhängigkeit der staatlichen und religiösen Einrichtungen unabdingbar sei. Er schreibt:

„Der Staat kann nicht offiziell mit einer religiösen Glaubensgemeinschaft verbunden sein – außer in dem rudimentären und weitgehend symbolischen Sinn, in dem das in England und in Skandinavien der Fall ist. Der Säkularismus verlangt allerdings mehr. Der Pluralismus der Gesellschaft setzt voraus, dass Neutralität oder, um mit Rajeev Bhargava zu reden, ‚grundsätzliche Distanz‘ herrscht“ (ebd.: 672).

Was er darunter versteht, erläutert Taylor entlang der drei politischen „Hauptkategorien“ der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Erstens dürfe im Bereich der Religion und weltanschaulichen Grundüberzeugungen niemand zu etwas gezwungen werden. Zweitens müssten die Angehörigen verschiedener Konfessionen oder weltanschaulicher Grundanschauungen gleichberech-

tigt sein. Taylor betont: „Keine religiöse Auffassung, keine (sei es religiöse oder areligiöse) Weltanschauung darf eine Vorrangstellung einnehmen, geschweige denn als offizielle Staatsanschauung anerkannt werden.“ (Ebd.: 673). Drittens schließlich müssten alle spirituellen Gruppierungen gehört und in den fortwährenden Prozess einbezogen werden, durch den die Verfahren zur Verwirklichung politischer Ziele der betreffenden Gesellschaft ebenso bestimmt werden wie die politische Identität. Dabei sollte man nach Möglichkeit bestrebt sein, harmonische und einvernehmliche Beziehungen zwischen den Anhängern verschiedener Religionen und Weltanschauungen aufrechtzuerhalten.

Diese relativ abstrakte Charakterisierung der Säkularität des demokratischen Staates konkretisiert Taylor an einer Stelle dahingehend, dass es zwar im säkularen Staat Bereiche geben müsse, in denen die Sprache, derer man sich bedient, neutral zu sein habe, zu diesen Bereichen jedoch weder die fundamentale Beratschlagung der Bürger, wie Rawls zunächst geglaubt habe, noch gar die Beratungen in der gesetzgebenden Versammlung gehöre, wie Habermas offenbar glaube.

„Dieser Bereich lässt sich“, schreibt Taylor, „als das Gebiet der offiziellen Sprache des Staats kennzeichnen, also jener Sprache, in der die Gesetzgebung, die behördlichen Verordnungen und die Gerichtsurteile formuliert werden müssen. Es liegt auf der Hand, dass ein im Parlament eingebrachter Gesetzesentwurf keine Begründungsklausel des folgenden Typs enthalten kann: ‚wohingegen die Bibel sagt, dass p‘. Das Gleiche gilt für die Begründung eines vom Gerichtshof verkündeten Urteils.“ (Ebd.: 679)

Der Ausschluss religiöser Argumente habe allerdings mit der spezifischen Beschaffenheit der religiösen Sprache nichts zu tun. Denn es sei genauso unangebracht, wenn ein Gesetzesentwurf die Klausel „...wohingegen Marx gezeigt hat, dass die Religion das Opium des Volkes ist“ enthielte oder die Klausel, „...wohingegen Kant gezeigt hat, dass es nichts ohne Einschränkung Gutes gibt außer dem guten Willen“. Der Grund dafür sei vielmehr die Neutralität des Staates, die Taylor wohl als eine „wesentliche Implikation des Gleichheitsprinzips“ betrachtet. Der demokratische Staat könne weder christlich noch muslimisch noch jüdisch sein. Aus dem gleichen Grund sollte er allerdings auch weder marxistisch noch kantianisch oder utilitaristisch sein. Freilich werde der demokratische Staat letztlich Gesetze beschließen, die die tatsächlichen Überzeugungen seiner Bürger widerspiegeln, die ihrerseits Christen, Muslime etc. sind. Gleichwohl dürften die Entscheidungen nicht so formuliert werden, dass einer bestimmten weltanschaulich-religiösen Position besondere Anerkennung zuteil wird. Die Grenzen seien zwar schwer zu ziehen, und sie müssten stets von Neuem gezogen werden. Aber diese Schwierigkeit liege nun einmal in der Natur des Unterfangens, das man den modernen säkularen Staat nenne. Darüber könne auch die gebetsmühlenartige Beschwörung von Zauberformeln wie der „Trennwand“ in den USA oder der *Laïcité* durch „Hyperrepublikaner“ in Frank-

reich und die damit einhergehende „Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen“ nicht hinwegtäuschen (Taylor 2012: 62, 65). Im Gegenteil: diese Fetischisierung der säkularen Ordnung sei gefährlich, weil sie jegliche offene und konstruktive Diskussion im Keim erstickte und den Blick auf die wirklichen Dilemmata im religionspolitischen Feld verstelle. Stattdessen gelte es, die Vielfalt der politischen Prinzipien und Ziele aus dem Schatten der religionspolitischen Zauberformeln zu befreien und wieder stärker ins Blickfeld zu rücken; Taylor zählt zu diesen etwa die Gleichheit aller Glaubensrichtungen und Weltanschauungen, die Gewährleistung eines „Maximums an Gewissens- und Religionsfreiheit“ und die Notwendigkeit eines friedlichen bzw. harmonischen Zusammenlebens. Dabei ist es ihm natürlich bewusst, dass diese Normen und Ziele in Konflikt miteinander geraten können und deshalb im Einzelnen gegeneinander abgewogen werden müssen (ebd.: 54). Analog dazu verabschiedet Taylor die Vernunft als verbindliche Instanz der Legitimation religionspolitischer Herrschaft in der Demokratie, weil es schlicht keine „zeitlosen Prinzipien“ gäbe, die sich durch bloße Vernunft bestimmen ließen, „jedenfalls nicht in der für ein empirisches politisches System nötigen Detailliertheit“. Bemerkenswerterweise werden aber auch religiöse Wahrheitsansprüche als Legitimationskriterium nicht geltend gemacht, obwohl ihm bewusst ist, dass „im Christentum die Abgrenzung eines säkularen Bereiches stets vor allem theologische Gründe“ hatte (Taylor 1996: 219). Taylor stellt explizit fest, dass „eine von Vielfalt geprägte Demokratie nicht mehr auf eine Zivilreligion oder auch Gegenreligion zurückgreifen“ könne, ohne ihre Prinzipien zu verraten (Taylor 2013: 73). Es ist denn auch keineswegs ausgemacht, dass Habermas in der Annahme richtig geht, Taylor halte letztlich am traditionellen Standpunkt der politischen Theologie fest, um von dort aus die Errungenschaften der liberalen Demokratie anzuzweifeln. Hingegen besteht kein Zweifel daran, dass Taylor als Katholik und Kommunitarist der Religion allgemein wohlgesonnen ist und daran interessiert ist, ihr in der Demokratie möglichst größere Räume zur Entfaltung zu verschaffen.

Die damit angedeutete Spannung löst sich auf, wenn wir eine Unterscheidung berücksichtigen, die Taylor in einem älteren Aufsatz, in dem er die normativen Grundlagen des säkularen demokratischen Staates näher betrachtet, getroffen hat (Taylor 1996). Die Bürger eines weltanschaulich-religiös pluralistischen Gemeinwesens müssten zwar, heißt es dort, die Menschenrechte und die Herrschaft des Gesetzes als verbindliche Grundlagen des demokratischen Staates anerkennen. Davon zu unterscheiden sei jedoch die Begründungsebene; im Hinblick auf die Frage, von welchen weltanschaulich-religiösen Standpunkten die demokratischen Grundsätze im Einzelnen gerechtfertigt werden, könne und müsse auch keine Einigkeit erzielt werden. Der Kantianer werde das Recht des Menschen auf Leben und Freiheit begründen, indem er auf die Würde vernünftiger und handlungsfähiger Wesen hinweist. Der Utilitarist werde von der Notwendigkeit sprechen, Lebewesen, die Freude und Leid empfinden können, so zu behandeln, dass die Freude maximiert und

das Leid minimiert wird. Der Christ werde sagen, die Menschen seien nach dem Bilde Gottes geschaffen. Damit schließt Taylor direkt an die von John Rawls entwickelte Konzeption eines „overlapping consensus“ an (Rawls 1998: 219). Der „übergreifende Konsens“ besteht darin, dass die Bürger sich jeweils von ihren weltanschaulich-religiösen Standpunkten aus auf die demokratische Ethik des Zusammenlebens einlassen und verpflichten. Im Gegensatz zu Rawls ist Taylor allerdings der Auffassung, dass die Gründe für die Zustimmung der übergreifenden politischen Ethik nicht dieselben sein müssen; entscheidend sei, dass die Bürger überhaupt zustimmen. Selbst im Bezug auf das „Herzstück des Säkularismus“, nämlich der Trennung von Staat und Kirche, werde es nicht möglich sein, nur eine einzige Hintergrundtheorie anzuwenden. Taylor schreibt:

„Gewiß: bereits die Grundsätze der Unparteilichkeit des Staates bzw. der Inklusion von Mitgliedern aller Glaubensgemeinschaften erfordern irgendeine Form des Abstandes zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Aber es gibt mehr als nur eine Formel, die diese Anforderung erfüllt. Die völlige Trennung aller staatlichen Behörden von jeglicher religiösen Institution ist ein denkbare Muster, aber keineswegs das einzige. Man kann sich dafür entscheiden, dass die ‚Trennung‘ bereits die Subventionierung konfessioneller Schulen aus Steuergeldern verbietet; aber die beste Lösung könnte auch darin bestehen, möglichst vieler solcher Schulen auf einer fairen, keine Konfession bevorzugenden Grundlage zu unterstützen. Auf einer dieser Formeln als der einzigen mit liberalen Prinzipien konsistenten Lösung zu beharren bedeutete ja gerade, eine einzige Hintergrund-Rechtfertigung als höchste und universell bindende anzusehen. Doch damit würde ja gerade das entscheidende Moment des *übergreifenden* Konsenses verfehlt. Die USA sind leider ein unglückliches Beispiel dafür.“ (Taylor 1996: 244, Herv. i.O.)

Taylor plädiert für die religionspolitische Konzeption eines überlappenden Konsenses in Ermangelung eines Besseren. Der Säkularismus des *overlapping consensus* sei im Grunde die einzige Form, die den multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften von heute zu Gebote stünde. Andere religionspolitische Lösungswege, die in der Geschichte des Westens mannigfach erprobt worden seien, seien heute angesichts des fortgeschrittenen weltanschaulich-religiösen Pluralismus nicht gangbar. So könne das gesellschaftliche Zusammenleben in einer Demokratie weder auf der Grundlage eines überkonfessionellen gemeinsamen Nenners noch einer unabhängigen weltlichen politischen Ethik geregelt werden; beide Lösungen würden von bestimmten Teilen der Gesellschaft als nicht unparteiisch wahrgenommen werden und Konflikte heraufbeschwören. Auch der Säkularismus des überlappenden Konsenses werde Konflikten neuer Art ausgesetzt sein – vielleicht gar einer Vervielfältigung bislang seltener oder ungewohnter Konfliktmuster wie im Fall der Abtreibungsfrage. Schließlich könne sich eine politische Ethik ebenso wenig selbst interpretieren wie eine Charta verbriefter Rechte; spätestens bei der konkreten Anwen-

derung der einzelnen Normen und Rechte würden die Unterschiede entlang der weltanschaulich-religiösen Grenzen (wieder) hervorbrechen, weil diese ihre Bedeutung nicht unwesentlich von umfassenden Vorstellungen und Lehren des Guten erhalten. Da aber in der modernen Demokratie keine Alternative zum Säkularismus bestünde, bliebe uns nichts anderes übrig, als diesen in seiner einzig verfügbaren Form zum Erfolg zu führen. Damit dies gelingt, sei nicht weniger als ein Wandel in der Gesinnung der Bürger demokratischer Gemeinwesen erforderlich, der sie „wegführt von einem hoch aufgeladenen Moralismus, der sich nur mit der einzig richtigen und aus unwiderlegbaren Letztbegründungsprinzipien gewonnenen Antworten zufriedengibt“ (ebd.: 245).

Wenn man bedenkt, dass Anhängern der (zumal monotheistischen) Religionen diese moralisch aufgeladene Haltung gewissermaßen von Haus aus eigen ist, von der aus sie nicht selten den Weg zu einzig richtigen Antworten auf Fragen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens finden, wird deutlich, dass auch Taylor letztlich an der religionspolitischen Strategie festhält, den Einzug und die Freigabe religiöser – oder umfassender: „unwiderlegbarer“ – absoluter Wahrheitsansprüche in den demokratischen Prozess möglichst zu begrenzen. Zwar kritisiert Taylor die religionspolitische Trennungskonzeption von Rawls oder Habermas aufgrund der ihr zugrunde liegenden Annahme, dass die Legitimationsgrundlage des demokratischen Staates letztlich allein Sache der vernünftigen Einsicht sein müsse und die Religion dazu nicht gehören dürfe, weil sie eher „Ansichtsache“ ist. Doch der Philosoph selbst scheint letztlich dem Ergebnis seiner Erkundungen, der Überzeugung nämlich, dass es weder einen politischen noch einen erkenntnistheoretischen Grund gibt, weshalb man der Religion mit mehr Argwohn begegnen sollte, nicht ganz über den Weg zu trauen. Auch wenn aus den Ausführungen Taylors nicht deutlich hervorgeht, womit er die Säkularität des demokratischen Staates genau begründet, lässt die wiederholte Rede von Gefahren und Konflikten aufhorchen: sie legt die Vermutung nahe, dass auch er sich bei der Rechtfertigung der (wenn auch stellenweise porösen) Trennung von Staat und Kirche, Religion und Politik von der Sorge leiten lässt, dass religiöse Überzeugungen und Argumente nicht kompromissfähig und daher einem friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben eher abkömmlich seien. Mit anderen Worten: die Forderung nach einer Trennung von Religion und (demokratischer) Politik scheint ihre Plausibilität auch bei Charles Taylor durch historisches Erfahrungswissen über religiöse Konflikte und ihre (verheerenden) politischen Folgen in der westeuropäischen Geschichte zu beziehen. Dies nimmt insofern kein Wunder, als Taylor gleich zu Beginn seiner Ausführungen den „Ausgangspunkt des abendländischen Säkularismus“ in den Religionskriegen der frühen Neuzeit verortet – oder vielmehr, wie er präzisiert, „in dem durch Kriegsmüdigkeit und Entsetzen ausgelösten Bestreben, einen Ausweg aus diesen Kämpfen zu finden“ (ebd.: 219). Das Bedürfnis nach einem friedlichen Zusammenleben der Christen unterschiedlicher Konfession habe in der Praxis erfordert, dass der öffentliche Bereich

durch bestimmte Normen oder Abmachungen geregelt werden musste, die unabhängig von der Religionszugehörigkeit waren. Die von Habermas behauptete epistemische Kluft zwischen Glauben und Vernunft, Religion und säkularer Politik, lässt sich wohl nur verstehen vor dem Hintergrund der europäischen religionspolitischen Konfliktgeschichte; die „Machtergreifung“ der säkularen Vernunft erfolgte mithilfe der modernen Wissenschaften und der Philosophie als Antwort auf die Belizität des Christentums. Und daraus erwuchs später im Zeitalter der Aufklärung der allgemeine Vorwurf der „Irrationalität“ an die Religion. Habermas selbst spricht neuerdings davon, dass die demokratischen Verfassungsrevolutionen – in Frankreich radikaler als in den USA – die jahrtausendealte Klammer um Heil und Herrschaft aufgebrochen und „die legitimierende Autorität von Gott auf die menschliche Vernunft umgepol“ hätten, so dass der Appell an ein natürliches, allen Menschen gemeinsames Vermögen genügen konnte, um auch ein konfessionell gespaltenes Gemeinwesen über die Grenzen einzelner Religionsgemeinschaften hinweg zusammenzuhalten (Habermas 2013: 295).

2. Das pragmatische Friedensargument

Damit haben wir bereits das Argument berührt, wonach die Trennung von Religion und Politik die Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege im Europa der frühen Neuzeit gewesen sei. José Casanova spricht in kritischer Absicht von einem europäischen „Basisnarrativ der modernen Trennung von Religion und Politik“, das die folgende schematische Struktur aufweise:

„Es gab einmal im mittelalterlichen Europa, wie es für vormoderne Gesellschaften typisch ist, eine Fusion von Religion und Politik. Doch diese Fusion führte unter den neuen Bedingungen religiöser Diversität, extremistischen Sektierertums und einem von der protestantischen Reformation hervorgerufenen Konflikt zu den scheußlichen, brutalen und langanhaltenden Religionskriegen der frühen Neuzeit, die die europäischen Gesellschaften in Schutt und Asche legten. Die Säkularisierung des Staates war die gelungene Antwort auf diese Katastrophenerfahrung, welche sich offenbar in das kollektive Gedächtnis europäischer Gesellschaften unauslöschlich eingepägt hat. Die Aufklärung tat ein Übriges. Moderne Europäer lernten, Religion, Politik und Wissenschaft zu trennen. Vor allem aber lernten sie, die religiösen Leidenschaften zu zähmen und obskurantistischen Fanatismus abzubauen, indem man die Religion in eine abgeschirmte, private Sphäre verbannte und gleichzeitig eine offene, liberale und säkulare öffentliche Sphäre zu etablieren, in der freie Meinungsäußerung und öffentliche Vernunft dominieren.“ (Casanova 2009: 8)

Doch verdanke sich diese große „Erzählung“ nicht einer an Fakten orientierten historischen Rekonstruktion des Gewesenen, sondern sei ein „historischer Mythos“. Denn:

„Die Glaubenskriege im frühmodernen Europa und speziell der Dreißigjährige Krieg (1618-1648) haben nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht. Das Prinzip *cuius regio eius religio*, erstmals eingeführt beim Augsburger Religionsfrieden und im Westfälischen Frieden wiederholt, ist nicht das prägende Prinzip des modernen säkularen demokratischen Staates, sondern vielmehr das des modernen, konfessionellen, absolutistischen Territorialstaates. Nirgendwo in Europa führten religiöse Konflikte zur Säkularisierung, sondern vielmehr zur Konfessionalisierung des Staates und zur Territorialisierung von Religionen und Völkern.“ (Ebd.: 10, Herv. i.O.).

Tatsächlich haben wir bereits im ersten historischen Teil der vorliegenden Arbeit gesehen, dass die Antwort auf die blutigen Folgen der Glaubensspaltung in Deutschland und Frankreich keineswegs nur in einer Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche bestand, sondern vielerorts ein komplexes religionspolitisches Arrangement war, das Säkularisierung und Konfessionalisierung in unterschiedlicher „Dosierung“ miteinander kombinierte.

Analog dazu haben auch politische Denker, wie wir im zweiten ideengeschichtlichen Teil gesehen haben, die Bündelung der religiösen und politischen Macht in den Händen des weltlichen Souveräns als eine unabdingbare Voraussetzung des irdischen Friedens betrachtet – von Hobbes über Spinoza bis Rousseau; sie betrachteten im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert die Wahrheits- und Herrschaftsansprüche des Christentums und später der monotheistischen Religionen überhaupt als Ursache unheilvoller Konflikte, die durch politische Vorkehrungen gezähmt werden mussten. Bereits im späten Mittelalter hatte Marsilius von Padua in seinem 1324 erschienenen Werk „Defensor Pacis“ den bürgerlichen Frieden (*civilis pax*) gegen den Papst als größten Unruhestifter auf Erden verteidigt; den Papst mit seinem Anspruch auf politisch-theologische Vollgewalt (*plenitudo potestatis*) bezeichnete Marsilius als „verderbliche Pest“, die jedem Glück der Ruhe todfeind sei und damit die Reiche der gläubigen Christen in der Welt auf das Schwerste vergifte; er halte es deshalb „für das Allernotwendigste“, sie zurückzuwerfen und möglichst mit der Wurzel auszureißen (Padua 1971: 96). Marsilius bestreitet mit Nachdruck, dass aus den Evangelien politische Rechtsbefugnis bzw. Herrschaftsrechte der Bischöfe und Priester abgeleitet werden könnten; insbesondere der Anspruch des Papstes auf geistlich-weltliche Vollmacht wird als eine Usurpation und „offenbare Lüge“ angeprangert. Kein Geringerer als Christus wird zum Zeugen angerufen:

„Christus hat aber auch das Amt der Priester oder Bischöfe von dem der Herrscher getrennt, während er doch die Möglichkeit gehabt hätte, wenn er gewollt hätte, selbst die Tätigkeit eines Herrschers und das Amt eines Priesters auszuüben und anzuordnen, die Apostel sollten dasselbe in ähnlicher Weise tun. Aber das hat er nicht gewollt, vielmehr in der Meinung, so sei es am zweckmäßigsten, wollte er, der alles schlechthin aufs beste geordnet hat, daß diese

Ämter nach Person und Wesensart unterschieden werden sollten. Weil nämlich Christus gekommen war, Niedrigkeit und Verachtung dieser Welt zu lehren als Weg, das ewige Heil zu verdienen, und zwar um Niedrigkeit und Verachtung der Welt und der zeitlichen Dinge zuerst durch sein Vorbild und dann durch sein Wort zu lehren [...]“ (ebd.: 134)

Dem Priesterstand wird die Aufgabe zugedacht, Menschen zu erziehen und darüber zu belehren, was nötig sei, um in der künftigen Welt das ewige Heil zu erlangen (ebd.: 25); sie seien „Ärzte der Seelen“, nicht des politischen Körpers (ebd.: 130). Marsilius redet letztlich einer Vorrangstellung der weltlichen politischen Herrschaft das Wort. Die Aufgabe der politischen Ordnung sei es, den Bürgern ein „gutes“ und „glückliches“ Leben in Frieden und Sicherheit in der hiesigen Welt zu ermöglichen. Auch wenn der irdische Frieden bei Marsilius keine heilsgeschichtliche Größe mehr ist wie bei Augustinus, ist er immerhin noch das höchste Gut auf Erden, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Staatsbürger ohne ihn „auf die ewige Seligkeit schlecht vorbereitet“ wäre (ebd.: 190).

Im Schatten der konfessionellen Bürgerkriege in England konnte später Thomas Hobbes an den Lösungsansatz von Marsilius von Padua anknüpfen. Denn das religionspolitische Problem wurde ja in der Zwischenzeit keineswegs „gelöst“; im Gegenteil, er hatte sich sogar infolge der Reformation verschärft. In seiner Rede auf dem Reichstag zu Worms am 18. April 1521 bemerkte Martin Luther, er sei wegen „meiner Lehre in der Welt entstandenen Gefahren, Zwietracht und Streitigkeiten“ ernst und streng ermahnt worden. Für ihn selbst sei es allerdings der „allererfreulichste Anblick“, wenn er sehe, dass um Gottes willen Eifer und Streit entstünden. Denn Gott sei schließlich nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert; und den Menschen mit seinem Vater zu entzweien, sei seine erklärte Absicht. In dem Hauptwerk von Thomas Hobbes aus dem Jahr 1651 heißt es:

„Der häufigste Vorwand für Aufstand und Bürgerkrieg ergab sich in christlichen Staaten lange Zeit aus einer immer noch nicht zureichend gelösten Schwierigkeit, nämlich wie man gleichzeitig Gott und den Menschen gehorchen könne, wenn sich ihre Befehle widersprechen. Es ist zur Genüge bekannt, daß ein Mensch, der zwei widersprüchliche Befehle erhält und weiß, daß der eine von Gott stammt, diesem gehorchen muß und nicht dem anderen, sogar wenn es sich dabei um den Befehl seines gesetzlichen Souveräns (ob Monarch oder souveräne Versammlung) oder seines Vaters handelt.“ (Hobbes 1984: 446).

Ein Jahrhundert später erblickt auch Jean-Jacques Rousseau in den Wahrheitsansprüchen der christlichen Religion grundsätzlich eine politische Gefahr für den Frieden in der hiesigen Welt. Das Christentum habe durch die Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt einen „perpétuel conflict de jurisdiction“ verursacht, der in den christlichen Staaten die Möglichkeit einer guten Ordnung zunichte gemacht habe; man wisse nicht mehr, ob man dem weltlichen Herrn oder

dem Priester Gehorsam schulde. Es sei unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig und verdammt halte; sie lieben hieße Gott hassen, der sie bestrafe. Infolge dessen gebe es nur zwei Möglichkeiten, der Herausforderung durch Andersgläubige zu begegnen: entweder man bekehre, oder man verfolge sie. Allein diese Sichtweise zeigt deutlich, dass auch noch Rousseau die Religion im Erfahrungshorizont der konfessionellen Bürgerkriege betrachtete; schließlich bewegte sich die politische Haltung der absoluten Monarchie in Frankreich gegenüber den Protestanten nach der Widerrufung des *Ediktes von Nantes* im Jahr 1685 tatsächlich zwischen Verfolgung und Zwangsbekehrung. Der Ursprung der religionspolitischen Konflikte wird von Rousseau letztlich in den absoluten Wahrheitsansprüchen der monotheistischen Religion erblickt, auch wenn er gelegentlich die Bedeutung politischer Machtkämpfe betont. In dem Brief an Christoph de Beaumont heißt es: „Untersuchen Sie alle vorigen Kriege, welche man Religionskriege nennt, und Sie werden nicht einen finden, welcher seinen Ursprung nicht am Hof oder in dem Interesse der Großen gehabt hätte. Kabinettsintrigen brachten die öffentlichen Angelegenheiten in Verwirrung, und nachher wiegelten die Oberhäupter im Namen Gottes das Volk auf.“ (Rousseau 1978: 558, Bd. I). Und einige Seiten zuvor schreibt er: „Die christliche Liebe mordet nicht. Die Liebe zum Nächsten treibt uns nicht, ihn zu erwürgen. Der Eifer für das Wohl der Menschheit ist also nicht die Ursache der Verfolgungen, sondern die Eigenliebe und der Stolz. Je weniger ein Gottesdienst vernünftig ist, desto mehr sucht man ihn durch Gewalt zu befestigen.“ (Ebd.: 548). An anderer Stelle spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren, welche zum Verbrechen, zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen“ und gibt zu bedenken, dass Frankreich nicht mit so viel Blut überschwemmt worden wäre, wenn das Land sich zu der „reinen und einfachen Religion des savoyischen Vikars“ bekannt hätte, welche Gott fürchten und die Menschen lieben lehre (ebd.: 564). In Übereinstimmung mit anderen Denkern der Aufklärung wie David Hume oder Voltaire behauptet Rousseau schließlich, im Heidentum habe es im Gegensatz zum Christentum keine Religionskriege gegeben (Rousseau 1964: 282). Und der Grund hierfür sei, dass die Götter aufeinander nicht eifersüchtig gewesen seien und kein Staat zwischen seinen Göttern und seinen Gesetzen unterschieden habe. Da Rousseau davon ausgeht, dass es nach der reformatorischen Spaltung des Christentums in verschiedene Konfessionen keine Staatsreligion mehr geben kann, jedenfalls nicht ohne Gewalt und Zwang, versucht auch er, durch selektive Vergegenwärtigung der christlichen Tradition die Deutungshoheit über die Wahrheits- und Erlösungsbotschaft ein Stück weit an sich zu reißen, um Toleranz und innerweltlichen Frieden zu ermöglichen.

Die im langen Schatten der konfessionellen Bürgerkriege getroffene Einschätzung Rousseaus, dass es im Heidentum keine Religionskriege gegeben habe und die Wahrheitsansprüche der monotheistischen Religionen als solche eine Gefahr für Frieden und Ordnung darstellten, hat sich im kulturellen Gedächtnis Europas tief eingegraben. In den letzten Jahren hat der bekannte Ägyptologe und Kulturtheoreti-

ker Jan Assmann diese These der europäischen Aufklärung reformuliert; während die polytheistischen Religionen intrinsisch friedfertig seien, seien dem Monotheismus durch die Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ – er nennt sie nach ihrem jüdischen Urheber die „Mosaische Unterscheidung“ – beträchtliche Gewaltpotentiale inhärent; die monotheistische Religion sei von Haus aus intolerant, weil sie auf der Grundlage der Mosaischen Unterscheidung eine Wahrheit verkünde, die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stelle (Assmann 2003: 14). Nur die monotheistischen Religionen kennen „Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen“. Der monotheistische Wahrheitsanspruch generiere die Unterscheidung von Juden und Heiden, Christen und Heiden, Christen und Juden, Muslimen und Ungläubigen, Rechtgläubigen und Häretikern; und die damit notwendig einhergehende Unterscheidung von Freund und Feind habe sich über Jahrhunderte hin „in einem Unmaß von Gewalt und Blutvergießen“ manifestiert. Dies bedeute allerdings nicht, dass die Gewalt erst mit der Mosaischen Unterscheidung in die Welt gekommen sei oder die polytheistischen Völker weniger gewalttätig miteinander umgingen; es bedeute nur, dass „die politische Gewalt nicht theologisch begründet wurde, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass es bei der Unterwerfung der anderen Völker um die Bekehrung einer als falsch angesehenen Religion ginge“ (ebd.: 32). Anstatt die den Heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen eingeschriebene Semantik der Gewalt abzustreiten und sie zu Religionen einer „universalen Bruderliebe“ zu verklären, sollten wir uns Gedanken darüber machen, wie wir das Gewaltpotential der Religionen in den Griff bekommen könnten. Am Ende eines Vortrags mit dem programmatischen Titel „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“ heißt es:

„Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt, ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.“ (Assmann 2006: 57)

Ob und inwiefern die Auseinandersetzung mit der Entstehungsgeschichte des Monotheismus tatsächlich geeignet ist, dessen Gewaltpotential zu zähmen, sei dahingestellt. Für unsere Fragestellung ist die Feststellung Assmanns weit bedeutender, der Monotheismus sei von Beginn an politische Theologie:

„Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte werden Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit zu Zentralthemen der Religion, d.h. zur alleinigen Sache Gottes erklärt, das gehört mit zu der revolutionären Innovation der Mosaischen Unterscheidung. Die falsche Religion gibt sich politisch zu erkennen, durch Unterdrückung, Willkür, Gesetzlosigkeit und Rechtlosigkeit. Der Monotheismus ist im Kern politische Theologie.“ (Assmann 2003: 66)

Der Hauptthese Assmanns, dass der Monotheismus auf der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion beruhe, haben Kritiker entgegen gehalten, der Monotheismus sei die Religion der Einheit und des Universalismus (ebd.: 29). Der Monotheismus ziehe keine Grenzen zwischen Menschen, im Gegenteil, er reiße sie ein; politisch brisante Unterscheidungen habe vielmehr der Polytheismus getroffen; jedes Volk, jeder Stamm, jede Stadt habe eigene Gottheiten verehrt. Auch der Behauptung, dem Monotheismus sei aufgrund seines emphatischen und ausgrenzenden Wahrheitsbegriffs Intoleranz und Gewaltsamkeit inhärent, wurde mannigfach widersprochen. So bemerkt etwa der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf, das Sinnpotential der monotheistischen Religion sei allgemein „sehr viel flüider, variationsfähiger und deutungsoffener, als Assmann im Modell der ‚mosaischen Unterscheidung‘ wahrzunehmen vermag“ (Graf 2006a: 49). Und der Mediävist Michael Borgolte schreibt:

„Zwar waren das religiöse Bekenntnis, das der Eingottglaube verlangte, und die religiösen Gegensätze und Friktionen, die er provozierte, eine schier unerschöpfliche Quelle von Konflikten; der Monotheismus war mit seiner Kompromißlosigkeit aber auch eine unschätzbare Schule für die Wahrnehmung des anderen, die durchaus zur Akzeptanz führen konnte. Da Religion jeden Menschen betraf und Monotheismus jeden zur Entscheidung zwang, konnte auch jeder religiöse Verschiedenheit kennenlernen. Auch wo Christentum, Judentum und Islam nicht aufeinanderstießen und miteinander konkurrierten, ging es immer um den rechten Glauben; Schismen und Häresien sind die klarsten Manifestationen des Potentials an Differenz innerhalb einer orthodoxen Glaubenswelt, die Christen, Juden und Muslime teilten. Andererseits, und das wird häufig unterschätzt, führten religiöse Gegensätze keineswegs unweigerlich zu Auseinandersetzungen, ja mörderischen Vernichtungskämpfen.“ (Borgolte 2005: 147)

Gleichwohl hält sich in der allgemeinen Wahrnehmung europäischer Gesellschaften bis heute beharrlich der Verdacht, die Religionen seien eher eine Quelle von Gewalt und Konflikten denn von Frieden und Toleranz. So stellt der Religionssoziologe José Casanova auf der Grundlage empirischer Studien verblüfft fest, dass eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung der westeuropäischen Länder der Ansicht ist, die Religion sei intolerant und erzeuge Konflikte (Casanova 2009: 12). Diese negativen Ansichten über die Religion seien durchaus bemerkenswert, da sie unmöglich in der kollektiven historischen Erfahrung europäischer Gesellschaften im 20. Jahrhundert

oder im tatsächlichen personalen Erleben der meisten zeitgenössischen Europäer begründet sein könnten. Denn von keinem der schrecklichen Massaker des 20. Jahrhunderts, das in der Tat eines der gewalttätigsten und blutigsten Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte gewesen sein dürfte, könne man sagen, es sei durch religiösen Fanatismus oder religiöse Intoleranz verursacht worden: weder das sinnlose Gemetzel von Millionen junger Europäer in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges; noch die ungezählten Millionen von Opfern des bolschewistischen und kommunistischen Terrors durch Revolution, Bürgerkrieg, Kollektivierungskampagnen, Hungersnot und das Gulag; noch der unbegreiflichste Horror von allen, der Holocaust der Nazis und der globale Flächenbrand des Zweiten Weltkrieges, der in den Nuklearanschlägen gegen Hiroshima und Nagasaki gipfelte. Casanova konstatiert: „All diese schrecklichen Konflikte waren vielmehr das Produkt moderner, säkularer Ideologien.“ (Ebd.: 15). Gleichwohl bevorzugten die Europäer offenbar, die lästigen Erinnerungen an die säkularen ideologischen Konflikte der jüngsten Vergangenheit selektiv zu vergessen und stattdessen die längst verblasenen Erinnerungen an die Religionskriege des frühmodernen Europas wieder aufzurufen, um die religiösen Konflikte, die sie heute überall auf der Welt wuchern sehen und von denen sie sich mehr und mehr bedroht fühlen, zu verstehen. Die Europäer machten sich zu einfach, wenn sie die Konflikte relativ abstrakt der Religion zuschrieben, ohne die strukturellen Kontexte von moderner Staatsbildung, zwischenstaatlichen geopolitischen Konflikten, modernem Nationalismus und der politischen Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten angemessen zu berücksichtigen. Casanova vermutet jedenfalls, dass „die Funktion solch einer selektiven Erinnerung darin besteht, die Vorstellung von den fortschrittlichen Errungenschaften der säkularen westlichen Moderne zu sichern, indem sie eine sich selbst bestätigende Rechtfertigung für die säkulare Trennung von Religion und Politik als Bedingung für moderne liberale demokratische Politik, für globalen Frieden und den Schutz der individuell privatisierten Religionsfreiheit bietet“ (ebd.: 16).

In die gleiche Richtung zielt auch die Kritik des amerikanischen katholischen Theologen William T. Cavanaugh, der von einem „Mythos der religiösen Gewalt“ als integralen Bestandteil der „säkularen Ideologie“ der westlichen Moderne spricht. Cavanaugh schreibt:

„What I call the ‚myth of religious violence‘ is the idea that religion is a transhistorical and transcultural feature of human life, essentially distinct from ‚secular‘ features such as politics and economics, which has a peculiarly dangerous inclination to promote violence. Religion must therefore be tamed by restricting its access to public power. The secular nation-state then appears as natural, corresponding to a universal and timeless truth about the inherent dangers of religion.“ (Cavanaugh 2009: 3)

Die Unterscheidung und Abgrenzung der „konfliktträchtigen“ Religion von friedlicher und „säkularer“ Politik sei letztlich eine „Operation“ der Macht; die Machtha-

ber würden dann gewissermaßen erst im Nachhinein „gute Gründe“ finden bzw. schaffen, um den Gegensatz zwischen Religion und Politik zu erhärten. Und zu diesen Gründen gehöre eben die vom modernen europäischen Nationalstaat forcierte Zuschreibung bzw. Zuordnung von Gewalt und Konflikt zu Religion und Frieden zu Politik. Dabei sieht natürlich auch der Theologe, dass die Religion in der Geschichte und Gegenwart vielfach und massiv zur Legitimation von Gewalt und Terror herangezogen wurde und wird; doch bestreitet er vehement, dass die Religion als solche politisch gefährlicher ist als säkulare Ideologien und Weltanschauungen. Gefährlich sei vielmehr der Mythos von der religiösen Gewalt, weil er nicht nur das Gewaltmonopol des säkularen Nationalstaates und den Ausschluss der Religion aus der Politik rechtfertige, sondern auch nach außen gegen religiöse bzw. fundamentalistische Gruppierungen und Akteure relativ pauschal Gewalt legitimiere, um nicht zuletzt die eigene politische Verantwortung an der Entstehung der Gewalt zu kaschieren (ebd.: 226). Die Gläubigen von vornherein unter Generalverdacht zu stellen, sei nicht nur ungerecht, sondern auch kontraproduktiv; dadurch werde die Wahrnehmung gesellschaftspolitischer Realitäten verzerrt und man schaffe sich auch dort Feinde, wo eigentlich keine seien. Die interessante Frage sei doch letztlich, unter welchen politischen Bedingungen sowohl säkulare als auch religiöse Akteure Gewalt erzeugten.

Gleichwohl dürfte die Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik durch das pragmatische Friedensargument bzw. die Angst vor der politischen Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche heute sowohl im westlichen Erfahrungsraum als auch außerhalb dessen am verbreitetsten und wirksamsten sein. William T. Cavanaugh geht in seiner Kritik des „Mythos der religiösen Gewalt“ vor allem auf die politische Theorie der Aufklärung ein, weil sie die Annahme von der Gewalt- und Konfliktträchtigkeit der (monotheistischen) Religion zu einem wirkmächtigen Narrativ fortgesponnen und verdichtet hat (ebd.: 124 ff.). Er nennt in diesem Zusammenhang eine Reihe berühmter politischer Denker beim Namen, denen wir im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit mehrfach begegnet sind: Hobbes, Spinoza, Locke, Voltaire und Rousseau. Ein Blick auf die politische Theorie der Gegenwart würde zeigen, dass das Narrativ von der Konflikt- und Gewaltträchtigkeit der Religion in der Diskussion über die demokratische Legitimität der religionspolitischen Ordnung weiterhin wirkmächtig ist. Es sei im Folgenden erlaubt, dies anhand einiger namhafter zeitgenössischer politischer Theoretiker zu veranschaulichen.

Auf die Position von Jürgen Habermas und Charles Taylor sind wir bereits oben eingegangen. Es sei hier lediglich daran erinnert, dass sowohl Habermas als auch Taylor die Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat auch durch historisches Erfahrungswissen über die politische Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche und Heilsgüter rechtfertigen. Habermas konstatiert etwa: „Die Säkularisierung der Staatsgewalt war die angemessene Antwort auf die Konfessionskriege der Frühen Neuzeit.“ (Habermas 2012: 315). An

anderer Stelle zeigt er sich davon überzeugt, dass die Konflikte um religiöse Heilsgüter sich nicht für Kompromisse eigneten, weil sie sich durch den „Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten [...] von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung“ entzögen, denen sich andere ethische Weltanschauungen aussetzen (Habermas 2005: 135, Herv. i.O.). Die konkurrierenden Heilsgüter, an denen sich existenzielle Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften entzündeten, müssten durch „Entpolitisierung“ entschärft werden. Und Kompromisse seien nur möglich, wenn alle Bürger dieselben Kategorien teilbarer Grundgüter wie Geld, Sicherheit oder arbeitsfreier Zeit erstrebten. Es sei nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Abstimmungsverfahren und Verfassungsgrundsätze möglich, religiöse Gegensätze zu überwinden. Eine ähnliche Argumentationsstrategie findet sich auch bei Charles Taylor, der zwar im Unterschied zu Habermas das philosophisch-epistemische Argument zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik ablehnt, aber in Übereinstimmung mit ihm den „Ausgangspunkt des abendländischen Säkularismus“ in den Religionskriegen der frühen Neuzeit verortet – oder vielmehr, wie er präzisiert, „in dem durch Kriegsmüdigkeit und Entsetzen ausgelösten Bestreben, einen Ausweg aus diesen Kämpfen zu finden“ (Taylor 1996: 219).

Auch John Rawls hat den historischen Ursprung des politischen Liberalismus in den lang anhaltenden Auseinandersetzungen über religiöse Wahrheit und Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert verortet und dabei die nachhaltige Bedeutung des Faktums der religiösen Spaltung im Gefolge der Reformation für die Durchsetzung der Religionsfreiheit hervorgehoben (Rawls 1998: 21). Rawls schreibt in der Einleitung seines reiferen Werks „Politischer Liberalismus“ aus dem Jahr 1993:

„In der Tat bestand der Erfolg des liberalen Konstitutionalismus in der Entdeckung einer neuen sozialen Möglichkeit: der Möglichkeit einer einigermaßen harmonischen und stabilen pluralistischen Gesellschaft. Man konnte vor der erfolgreichen und friedlichen Praxis gegenseitiger Toleranz nicht wissen, dass es diese Möglichkeit überhaupt gab. Es lag näher, zu glauben, wie es die jahrhundertelange Praxis der Intoleranz zu bestätigen schien, dass soziale Einheit und Eintracht eine Übereinstimmung über eine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre voraussetzt. Intoleranz wurde als eine Bedingung sozialer Ordnung und Stabilität akzeptiert. Als diese Überzeugung an Kraft verlor, wurde der Weg für liberale Institutionen frei.“ (Ebd.: 22)

Erst vor diesem historischen Erfahrungshintergrund wird verständlich, dass der Philosoph die Denkfigur des „überlappenden Konsenses“ über die gerechte und faire Ausgestaltung einer demokratischen Ordnung explizit als eine politische Strategie der Konfliktvermeidung und Stabilitätssicherung begründet. Die Frage danach etwa, wo die „Mauer zwischen Kirche und Staat“ errichtet werden sollte oder ob Atomwaffen gebraucht werden dürften, könnten zwar aus der Politik nicht ausge-

schlossen werden. „Indem wir jedoch umfassende Lehren vermeiden“, schreibt Rawls, „versuchen wir die tiefsten religiösen und philosophischen Kontroversen zu umgehen, um zumindest hoffen zu können, eine Basis für einen stabilen übergreifenden Konsens zu finden.“ (Ebd.: 242). Auf den Einwand, bestimmte Fragen seien so grundlegend, dass die (einzig) richtige Antwort auf sie politische Unruhen bis hin zum Bürgerkrieg rechtfertige, wenn etwa nichts weniger als die religiöse Erlösung eines Menschen oder gar eines ganzen Volkes davon abhinge, antwortet Rawls immerhin mit entwaffnender Ehrlichkeit: „An diesem Punkt werden wir dies explizit oder implizit bestreiten müssen und damit genau das tun, was wir vermeiden zu können hoffen.“ (Ebd.). Im Hinblick auf die konfessionellen Auseinandersetzungen im Europa der frühen Neuzeit schreibt Rawls:

„Die Religionen der Modernen waren die Erlösungsreligionen des Christentums, die als Katholizismus und Protestantismus während der Reformation im Widerstreit lagen; beide enthielten bereits eine Lehre des Guten: der Erlösung. Da sie jedoch auf den im Widerstreit befindlichen Autoritäten der Kirche und der Bibel beruhten, gab es keine Lösung, weil die konkurrierenden transzendenten Elemente keinen Kompromiß zuließen. Der tödliche Kampf kann nur durch äußere Umstände und Erschöpfung der Kräfte beruhigt werden – oder durch gleiche Gewissens- und Gedankenfreiheit.“ (Ebd.: 37)

Dass die Gewährleistung der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit, an die Rawls allzu optimistisch die Hoffnung auf einen übergreifenden Verfassungskonsens knüpft, das Konflikt- und Gewaltpotential religiöser Gruppierungen in den Griff bekommen kann, ist keineswegs ausgemacht, zumal die heutigen demokratischen Gesellschaften eine größere weltanschaulich-religiöse Vielfalt beherbergen. Und das Warten auf „die Erschöpfung der Kräfte“ in religiös aufgeladenen Konflikten geht stets mit einem allzu hohen Preis einher, als dass es eine ernstzunehmende Lösungsstrategie sein könnte. Daher stellt sich die Frage, ob der demokratische Staat nicht die Deutungshoheit über die religiöse Wahrheitsbotschaft ein Stück weit an sich reißen müsste, indem er etwa durch theologisches Expertenwissen und die davon zu erwartende Rationalisierung den politischen „Überschuss“ religiöser Kräfte „neutralisiert“ und zähmt. In den letzten Jahren hat Deutschland just aus diesem Grund im Rahmen der Islam-Konferenz Vorbereitungen getroffen, um islamische Theologie an den Universitäten einzurichten und islamischen Religionsunterricht an Schulen einzuführen. Auch in Frankreich waren die Versuche, den Islam zu institutionalisieren, in erster Linie von sicherheitspolitischen Erwägungen getragen. Die Republik versucht zu verhindern, dass die Glaubensenergien des Islams in den Händen radikaler Einzelner oder von Gruppierungen im Fadenkreuz internationaler Konflikte zum politischen Zündstoff verkommen. Diese staatlichen Interventionen zeigen, dass eine strikte Trennung zwischen Religion und Politik als Bedingung der Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens an Grenzen stößt.

Ob Rawls solche Interventionen auf dem religionspolitischen Feld gutgeheißen hätte, sei dahingestellt; wahrscheinlich ist aber, dass er sie als Grenzüberschreitungen kritisiert hätte, wenn wir bedenken, dass er sich in seiner abstrakt-philosophischen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik an den Gegebenheiten der Vereinigten Staaten von Amerika orientiert. Im Ergebnis rechtfertigt jedenfalls auch Rawls die Trennung von Religion und Politik durch mehrere Argumente, die eng miteinander verflochten sind; erstens die Konflikt- und Gewaltträchtigkeit bzw. Kompromissunfähigkeit religiöser Wahrheitsansprüche; zweitens die genuin theologische bzw. protestantische Überzeugung, wonach die Verflechtung der Religion mit der Politik die Religion korrumpiert und verunreinigt; und drittens schließlich das normativ-menschenrechtliche Argument von der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit aller Bürger. Diese Argumente werden gewissermaßen gebündelt und „aufgehoben“ in seiner grundlegenden Überzeugung, dass allein die Vernunft den Menschen einen gemeinsamen Boden zum gerechten und friedlichen Zusammenleben bereitstellen kann, weil ihre Erwartungen und Forderungen im Gegensatz zu den religiösweltanschaulichen allen zugänglich und daher zustimmungsfähig sind.

Eine ähnlich vielschichtige Argumentation bemüht – um noch einen anderen namhaften politischen Denker zu nennen – Michael Walzer in seinem Plädoyer zugunsten der Trennung von Religion und Politik (Walzer 1998). Seine Überlegungen verdienen besondere Beachtung, nicht nur, weil Walzer ein profunder Kenner der komplexen Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik ist, sondern, weil er in seiner Analyse kritische Einwände gegen die Trennung berücksichtigt. In der Beschreibung und Begründung der Trennung orientiert sich auch Walzer an den religionspolitischen Verhältnissen der USA. Demnach besteht eine Trennung von Religion und Politik, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: zunächst müssten Staat und Religionen institutionell geschieden sein. Der Staat müsse ein wirksames Gewaltmonopol innehaben, und die Religionsgemeinschaften dürften daran überhaupt keinen Anteil haben. Selbst wenn ihre Mitglieder davon überzeugt seien, in Gottes Wahrheit zu leben, seien sie freiwillige Assoziationen und als solche dürfe keine von ihnen staatliche Hilfe beanspruchen. Der Staat müsse sowohl gegenüber allen Religionen als auch zwischen religiösen und nichtreligiösen Gruppen eine neutrale Haltung einnehmen. Dies verbiete von vornherein kirchliche oder religiöse Gerichte mit offizieller Rechtsprechung, jegliche Privilegierung – sei es auch der Mehrheitsreligionen – und Diskriminierung der religiösen oder nicht religiösen Gruppen in der Minderheit, ferner die Verwendung von öffentlichen Steuergeldern zur Unterstützung jedweden religiösen Anliegens, insbesondere auch die Finanzierung von konfessionellen Schulen (ebd.: 295). Sodann erfordere das Prinzip der Trennung, dass die öffentlichen Zeremonien und Feste des Staates sich von denjenigen der religiösen Gruppen unterscheiden. Wenn es eine Zivilreligion gebe, müsse diese

wirklich zivil sein; ihre Feiertage und Feste müssten ihren Ursprung und Anlass in der politischen Geschichte des Landes haben; selbst diejenigen unter ihnen, die einer religiösen Konnotation nicht entbehren, müssten einer rein politischen Lesart zugänglich sein – wie im Falle der Amtseinführung amerikanischer Präsidenten. Der Eid des Präsidenten, der bisher immer mit der Hand auf die Bibel vollzogen wurde, könne jederzeit auch durch eine säkulare Form der Beteuerung ersetzt werden. Der Staat, die Verfassung und die Gesetze dürften nicht zu einem Gegenstand der Anbetung verkommen. Denn:

„Political ties are not the same as religious ties; they don't bind men and women into a mystical body or a holy congregation. Politics makes for a cooler fellowship, whose character, organization and purpose are not conceived to be divinely ordained or eternal; they are constructed by human beings in human time and always subject to reconstruction.“ (Ebd.: 296).

Schließlich verlange die Trennung auch die Akzeptanz einer offenen, pragmatischen, kontingenten, revisionsbereiten, toleranten Herangehensweise im politischen Diskurs und in der politischen Praxis. Dies sei die am schwersten zu erfüllende Voraussetzung der Trennung von Religion und Politik, weil sie nicht mit der Sanktionskraft des Gesetzes erzwungen werden könne und die Religionen sich aufgrund ihrer absoluten Wahrheitsansprüche und der damit verbundenen dogmatischen Sperrigkeit mit einer solchen Haltung und Gangart eher schwer täten.

Durch die Thematisierung der charakteristischen Besonderheit der religiösen Sprache liefert Walzer bereits die entscheidenden Stichworte zur Begründung der Trennung von Religion und Politik. Obwohl er durchaus sieht und anerkennt, dass die religiöse Sprache dem diskursiven und argumentierenden Denken zugänglich sein kann, betont auch er dessen wahrheitsbedingten „Absolutismus“. Die Religion gilt letztlich – wie es Richard Rorty einmal prägnant formuliert hat – als „conversation-stopper“: „The main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversation-stopper.“ (Rorty 1999: 170). Walzer gibt zu bedenken, dass selbst die Sprache des Krieges noch ermögliche, den Gegner zu respektieren, während die der Religion die Menschen tendenziell dazu einlade, ihre Gegner als Ungläubige und Apostaten zu verteufeln. Diese Gefahr sei umso größer, als die Politik nicht nur Gegenstand von Argumenten sei; die guten Argumente jedenfalls kämen in der Politik eher selten zum Zuge. Leidenschaft und Machtstreben seien ebenso starke Antriebskräfte der Politik wie (rationale) Argumente, wenn nicht noch stärkere. Gerade vor einer Verbindung des religiösen Wahrheitseifers mit unbändigem Machtstreben hätten die liberalen Verfechter einer Trennung von Religion und Politik Angst, weil eine solche nur auf Kosten der Freiheit von Nicht- und Andersgläubigen gehen könne. Auch säkulare Ideologien seien immer wieder der Versuchung erlegen, einen umfassenden Wahrheitseifer zu entwickeln

und an den Tag zu legen. Die liberaldemokratische Forderung nach einer Trennung von Religion und Politik erfülle die Funktion eines Schutzdammes auch gegen solche gefährlichen Tendenzen.

Im Fortgang seiner Analyse kommt Walzer auf zwei kritische Einwände gegen die liberale Trennungskonzeption zu sprechen. Der erste Einwand macht geltend, dass die Trennung von Religion und Politik zu einer moralisch-geistigen Aushöhlung und Verarmung des politischen Lebens führt. Nach dieser Lesart gerät die Politik zunehmend zu einer sterilen „Veranstaltung“ von Berufspolitikern, Interessengruppen und Akademikern und Experten, die dem Volk nur noch auf der Zuschauertribüne Platz einräumen. Von dieser Warte aus betrachtet, stellt sich die Trennung von Religion und Politik als (Herrschafts-)Ideologie professioneller Politikunternehmerkreise dar, die die politische Debatte weitgehend untereinander „verpachtet“ haben. Damit sich das Volk wieder rege an der Regelung gemeinsamer Angelegenheiten beteiligt, sei es notwendig, ihm eine Vorstellung vom guten und sinnvollen Leben zu vermitteln; dies wiederum könne und solle durch Einbeziehung moralischer und religiöser Fragen und Belange in der demokratischen Öffentlichkeit im Allgemeinen und durch Thematisierung und Vergegenwärtigung von Geschichten über Herkunft und Zukunft des Gemeinwesens im Besonderen geschehen. Walzer umschreibt die Position dieser Kritiker mit den Worten:

„Not only can the line between politics and religion never be drawn with finality, but religion itself is one of the main sources of democratic energy as well as one of the main subjects of democratic debate – and always will be, because religious and near-religious commitments and enthusiasms are crucial features of political life. So the debates about prayer in the schools, the content of the curriculum, the celebration of religious holidays, the display of religious symbols, or the public condemnation of blasphemy and vice, are not transgressive boundary crossings. Nor, when American catholics argue against abortion with a fervor and absolutism that they never displayed in their opposition to nuclear deterrence, are they expressing politically illegitimate concerns. Religious absolutism is one possible democratic political language.“ (Walzer 1998: 300)

Der zweite Einwand, der ebenso meist von konservativen und kommunitaristischen Kritikern des Liberalismus vorgebracht wird, lautet, der Säkularismus begünstige eine Gesellschaft von (einander) Fremden ohne Zusammenhalt und Solidarität. Auch hier soll die Religion Abhilfe schaffen, gilt sie doch nicht nur als eine mobilisierende Sinn- und Machtressource, sondern auch als eine wirksame Motivationsquelle für moralisches Solidaritätshandeln. Nicht von ungefähr haben Glaubensgemeinschaften in verschiedenen Ländern maßgeblich zur Entstehung wohlfahrtsstaatlicher Institutionen beigetragen. Bis heute verrichten denn auch religiös motivierte Einrichtungen in vielen Gesellschaften wertvolle Arbeit im Geiste tätiger Nächstenliebe. Auf die kritischen Einwände antwortet Walzer zunächst, dass gläubige Bür-

ger oder Gruppen ihre religiösen Überzeugungen in der öffentlichen Diskussion bei politisch-moralisch umstrittenen Fragen genauso geltend machen können wie säkulare Bürger:

„It doesn't matter whether the conceptions are religious or secular; their protagonists have exactly the same right to join the competition, to mobilize their followers, to appeal to their passions and convictions. If an antiseptic liberalism treats this sort of thing with disdain or fear, the antiseptis needs to be reconsidered: this isn't infection but normal democratic engagement. All that separation requires is that the engaged citizens, religious or secular, be prevented *in exactly the same way* from achieving anything like total victory.“ (Ebd.: 303, Herv. i.O.)

Der politisch unheilvolle Zustand eines totalen Sieges wäre etwa dann erreicht, präzisiert Walzer an einer Stelle, wenn eine bestimmte Kirche oder Religion etabliert oder Gottes Reich auf Erden verkündet oder anderweitig das Ende der Geschichte durch ein millenaristisches Wahrheitsregime ausgerufen werden würde. Aber auch schon diesseits dieser kritischen Schwelle dürften in einem demokratischen Gemeinwesen keine Entscheidungen getroffen oder Gesetze verabschiedet werden, die geeignet seien, die Gleichheit aller Bürger zu untergraben und das Zusammenleben – etwa durch die Etablierung eines religiösen oder weltanschaulichen Katechismus in der öffentlichen Schule, der Walzer die politische Erziehungsaufgabe zuweist, den Bürgern Respekt voreinander und Toleranz im Umgang miteinander beizubringen – zu einer „Zwangsveranstaltung“ verkommen zu lassen. Dazu gehöre freilich auch die Pflicht des liberalen Staates, die religiösen Überzeugungen gläubiger Bürger im Einzelfall zu akkommodieren, indem er sie etwa von Gehorsamspflichten gegenüber allgemeinen (säkularen?) Gesetzen punktuell freispricht, wenn deren Erfüllung ihrem religiösen Selbstverständnis einer Zumutung gleichkommt. In diesem Rahmen sei auch gegen die Finanzierung von „gemeinnützigen“ religiösen Einrichtungen im Bildungswesen oder im wohlfahrtstaatlichen Bereich nichts einzuwenden, solange sie bestimmten demokratischen Standards entsprächen. Die Akkommodation religiöser Wahrheitsansprüche könne in einer Gesellschaft, in der die überwiegende Mehrheit demselben religiösen Glauben anhängt, sogar die Etablierung einer Staatskirche zur Folge haben, wie in Großbritannien. Freilich sei dies in einer liberalen Demokratie nur unter der Voraussetzung zulässig, dass die Etablierung der Staatskirche die Nicht- und Andersgläubigen nicht zu zweitklassigen Bürgern herabstufte, wobei dies wiederum nur erreicht werden könne, wenn die Etablierung eine weitgehend sich im Symbolischen erschöpfende Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Kirche bedeute und sich nicht auf mit handfestem Zwang verbundenen Maßnahmen erstrecke. Dazu heißt es:

„The limits are set not by the abstract principle of separation but by the concrete needs of the regime of toleration. No religious program can be enacted into law if it threatens the other religions or undercuts the legal equality of all citizens. So what is separated is probably not best

described as religion and politics. We separate religion from state power, and also ethnicity from state power, and even politics from state power.“ (Ebd.: 304).

Im Grunde werde also in einer Demokratie nicht Religion von der Politik getrennt, sondern Religionen und Weltanschauungen von der Staatsgewalt im engeren Wortsinne. Aus den Ausführungen Walzers geht zwar nicht klar hervor, welche Institutionen und Bereiche er im Einzelnen der Staatsgewalt zuordnet; bedenkt man aber seine wiederholt bekräftigte Überzeugung, gläubige und ungläubige Bürger könnten auf Dauer als Gleiche in Freiheit nur zusammenleben, wenn die Politik als ein offener und pragmatischer Prozess zur friedlichen Austragung von Konflikten über Interessen, Güter und Wertvorstellungen konzipiert werde, spricht vieles dafür, dass er die religiösen Wahrheitsansprüche – ähnlich wie Habermas – weder im Parlament noch in der Rechtsprechung oder in der öffentlichen Schule „freigeben“ möchte. Walzer hält also trotz leichter Modifikationen und Zugeständnissen an der liberalen Forderung nach einer institutionellen Trennung von Religion und Staat fest. Er spricht zwar dem Anliegen der Kritiker eine gewisse Berechtigung zu, bestreitet jedoch entschieden, dass die vorgebrachten Gründe geeignet sind, um die Trennung von Religion und Politik zu Fall zu bringen. Im Gegenteil: er nimmt die Einwände der Kritiker zum Anlass, der liberalen Trennungsforderung von Religion und Politik mehr Nachdruck zu verleihen. Walzer schreibt:

„Both these critiques are valuable; neither is entirely right. It seems to me impossible to deny the claims that are made on behalf passion-in-politics, mass mobilization, and Grand Causes, and equally impossible to deny the claims made on behalf of community and solidarity. But it is necessary at the same time to set limits on these claims, so that people committed to different causes and communities can live together and join in a common democratic politics. We still need to draw a separationist-line. The two critiques help us to understand separation in a better way; they don't give us reasons to reject it. Indeed, I am inclined to say that they give us reasons to extend its reach.“ (Ebd.: 302)

Dahinter steht die Überzeugung des Autors, dass die Religion als „mixed bag“ stets mit politischen Risiken einhergeht. „What does religion bring to popular politics?“ fragt Walzer und zählt fünf (potentiell politische) Implikationen bzw. „Leistungen“ der Religion auf:

„*First*, it brings a sense of radical hope, the belief that large-scale transformations und reversals are possible. *Second*, it brings a narrative of liberation or redemption guaranteed by God (or Reason, or Spirit or History), an extended story with its own internal dramas, heroes, crises – all of which invite popular as well as academic interpretation. *Third*, it brings a picture of the end of days, the distant goal of the political movement, wonderfully comforting even if many believers don't quite believe in it. *Fourth*, it brings a discipline for the long march: this-

worldly asceticism, methodical work of the cause, determination, endurance, and obedience. Pragmatic engagement, by contrast, is likely to leave the movement short of all these useful qualities. *Fifth*, and finally (and dangerously too), it brings a clear view of the enemies of the cause: oppressors, infidels, heretics, apostates, renegades, and traitors. There is nothing like enmity to fire the spirit.“ (Ebd.: 299, Herv. i.O.)

Ogleich Walzer in der phänomenologischen Beschreibung der politischen Auswirkungen religiöser Erfahrung die eschatologische Dimension zulasten der „alltäglichen“ in den Vordergrund schiebt, macht er deutlich, dass die politisch relevanten „Erträge“ religiöser Erfahrung wie Hoffnung, Erlösung, Motivation, Sinn, Selbstdisziplin, Entschlossenheit, Handlungsmächtigkeit etc. nicht ohne die gefährliche Einteilung der Menschen in Freunde und Feinde, Gläubige und Abtrünnige zu haben sind. Die Trennung von Religion und Politik soll die Entstehung solcher weltanschaulich-religiösen Frontbildungen in demokratischen Gesellschaften gerade verhindern; sie soll allen „Versuchungen der Ewigkeit“ und „Endlösungen“ einen Riegel vorschieben und die Offenheit des demokratischen Prozesses und die (zeitliche) Vorläufigkeit seiner Lösungen gewährleisten. Im Ergebnis begründet auch Walzer die Trennung durch historisches Erfahrungswissen über die politisch „unheilvollen“ Konsequenzen der Geltendmachung von religiösen Wahrheitsansprüchen; die Trennung ist letztlich auch bei ihm eine elementare Vermeidungsstrategie von potentiell tödlichem Hader und Zwist und zugleich Ermöglichungsbedingung eines einigermaßen geordneten, friedlichen und „gewöhnlichen“ Zusammenlebens von Menschen.

Diese pragmatische Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik dürfte heute in demokratisch organisierten Gemeinwesen sowohl im westlichen Erfahrungsraum als auch außerhalb dessen am verbreitetsten und wirksamsten sein, obwohl sie voraussetzungsreich und prekär ist. Denn sowohl die schiere Notwendigkeit als auch der Erfolg der politischen Strategie, Konflikte durch Ausklammerung religiös höchst umstrittener Fragen und Materien zu verhindern, hängt von historisch kontingenten Bedingungen ab. Die Plausibilität des pragmatischen Friedensarguments ist letztlich von einer empirischen Bestandsaufnahme des religionspolitischen Konfliktpotentials abhängig. Deshalb führt kein Weg daran vorbei, die Gegebenheiten und Verhältnisse der Gesellschaften im Einzelnen zu betrachten. In solchen Gesellschaften jedenfalls, in denen es zwischen den einzelnen religiösen Gruppierungen keine gewaltsamen Konflikte gibt, wäre die Trennung von Staat und Religion zum Zweck der Friedenssicherung nicht erforderlich.

Wenn dem so ist, dass die Säkularisierung des Staates ursprünglich eine Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege in Europa gewesen ist, und die Kirchen aber längst ihre politischen Herrschaftsansprüche fallen gelassen und die Religionsfreiheit von ihrer Gotteswarte aus begründet haben, stellt sich die Frage, warum die Trennung von Religion und Politik in den heute weitgehend religiös befriedeten

Gesellschaften etwa Europas als „Standardlösung“ zur Anwendung kommen sollte. Ist es denn nicht eine weltfremde Dramatisierung in den Gesellschaften Europas, in denen die religiösen Bindungskräfte beträchtlich nachgelassen und damit auch die Konfliktpotentiale verringert haben, die Notwendigkeit der Trennung von Religion und Staat pauschal mit dem Argument zu begründen, dass staatliches Engagement im religiösen Bereich den inneren Frieden gefährde? Tatsächlich sieht sich Ernst-Wolfgang Böckenförde in Anbetracht des Umstandes, dass die Kirchen inzwischen mit dem demokratischen Staat und der grundsätzlichen Trennung von Religion und Staat ihren Frieden geschlossen haben, veranlasst, zu fragen, ob nicht eine „Schleifung der Bastionen“ angezeigt sei. Auf diese Frage antwortet der Staatsrechtler, man solle sie nicht nur auf eine schiedlich-friedliche Gegenwart beziehen, sondern auch in die Zukunft hinein fortdenken:

„Da liegt es nicht fern, dass diese Rechtfertigung ihre legitimierende Kraft als Barriere gegen ein mögliches Vordringen eher fundamentalistisch orientierter religiöser Bewegungen behält oder wiedergewinnt und ebenso in der Auseinandersetzung mit dem Islam, der bisher kaum in der Lage scheint, eine grundsätzliche Scheidung von Staat und Religion zu akzeptieren.“ (Böckenförde 2006: 18).

Die Nennung fundamentalistischer Bewegungen mit dem Islam in einem Atemzug mag zwar vor dem Hintergrund des „islamistisch“ legitimierten Terrors von Al-Qaida und anderer Gruppierungen plausibel erscheinen. Gleichwohl ist es problematisch, wenn damit dem Islam allgemein Konflikt- und Gewaltträchtigkeit zugeschrieben werden soll. Denn eine differenzierte Betrachtung ergäbe, dass selbst unter den fundamentalistischen Strömungen des Islam nur bestimmte Gruppierungen wirklich gewaltbereit sind. Hinzu kommt, dass der Islam – wie die anderen großen Weltreligionen auch – neben Konfliktpotentialen beträchtliche Friedenspotentiale in seinem Schoß birgt. Damit ist nochmals die grundlegende politische Ambivalenz von Religionen angesprochen: sie können Gewalt erzeugen, aber auch Frieden stiften (Hildebrandt/Brocker 2005; Brocker/Hildebrandt 2008; Hempelmann/Kandel, 2006; Oberdorfer/Waldmann 2008). Auch wenn es historisch und theologisch begründete Unterschiede zwischen dem Judentum, Christentum und Islam und den polytheistischen Religionen wie Buddhismus und Hinduismus hinsichtlich ihres Gewalt- und Friedenspotentials geben dürfte, lässt sich wohl allgemein feststellen, dass sie allesamt in ihrer Tradition über Narrative und Argumentationsfiguren verfügen, mit denen Gewalt und Frieden gerechtfertigt werden können (Schreiner 2008; Murphy 2011; Juergensmeyer/Kitts/Jerryson 2013). Dabei lässt sich von der Sprache der Gewalt oder des Friedens in den Heiligen Schriften und anderer religiöser Quellen nicht kurzerhand auf eine Praxis schließen; das widersprüchliche politische „Sinnpotential“ der Religionen gelangt erst in Berührung mit den Herausforderungen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft zur Wirksamkeit.

Die Ursachen von gewaltsam ausgetragenen Konflikten sind wie seit jeher vielfältig; der Anteil der genuin religiösen Motive und Energien in den Konflikten lässt sich oft nicht genau angeben bzw. aus dem komplexen Ursacheengeflecht des Konfliktgeschehens entwirren. Doch selbst bei der brutalsten Form der Gewalt, die gemeinhin mit religiösem Fanatismus in Verbindung gebracht wird, nämlich bei den Selbstmordattentaten, wird in der Forschungsliteratur bezweifelt, dass die religiösen Motive ausschlaggebend sind. Robert Pape etwa kommt in seiner vielbeachteten Studie mit dem Titel „Dying to Win“ zu dem Schluss, dass Selbstmordattentate nicht in erster Linie durch religiösen Wahrheitseifer, sondern durch weltliche politische Interessen motiviert seien (Pape 2006); die Attentäter stammten mehrheitlich aus den „säkularen“ ethnischen bzw. nationalistischen Bewegungen und ihr wichtigstes Motiv sei die Verteidigung eines Territoriums (ebd.: 21). Der Soziologe Mark Juergensmeyer hat „die Globalisierung religiöser Gewalt“ – so lautet der deutsche Titel seines zweiten Buches zum Thema – anhand einer Reihe von Fallstudien eingehend untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis:

„Doch auch wenn die Konflikte zunächst nicht durch religiöse Ideen ausgelöst werden, (wie auch aus den Fallstudien dieses Buches sehr deutlich hervorgeht), spielt die Religion dennoch eine wichtige Rolle. Die Bedingungen, die zu den Konflikten führen, haben typischerweise mit sozialer und politischer Identität zu tun, also damit, was eine Gemeinschaft von Individuen verbindet und definiert. Diese Identität manifestiert sich [...] häufig als Verteidigung der Heimat, als Schutz eines Territoriums oder einer Kultur, die aus Sicht der Aktivisten unter die Kontrolle einer fremden Macht geraten ist. An einem bestimmten Punkt des Konflikts jedoch, und zwar in der Regel in Zeiten der Enttäuschung und Verzweiflung, wird der politische und ideologische Kampf ‚religionisiert‘. Von da an bekommt, was primär als weltlicher Konflikt begann, die Aura eines heiligen Konflikts, und es entsteht ein ganz neuer Komplex von Problemen.“ (Juergensmeyer 2009: 398)

Religiöse Gewalt könne besonders brutal und hemmungslos sein, weil die Täter sie nicht nur als Mittel in einem irdischen politischen Kampf betrachteten, sondern sie im Szenario eines heiligen Konflikts verorteten; die Darbietungen der Gewalt seien nicht nur eine Strategie, ein Gefühl von Macht und Selbstbestimmung wiederzugewinnen, sondern auch persönliche Erlösung zu finden. Dabei verabsolutierten die zuversichtliche Erwartung eines totalen Sieges durch göttliche Intervention und einer Belohnung im Jenseits und der unendliche Zeithorizont des Heiligen Krieges die Gewaltbereitschaft der selbsternannten „Soldaten Gottes“. Auch der deutsche Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg gelangt in seiner Studie über „Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung“ – so lautet der Untertitel seines Buches mit dem programmatischen Titel „Gewalt als Gottesdienst“ – zu einem ähnlichen Schluss: religiöse Gewalt habe selten allein in religiösen Differenzen ihre Ursache, sondern stehe meistens in Verbindung mit politischen und wirtschaftlichen Interes-

sengegensätzen (Kippenberg 2008: 23). Die Religion sei selten die „eigentliche Brandursache“, wirke aber häufig als „Brandbeschleuniger“ (ebd.: 198). Besorgniserregend sei, dass den Religionsgemeinschaften ein Deutungsrahmen bzw. eine Terminologie zur Verfügung stünde, die jede Art der Aushandlung von Konflikten als widersinnig erscheinen lasse.

Gleichzeitig sollte nicht aus dem Blickfeld geraten, dass die Religionen neben den Konflikt- und Gewaltpotentialen beträchtliche Friedenspotentiale enthalten; sie verfügen in ihrem „Sinnhaushalt“ über verschiedene Gedankenfiguren und Visionen von Vergebung und Versöhnung, die die Grenzen des säkularen Erwartungshorizontes sprengen. Religiöse Akteure haben, wie Markus A. Weingardt in seiner Studie mit dem kurzen, aber vielsagenden Titel „Religion macht Frieden“ gezeigt hat, in mannigfachen politischen Gewaltkonflikten zum Frieden signifikant beigetragen. Bemerkenswert ist, dass die Glaubwürdigkeit und das damit einhergehende Vertrauen der Konfliktparteien in die religiösen Akteure für den Vermittlungserfolg von herausragender Bedeutung sind (Weingardt 2007: 409). So paradox es auch sein mag: Die politische Mobilisierung der religiösen Friedenspotentiale könnte – langfristig betrachtet – eines der wirksamsten „Heilmittel“ gegen die religiös legitimierte Gewalt von „fundamentalistischen“ Gruppierungen sein. Deshalb hätte auch der demokratische Staat ein berechtigtes Interesse daran, die Friedensressourcen der Religionen auf Kosten ihres Gewaltpotentials zu entfalten; folgerichtig müsste er sich auf dem religiösen Feld engagieren, um ein Stück Deutungsmacht über religiöse Wahrheit zu erlangen, so dass die Trennung von Religion und Politik in diesem Fall keine Bedingung der Möglichkeit des politischen Friedens wäre.

Überhaupt sind Zweifel daran angebracht, dass die Trennung von Religion und Staat unter allen Umständen dem Frieden dient; vieles spricht sogar dafür, dass der Friede durch eine forcierte Trennung von Staat und Religion auch bedroht werden kann, nämlich dann, wenn die Verbannung religiöser Bezüge und Elemente aus dem staatlichen und öffentlichen Bereich bestimmte religiöse Individuen und Gruppen vor den Kopf stößt und gegen den Staat und seine Institutionen aufbringt. Mark Juergensmeyer zeigt in seiner empirischen Studie zur Globalisierung der Gewalt, dass allen Formen sunnitisch-muslimischer, schiitisch-muslimischer, hinduistischer und buddhistischer Gewalt seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine implizite Kritik an der Politik von säkularen bzw. säkularistischen Regimen gemeinsam ist (Juergensmeyer 2009: 387). Es sei hier erlaubt, ein im Vergleich eher harmloses Beispiel aus Deutschland zu nennen: das Bundesverfassungsgericht hat in seiner heftig umstrittenen Schulkreuz-Entscheidung zur Begründung der angeordneten Entfernung von Schulkreuzen in bayerischen Klassenzimmern auch das Friedensargument bemüht:

„Der Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben“, heißt es darin, „kann die friedliche Koexis-

tenz nur gewährleisten, wenn er selbst in Glaubensfragen Neutralität bewahrt. Er darf daher den religiösen Frieden in einer Gesellschaft nicht von sich aus gefährden.“

Die Kritiker dieser Entscheidung waren aber raffiniert genug, um darauf hinzuweisen, dass das Bundesverfassungsgericht gerade mit seiner im Interesse der Neutralität getroffenen Entscheidung gegen die Kreuze mehr zur „Gefährdung des religiösen Friedens“ beigetragen hat als die Kreuze selbst jemals vermocht hätten.⁵⁸ Diese sinnumgekehrte Argumentation lässt bereits ahnen, auf welch' brüchiges Fundament die Neutralitätsbegründung durch das pragmatische Friedensargument beruht. Wenn es lediglich um die Sicherung des äußeren Friedens geht - und nicht etwa um des inneren (Seelen-)Friedens, der sich nur einstellt, wenn dem Menschen Gerechtigkeit widerfährt -, ist nicht einzusehen, warum der Staat auch gegenüber denjenigen gesellschaftlichen Gruppen sich zur Neutralität verpflichten soll, die zu schwach sind, um den Frieden zu gefährden. Sowohl der Erfolg als auch die schiere Notwendigkeit der politischen Strategie, Konflikte durch Ausklammerung weltanschaulich-religiös höchst umstrittener Fragen und Materien zu verhindern, hängt von historisch kontingenten Bedingungen ab. Das pragmatische Friedensargument ist voraussetzungsreich und prekär; es ist nur unter bestimmten Bedingungen geeignet, die weltanschauliche Neutralität bzw. Säkularität des demokratischen Staates zu begründen (Huster 2002: 49).

Die Befriedungsstrategie der Politik durch Umgehung bzw. Ausklammerung weltanschaulich-religiöser Streitfragen mit hoher Sprengkraft für das Gemeinwesen kann sich unter Umständen als kontraproduktiv erweisen, weil der Staat dadurch *nolens volens* eine bestimmte Lösung oder Nichtlösung begünstigt und selber im Streit zur Partei wird. Stephen Holmes, der die Bedeutung und die Voraussetzungen der politischen Befriedungsstrategie durch Privatisierung der allzu brisanten, einer Lösung durch Mehrheitsentscheid nicht zugänglichen Fragen entlang amerikanischer Erfahrungen thematisiert und in dem Zusammenhang von „gag rules“ („Maulkörben“) spricht, schreibt:

„Like the slavery controversy, though on a less tragic scale, the abortion disput raises questions about the limits of democracy and the wisdom of political self-censorship. It, too, underlines the important lesson that gag rules, also often presented as impartial measures serving the cause of communal peace, can *very easily* be converted into weapons in a partisan struggle.“ (Holmes 1995: 229, Herv. i.O.).

58 Genannt sei hier nur die kritische Stellungnahme von Hermann Lübke zum „Kruzifix-Beschluss“; der von „religionskultureller Unfriedenstiftung“ als unvermeidliche Folge des Beschlusses spricht, weil dieser den „zivilreligiösen Mehrheitswillen“ zugunsten von „Mehrheitskulturdissidenten“ ignoriert habe (Lübke 1998: 252).

Gleichwohl ist die Alternative „Konfliktvermeidung durch Privatisierung“ oder „partiische Entscheidungen zugunsten einer Seite“ in weltanschaulich-religiös umstrittenen Bereichen in einem demokratischen Gemeinwesen nicht zwingend. Denn dazwischen gibt es oft die Möglichkeit, dass der Gesetzgeber dem Bürger so viele Lösungen von weltanschaulich-religiös umstrittenen Problemen zur Auswahl stellt, wie es relevante Auffassungen im Schoße der Gesellschaft gibt, so dass die Bürger im Idealfall selber entscheiden können, welches Lösungsangebot sie für sich in Anspruch nehmen möchten (Herzog 1971). Solche pluralistischen Lösungen sind nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern inzwischen in den meisten Demokratien (etwa im Schulwesen oder bei Personalstandsangelegenheiten) gang und gäbe. Diese pluralistischen Lösungen sind im Übrigen eine beachtenswerte Option, den demokratischen Anspruch aller Bürger auf gleiche Freiheit einzulösen. Damit ist bereits die Frage nach der Plausibilität des Arguments berührt, das die Trennung von Religion und Politik durch Menschenrechte begründet.

3. Das normativ-menschenrechtliche Argument

Der normative Begründungsansatz rechtfertigt die Säkularität des demokratischen Staates als eine logische Folge der individuellen Gewissens- und Religionsfreiheit. Für Ernst-Wolfgang Böckenförde etwa bezeichnet das „Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit“ das „Maß der Weltlichkeit des Staates“ (Böckenförde 1993: 108). Ganz ähnlich heißt es bei Jürgen Habermas: „Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit sind zwei Seiten derselben Medaille.“ (Habermas 2005: 9). Auch Charles Taylor bezieht sich bei der Rechtfertigung des Säkularismus auf die großen drei menschenrechtlichen Normen der Französischen Revolution, nämlich Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, in denen er eine Art Dreifaltigkeit erblickt (Taylor 2012: 53). Am prominentesten jedoch dürfte das normativ-menschenrechtliche Argument in der politischen Philosophie von John Rawls im Allgemeinen und in der Begründung der religionspolitischen Ordnung im Besonderen sein. Es sei an dieser Stelle erlaubt, die Position des einflussreichsten amerikanischen politischen Philosophen im 20. Jahrhundert in der gebotenen Kürze zu würdigen.

Rawls geht in seiner Gerechtigkeitstheorie grundlegend von der Prämisse der gleichen Freiheit aller Menschen aus. Da das allen Bürgern gemeinsame Gut angesichts des weltanschaulich-religiösen Pluralismus nicht das religiöse Gut der Erlösung sein könne, müsse eine gerechte Ordnung auf allgemeine Normen wie die der Freiheit und Gleichheit zurückgreifen (Rawls 1998: 37). Die Bürger sollen ihr demokratisches Zusammenleben in einem fiktiven Urzustand hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ aushandeln und rechtfertigen. In seiner erstmals 1971 veröffentlichten „Theorie der Gerechtigkeit“ heißt es:

„Die Unterschiede zwischen den Menschen sind zwar tiefgreifend, und niemand weiß, wie man sie durch die Vernunft versöhnen könnte; doch unter den Verhältnissen des Urzustands können sich die Menschen auf den Grundsatz der gleichen Freiheit einigen, wenn sie sich überhaupt auf einen Grundsatz einigen können. Dieser Gedanke entstand in der Geschichte im Zusammenhang mit der religiösen Toleranz, lässt sich aber auf andere Fälle ausdehnen.“ (Rawls 1979: 250)

Die Individuen, die im Urzustand von ihrem Status und Geschlecht, ihrer Generationenzugehörigkeit sowie ihren natürlichen Gaben wie Körperkraft und Intelligenz abstrahieren sollen (davon bleibt aber die Begabung mit Vernunft unberührt, die für die Suche nach Gerechtigkeit entscheidend ist), um sich auf eine gerechte Ordnung einigen zu können: sollen sie sich auch von ihrem religiösen Glauben trennen? Ist es überhaupt denkbar, dass Gläubige darin einwilligen, ihre religiöse Wahrheitsbotschaft gegen andere Güter und Interessen abzuwägen und die Gerechtigkeit losgelöst von ihrem Glauben zu suchen? Rawls streift zwar bereits in seinem Hauptwerk den Einwand, wonach die gläubigen Individuen oder Religionsgemeinschaften Schwierigkeiten haben könnten, irgendeinem Grundsatz zuzustimmen, der den absoluten Wahrheitsanspruch ihrer Religion beschränkt. Da die Pflicht gegenüber dem religiösen und göttlichen Gesetz absolut sei, sei vom religiösen Standpunkt aus kein Kompromiss zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen zulässig (ebd.: 237). Doch lässt Rawls sich von diesem Einwand nicht beirren und aufhalten; er räumt ihn rasch aus dem Weg mit dem kritischen Hinweis, man könne nicht von Menschen verlangen, andere als die Autorität für ihre religiösen Pflichten anzuerkennen. Daraus, dass man sich Gottes Willen fügen müsse, könne nicht folgen, dass „irgendein Mensch oder eine Institution die Befugnis hätte, in die Auffassungen anderer über ihre religiösen Verpflichtungen einzugreifen“ (ebd.: 247). Dass damit etwa der Autorität der katholischen Kirche von vornherein jedwede Legitimität abgesprochen wird, scheint kein Zufall zu sein; im Hintergrund schimmert hier die protestantische Prägung des Autors durch, die noch zu thematisieren sein wird.

Worauf einigen sich nun die Bürger im fiktiven Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens konkret in religionspolitischer Hinsicht? Die Antwort des Philosophen lautet: Sie einigen sich auf gleiche Gewissens- und Religionsfreiheit und Toleranz. Zum Verhältnis von Staat und Religion führt Rawls in seiner normativen Theorie der Gerechtigkeit folgendes aus:

„Der Staat darf keine Religion bevorzugen, und es dürfen keinerlei Nachteile damit verbunden sein, dass jemand Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft ist oder nicht ist. Der Konfessionsstaat wird abgelehnt. Stattdessen dürfen sich Vereinigungen frei nach dem Willen ihrer Mitglieder bilden, sie können ihre inneren Angelegenheiten regeln und eine eigene Disziplin aufrichten, nur dass ihre Mitglieder eine echte Möglichkeit zum Austritt haben müs-

sen.“ Und weiter: „Die Gewissensfreiheit findet nach allgemeinem Einverständnis ihre Grenze an dem gemeinsamen Interesse an öffentlicher Ordnung und Sicherheit. Diese Beschränkung läßt sich ohne weiteres aus der Vertragstheorie ableiten. Zunächst bedeutet sie nicht, dass öffentliche Interessen in irgendeinem Sinne den moralischen und religiösen vorgeordnet wären, und auch nicht, dass die Regierung religiöse Fragen als gleichgültig betrachten oder philosophische Anschauungen unterdrücken könnte, wenn sie den Interessen des Staates entgegenstehen. Die Regierung hat ebenso wenig das Recht, Vereinigungen als zulässig oder unzulässig zu erklären, wie sie in der Kunst und Wissenschaft Befugnisse hat. Diese Dinge gehören nach einer gerechten Verfassung einfach nicht zu ihrem Aufgabenbereich. [...]. Daher wird auch der allmächtige laizistische Staat abgelehnt, denn aus den Gerechtigkeitsgrundsätzen folgt, dass die Regierung weder das Recht noch die Pflicht hat, in Sachen der Moral und der Religion ihren Willen, den der Mehrheit oder sonst einen Willen durchzusetzen. Ihre Pflicht beschränkt sich auf die Gewährleistung der Bedingungen gleicher moralischer und religiöser Freiheit.“ (Ebd.: 241)

Gleichwohl sollen die vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätze nicht nur die Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen, sondern darüber hinaus die Funktion eines „Versöhnungspakt(es) zwischen verschiedenen Religionen und moralischen Auffassungen sowie den Kultformen, zu denen sie gehören“ erfüllen (ebd.: 251). Später hat sich Rawls von diesem Gedanken distanziert. In seinem bereits erwähnten Werk mit dem Titel „Politischer Liberalismus“, in dem er seine Gerechtigkeitstheorie fortentwickelt und stellenweise korrigiert hat, grenzt er sich vom „Liberalismus der Aufklärung“ ab; letzterer sei „eine umfassende liberale und häufig säkulare, auf die Vernunft gegründete Lehre“, die nach dem Ende der Vorherrschaft der religiösen Autorität im christlichen Zeitalter von vielen Menschen für die moderne Zeit als angemessen betrachtet wurde (Rawls 1998: 36). Seine Liberalismuskonzeption hingegen versuche ausdrücklich nicht, umfassende religiöse oder nicht-religiöse Lehren zu ersetzen, sondern ziele darauf, beiden gegenüber den gleichen Abstand zu halten, in der Hoffnung, für sie gleichermaßen akzeptabel zu sein. Rawls befreit also seine Gerechtigkeitskonzeption von weltanschaulichem Geltungsanspruch und beschränkt sich auf einen politischen Kern, um nach allen Seiten hin anschlussfähig sein zu können. Alle umfassenden religiösen und weltanschaulichen Lehren sollen sich den normativen Kernbestand der gerechten Ordnung in einem „überlappenden Konsens“ aneignen; sie sollen der politischen Gerechtigkeitskonzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zustimmen, damit die wohlgeordnete Gesellschaft dauerhaft Bestand haben kann (ebd.: 219). In diesem Zusammenhang heißt es an einer Stelle: „Wenn wir den Grundsatz der Toleranz auf die Philosophie selbst anwenden, überlassen wir es den Bürgern selbst, die Fragen der Religion, Philosophie und Moral in Übereinstimmung mit Auffassungen zu beantworten, die sie frei bejahen.“ (Ebd.: 244). Zwar dient die Vernunft bzw. der „öffentliche Vernunftgebrauch“ auch hier als letztes Legitimitätskriterium politischer

Herrschaft, dem zugetraut wird, alle Unterschiede zwischen den Menschen zu überbrücken. Doch lässt Rawls Religionen indirekt an der Rechtfertigung demokratischer Herrschaft teilhaben, denn sie sollen die politische Gerechtigkeitskonzeption von ihrer Warte aus bestätigen und damit ihr Leben einhauchen. So wird die Legitimität und Stabilität einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft vom „Bestätigungspotential“ bzw. „möglichen Wahrheitstransfer“ zumindest einer religiösen oder weltanschaulichen Lehre auf die zugrunde liegende Gerechtigkeitskonzeption abhängig gemacht (ebd.: 214; Habermas 2012: 289). Auf die Frage, wie man sich einen solchen „Aneignungsprozess“ demokratischer Errungenschaften von Seiten der Religionen und Weltanschauungen unter konkreten gesellschaftspolitischen Bedingungen vorzustellen hat, bleibt Rawls allerdings eine Antwort schuldig. Es fällt auf, dass Rawls in seiner normativ gesättigten Gerechtigkeitstheorie die Frage nicht einmal aufwirft, ob und wenn ja, inwiefern insbesondere die christlichen Konfessionen zu den Errungenschaften des demokratischen Verfassungs- und Sozialstaates beigetragen haben, die er doch im Kern mit seiner vernünftigen Gerechtigkeits-theorie rechtfertigen und retten möchte; er erwähnt lediglich einmal den Verfechter der Sklavereibefreiung Abraham Lincoln und die von Martin Luther King geführte Bürgerrechtsbewegung in den USA, um festzustellen, dass beide in seinem Sinne „gerecht“ und „vernünftig“ gehandelt haben, obgleich ihre Haltung wesentlich religiös begründet war (Rawls 1998: 357, 363). Doch wird bereits an diesem Beispiel deutlich, dass die Trennung zwischen einer politischen Gerechtigkeits-ebene auf der einen Seite und einer weltanschaulich-religiösen Begründungsebene auf der anderen wohl kaum haltbar ist. Dieser gewichtige Einwand gegen Rawls wurde vor allem von den religiös gestimmten Kommunitaristen vorgebracht. Charles Taylor etwa hat kritisch bemerkt, eine politische Ethik könne sich ebenso wenig selbst interpretieren wie eine Charta verbriefter Rechte, sie bedürften stets der Deutung und Anwendung und dies wiederum erfolge stets vor dem Hintergrund religiöser und weltanschaulicher „Vorstellungen vom Guten“ (Taylor 1996: 241). Das von Rawls genannte Beispiel der Antisklaverei- und Bürgerrechtsbewegung zeigt denn auch, dass die Errungenschaften des demokratischen Verfassungsstaates in langwierigen historischen Lernprozessen zum Teil auf der Grundlage religiöser Überzeugungen erkämpft worden sind, so dass ihr Geltungsanspruch nicht erst im Nachhinein von den Religionsgemeinschaften bestätigt werden müsste. Damit ist auch schon angedeutet, dass diese Errungenschaften gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen nicht den gleichen Abstand bewahren können; diese strukturelle, durch das Gewicht der historischen Herkunftsprägung eines demokratischen Gemeinwesens bedingte Parteilichkeit bleibt auch dann bestehen, wenn wir mit Rawls alle „unvernünftigen“, radikalen oder fundamentalistischen Gruppen von vornherein ausschließen. Dessen ungeachtet stellt sich freilich auch hier die Frage, wie eine demokratische und gerechte Gesellschaft mit „unvernünftigen“ und „fundamentalistischen“ Religionsgemeinschaften umgehen sollte.

Auf diese und andere praktische Herausforderungen geht Rawls kaum ein; seine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik ist denn auch auf einer relativ abstrakt-philosophischen Ebene angesiedelt. Gleichwohl lassen sich die religionspolitischen Erfahrungsspuren der Vereinigten Staaten von Amerika im Hintergrund seiner Überlegungen erkennen. Dies wird nicht zuletzt an der Frage deutlich, wie Rawls die Trennung von Staat und Kirche im Einzelnen rechtfertigt. In seinem letzten, 1999 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „The Idea of Public Reason Revisited“ findet sich hierzu eine klare und aufschlussreiche Stellungnahme; dort heißt es zunächst, dass „die der Trennung von Kirche und Staat zugrunde liegenden Prinzipien solche sein sollten, die von allen freien und gleichen Bürgern unter der Voraussetzung des Faktums eines vernünftigen Pluralismus bejaht werden können“ (Rawls 2002: 204). Sodann zählt Rawls die wichtigsten Rechtfertigungsgründe auf: „Zu den Gründen für die Trennung von Kirche und Staat gehören unter anderem die folgenden: Sie schützt die Religion vor dem Staat und den Staat vor der Religion; sie schützt Bürger vor ihren Kirchen und Bürger voreinander.“ Es sei ein schwerer Fehler anzunehmen, dass die Trennung von Staat und Kirche in erster Linie dem Schutz der „säkularen Kultur“ diene; natürlich beschütze sie diese Kultur, aber sie tue dies nicht über das Maß hinaus, in dem sie auch alle Religionen schütze. Der erste Verfassungszusatz habe in den USA die verschiedenen Religionen vor dem Staat geschützt und verhindert, dass eine von ihnen in der Lage war, die anderen Religionen zu beherrschen und zu unterdrücken, indem sie sich der Staatsmacht bemächtigte. Folgerichtig erblickt Rawls mit Tocqueville in der Trennung von Staat und Kirche eine der Hauptursachen für die Stärke der amerikanischen Demokratie und Religiosität. Er schreibt:

„Einige gläubige Bürger empfinden diese Trennung als feindselig gegenüber der Religion und haben versucht, sie aufzuheben. Dabei haben sie meines Erachtens die Hauptursache für die Stärke der Religion in diesem Land nicht verstanden, und sie scheinen, wie Tocqueville sagte, bereit zu sein, sie um eines kurzfristigen Zugewinns an politischer Macht willen zu gefährden.“ (Ebd.).

Im Hintergrund wird auch hier die protestantische Prägung des politischen Philosophen sichtbar; er möchte die Religion aus der Politik heraushalten, um ihre Botschaft nicht zu korrumpieren und zu verunreinigen. An dieser Stelle sei erlaubt, einen Blick auf einen kurzen, 1997 verfassten, aber postum 2009 veröffentlichten autobiographischen Text zu werfen, in dem Rawls über seine Haltung zu Religion Rechenschaft ablegt. Darin erzählt er, dass er in eine Familie „konventioneller Religiosität“ hineingeboren wurde, in den letzten Jahren des Studiums sich intensiv mit christlicher Theologie und Glaubenslehre befasste und sogar in Erwägung zog, das Priesterseminar zu besuchen (Rawls 2010: 303). Doch stattdessen zog er in den Zweiten Weltkrieg und verlor im letzten Kriegsjahr den Glauben. Rawls erklärt sei-

nen Glaubensverlust rückblickend durch drei Ereignisse: erstens der Tod eines nahen Freundes, zweitens die Predigt eines lutherischen Pastors und schließlich das Hören vom und das Nachdenken über den Holocaust. Angesichts des Holocausts habe er sich gefragt, ob Beten zu Gott überhaupt noch möglich sei:

„Wie konnte ich beten und Gott für mich oder meine Familie oder mein Land oder irgend etwas anderes, was ich schätzte und mir wichtig war, um Hilfe bitten, wenn Gott Millionen von Juden nicht vor Hitler retten würde? Wenn Lincoln den Bürgerkrieg als Strafe Gottes für die Sünde der Sklaverei interpretiert, gleichermaßen verdient für den Norden wie den Süden, haben wir es mit einem Gott zu tun, der gerecht handelt. Den Holocaust aber kann man so nicht interpretieren, und alle in diese Richtung gehenden Versuche, die ich gelesen habe, sind gräßlich und böse. Um die Geschichte als Ausdruck des Willens Gottes interpretieren zu können, muß Gottes Wille mit dem einhergehen, was wir für die grundlegendsten Vorstellungen von Gerechtigkeit halten.“ (Ebd.: 305)

Auch die Schilderung und Bewertung der besagten Predigt von Seiten Rawls ist aufschlussreich:

„Eines Tages kam ein lutherischer Pastor hoch und hielt während eines Gottesdienstes eine kurze Predigt, in der er sagte, Gott hätte unsere Kugeln auf die Japaner gelenkt, während er uns vor den ihnen schützte. Ich weiß nicht, warum mich das so wütend machte, aber es tat es ganz gewiß. Ich machte dem Pastor [...] Vorwürfe, daß er wider besseres Wissen, wie ich annahm – immerhin war er Lutheraner –, Dinge sagte, die einfach falsch waren. Welchen Grund hätte er dafür außer jenem, die Truppen beruhigen zu wollen? Die christliche Glaubenslehre sollte man dafür nicht benutzen, obwohl mir natürlich völlig klar war, daß man es tat.“ (Ebd.: 304)

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, dass Rawls sich nach dem Krieg mit der Geschichte der Inquisition auseinandergesetzt und ein ausgeprägtes Bewusstsein von der „Korruptheit priesterlicher und politischer Macht“ davon getragen hat. Er habe den Eindruck gewonnen, dass der „große Fluch“ des Christentums seit den Anfangstagen die Verfolgung von Andersgläubigen als Ketzer gewesen sei. Rawls schreibt:

„Zur Geschichte der Kirche gehört auch die Geschichte ihrer langen historischen Verflechtung mit dem Staat und ihres Umgangs mit politischer Macht, um ihre Vormachtstellung zu festigen und andere Religionen zu unterdrücken. Als Religion der ewigen Erlösung durch den wahren Glauben sah die Kirche sich zum Kampf gegen die Ketzerei berechtigt. Ich bin daher zu der Überzeugung gelangt, daß die Verweigerung von religiöser Freiheit und von Gewissensfreiheit etwas sehr Böses ist. [...] Diese Freiheiten wurden zu Fixpunkten meiner moralischen und politischen Ansichten. Schließlich wurden sie auch zentrale politische Bausteine

meiner Auffassung von konstitutioneller Demokratie, in Institutionen verwirklicht aufgrund der Trennung von Kirche und Staat.“ (Ebd.: 307)

Abgesehen davon, dass Rawls Entrüstung bzw. Formulierung, die Verweigerung von Religions- und Gewissensfreiheit sei „etwas sehr Böses“, ihrerseits religiös gefärbt zu sein scheint: sein Hinweis auf die lange Geschichte der Verfolgung von Andersgläubigen durch die Kirche, die sich mit dem Staat verbündet, legt nahe, dass die gleiche Freiheit aller Bürger nur dann gewährleistet werden kann, wenn Religion und Politik getrennt werden.

Tatsächlich kommt der Forderung nach mehr Freiheit und Gleichheit in den politischen Auseinandersetzungen um die religionspolitische Grenzziehung eine herausragende Bedeutung zu. Die Freiheit und Gleichheit der Menschen wurde zwar in der Geschichte bisweilen auch mit genuin religiösen Argumenten begründet und gefordert; doch legt eine nüchterne Betrachtung alles in allem eher den Schluss nahe, dass die Freiheit und Gleichheit der Menschen in einem gewissen Spannungsverhältnis zum religiösen Wahrheits- und Erlösungsanspruch stehen, zumal religiöse Gemeinschaften und Institutionen der Versuchung nicht widerstehen können, ihren religiösen Wahrheitsanspruch in politische Macht und Anerkennung umzumünzen.

In der Diskussion der berühmten These Georg Jellineks, nach der die Institutionalisierung der Menschenrechte erstmals aus puritanischem Freiheitsethos in den neuenglischen Kolonien wie Rhode Island oder Pennsylvania erfolgt sei und daher die landläufige Auffassung, erst die Französische Revolution sei in ihrer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte im August 1789 zum modernen Verständnis der Menschenrechte vorgestoßen, korrigiert werden müsse, haben wir bereits auf die Ambivalenz der religiösen Begründung von Menschenrechten hingewiesen. Zwar lässt sich zeigen, dass Roger Williams in Rhode Island und William Penn in Pennsylvania die Gewissensfreiheit gerade aus der religiösen Überzeugung, jeder Mensch (auch der Indianer, Schwarze, Türke etc.) sei von Gott höchstpersönlich berufen, den Weg zu ihm und seiner Heiligkeit in Freiheit einzuschlagen und zu finden, andernfalls seine Wahrheit doch nicht viel wert gewesen wäre, verteidigten und institutionalisierten; jedoch bedeutete die aus Respekt vor Gottes Souveränität gewährte Gewissensfreiheit nicht unbedingt die Freigabe des Individuums zur völligen Selbstbestimmung. Dies lässt sich nicht zuletzt an dem Umstand ablesen, dass das Prinzip der gleichen Religionsfreiheit auch in diesen sekundären Gründungen nicht so weit gefasst worden ist, dass sie die gleichberechtigte Teilhabe aller Bürger am Gemeinwesen zur Folge gehabt hätte, da namentlich Katholiken, Atheisten und Juden zu den öffentlichen Ämtern nicht zugelassen wurden (den letzteren wurden sogar zeitweilig die staatsbürgerlichen Rechte aberkannt). In Pennsylvania wurde darüber hinaus ein strenges „Moralregime“ errichtet und der Gesetzgeber dazu verpflichtet, auf gottgefälliges Handeln hinzuwirken oder solches gar zu erzwingen, wodurch die Quäkerkolonie einen deutlich theokratischen Einschlag bekam. In bei-

den Fällen wird jedenfalls deutlich, dass die als Gottes Vorrecht gegenüber der Staatsgewalt in Stellung gebrachte Gewissens- und Religionsfreiheit nicht als Komponente einer umfassenden Freiheit gedacht war, die die Menschen (restlos) sich selbst überlassen hätte. Auch da also, wo die Gewissensfreiheit als ein unbedingtes religiöses Gebot begründet wurde, blieb es fraglich und heikel, ob aus ihr die völlige Autonomie des Individuums hervorgehen kann. Es scheint, als impliziere die Freiheitsbegründung aus religiösem Impetus immer einen gewissen Rest-Vorbehalt, gerade weil die Gläubigen zu wissen meinen, was Gott auf keinen Fall wollen und gefallen könne. Es fällt eben den sich im Besitz der Wahrheit wissenden Gläubigen ungemein schwer, vom Menschen zu lassen und ihn konsequent Gott anheimzugeben. Auch die Baptisten und Quäker haben doch letzten Endes die im Namen Gottes eingeklagte Freiheit nicht dahin verstanden, als stünde sie in des Menschen Belieben; vor allem bei den Quäkern wird deutlich, wie viel „Freiheitsambivalenz“ gerade aus dem Gottesglauben entspringen kann. Die demokratische Menschenrechtsidee ist nicht, sofern sie auf der Überzeugung ruht, der Mensch verfüge vollends über sich selbst, restlos kompatibel mit einer religiösen Begründung der Menschenrechte. Die Autonomie und Freiheit des Menschen wird jedenfalls in einem gewissen Spannungsverhältnis zum religiösen Wahrheits- und Erlösungsanspruch stehen, weil man von einer religiösen Warte aus nur schweren Herzens darin einwilligen wird, dass der Mensch sein eigener „Herr“ sein soll, gilt er doch in letzter Instanz als „Eigentum“ Gottes. Genau an dieser Stelle tut sich eine Einbruchsstelle im Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf, in die der Gläubige jederzeit (ver)urteilend vordringen kann – mit ambivalenten Folgen für die Freiheit des Menschen.

Die grundlegende Prämisse der modernen Demokratie besteht in der Überzeugung, jedem Individuum komme gleiche Freiheit und (Willens-)Autonomie zu, ob sie nun durch die gleiche Vernunftbegabung der Menschen oder aber etwa durch ihre Gotesebenbildlichkeit begründet wird. Dahinter steht jedenfalls die weltgeschichtlich unerhörte Annahme, jeder Mensch sei als Person prinzipiell gleich. Wenn dem so ist, muss jedermanns Stimme und Meinung idealiter gleiches Gewicht zukommen, was am deutlichsten noch in dem demokratischen Prinzip des allgemeinen Wahlrechts („one man, one vote“) zum Ausdruck kommt. Die politische Ordnung der modernen Demokratie bezieht ihre Legitimität in einem elementaren Sinne aus der Zustimmung, die sie von den Bürgern durch freie Willensäußerung erfährt; dies gilt auch für die religionspolitische Ordnung in der Demokratie. Wenn es nun eine Gesellschaft gäbe, deren Mitglieder – aus welchen Gründen auch immer – allesamt einhellig zu der Auffassung gelangten, die Religion sei eine Illusion oder gar Lüge und gehöre deshalb in ihrer Mitte abgeschafft, verlasse dieses Votum an sich nicht die demokratischen Bahnen. Die Autonomie des demokratischen Subjektes würde sich in dem Fall gewissermaßen als „selbstgenügsam“ erwiesen haben, der Mensch

würde sich (von dieser Perspektive aus betrachtet müsste man sagen: endlich) restlos „übernommen“ haben. Von der Französischen Revolution bis zu den kommunistischen Weltanschauungsregimes im 20. Jahrhundert gab es immer wieder folgenreiche Versuche, einem solchen radikal immanenten Verständnis von der menschlichen Freiheit und Gleichheit in einer Art „totalitären Demokratie“ (Jacob Talmon) zum Durchbruch zu verhelfen. Bezeichnend ist freilich, dass sie allesamt ihrerseits einen umfassenden Wahrheitseifer entwickelten und an den Tag legten, der in vielem dem der (monotheistischen) Religionen nicht nachstand; dieser entlud sich denn auch in der Regel in massiver Gewaltanwendung, weil die Menschen nicht darin einwilligten, ihren Erwartungshorizont strikt auf das Innerweltliche zurückzustutzen.

Wie wäre es dagegen in einer theokratischen Ordnung um die gleiche Freiheit des demokratischen Subjektes bestellt? Würde sie sich nicht *per definitionem* wie mit einem Federstrich aufheben, sobald der Mensch mit Gott Fühlung aufnimmt? In der Tat ist die Lesart, nach der ein religiöser Mensch seine Selbstbestimmung und seinen Willen an Gott abgetreten und damit seine demokratische Subjektqualität verspielt habe, in der Geschichte europäischer Demokratien weit verbreitet gewesen. Man denke nur etwa an die Geistlichen, die an den allgemeinen demokratischen Wahlen nicht teilnehmen durften oder auch an die Frauen in einigen vor allem katholischen Ländern wie Frankreich, die erst relativ spät (in Frankreich etwa im Jahre 1944!) in den Genuss des allgemeinen Wahlrechts kamen, weil sie von den Männern der Republik verdächtigt wurden, allzu sehr unter dem (reaktionären und fremdbestimmten) Einfluss der Kirche und ihrer Geistlichen zu stehen (Rosanvallon 1992: 185). Die Gründe für diese kritische Lesart der politischen Autonomie dürften vor allem in dem historischen Umstand liegen, dass die Gewissensfreiheit und Gleichheit der Staatsbürger in Kontinentaleuropa (insbesondere in den katholischen Ländern wie Frankreich) in einer polemischen Frontstellung gegen die institutionellen Träger und Machthaber der Religion auf Erden erkämpft werden musste. Doch ist es keineswegs ausgemacht, dass dem so sein muss. Die politische Autonomie und Freiheit des Menschen führt auf verschlungenen Pfaden zur „Theonomie“ und umgekehrt (Ricoeur 1996). Die autonome Verfügungsmacht des Menschen über sich selbst und ihre Verwirklichung ist im Allgemeinen an Bedingungen gebunden, die der Mensch sich nicht gewählt, geschweige denn frei „gesetzt“ hat und auf die er daher nur bedingt Einfluss nehmen kann; zu diesen gehört die eigene Natur und Endlichkeit, die Mitmenschen, Geschichte, Sprache, Kultur und nicht zuletzt auch die Religion. Diese Gegebenheiten markieren nicht nur Grenzen, an denen sich der Mensch gleichsam stößt, sondern stellen Voraussetzungen dafür dar, dass der Mensch seiner Autonomie überhaupt erst gewahr werden kann. Deshalb darf die Bestimmung und Bindung des menschlichen Willens durch Gott nicht von vornherein als Heteronomie im Sinne einer Fremdbestimmung aufgefasst werden. Die Autonomie des Individuums ist in der Neuzeit vor allem im Gefolge der Aufklärungs-

bewegung oft implizit, wenn nicht explizit an die Sache einer durch und durch irdischen interessengeleiteten Vernünftigkeit gekoppelt worden; nichtsdestotrotz umfasst sie im Grunde auch den Glauben zu Gott. Die Freiheit des Individuums kann zwar vom Glutkern der Transzendenz restlos verschlungen werden, sie kann aber ebenso gut ihren reinsten und höchsten Ausdruck gerade in der „Bestimmung“ durch Gott finden. Im Gespräch mit Gott kann der Mensch sich als ein autonomes Subjekt, das mit gleicher Würde begabt ist, erfahren; die unbedingte Gehorsamspflicht gegenüber den Geboten und Verboten Gottes muss nicht mit dem Verlust der Selbstbestimmung und der „Mündigkeit“ einhergehen. Insofern lässt sich jedenfalls prinzipiell ein Gemeinwesen denken, dessen Mitglieder sich gerade aus gemeinsamem Gottesglauben zur Demokratie durchringen und bekennen.

Bedenkt man aber, dass heutzutage wohl kaum eine Gesellschaft in der Welt auffindbar sein dürfte, die, sei es in einer bestimmten Religion oder sei es in einer areligiösen Weltanschauung, so restlos mit sich selbst übereinstimmt, dass sie keinerlei Rücksicht nehmen müsste auf die Freiheit Anders- und Ungläubiger, bleiben Zweifel an der Möglichkeit, dass demokratische Selbstregierung eines Volkes allein im Namen und zum Gefallen Gottes zwangsfrei bzw. freiheitsgerecht vonstatten gehen könnte. Auf der Suche nach der legitimen religionspolitischen Ordnung in der Demokratie sollte stillschweigend realistischerweise die Tatsache des weltanschaulich-religiösen Pluralismus vorausgesetzt werden. Doch selbst in einem religiös homogenen Gemeinwesen, das als solches wohl sehr selten, wenn überhaupt jemals existiert haben dürfte, ist es möglich, dass Einzelne oder Gruppen ihren Gottesglauben dahin verstehen, als vertrüge er keine Vermengung mit dem „weltlichen Geschäft“ der Politik. Deshalb dürfte ein demokratischer Staat streng genommen sich auch dann nicht „substantiell“ mit einer religiösen Wahrheit identifizieren, wenn alle seine Bürger sich zu derselben Religion bekennen würden. Wenn die Menschen sich jedoch einhellig als „Eigentum Gottes“ verstehen und ihr Zusammenleben dem entsprechend unter den Willen und die Wahrheit des Herrn stellen, handelt es sich eher um eine Theokratie im herkömmlichen Sinne oder – angesichts der bedeutenden Rolle der Geistlichen bei der verbindlichen Auslegung der Gottesworte – um eine geistliche Aristokratie. In dem Zusammenhang sei nochmals daran erinnert, dass die religiös weitgehend homogenen neuenglischen Siedlungskolonien, in denen die Puritaner ihr Zusammenleben auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen um die Gemeinde herum gestalteten, nicht ohne Diskriminierung und Unterdrückung Andersgläubiger auskamen. Nicht nur war von vornherein ausgemacht, dass die Zugehörigkeit zur etablierten Denomination die Voraussetzung des Genusses der bürgerlichen Freiheitsrechte, ja des Aufenthaltes in der Kolonie war, sondern auch, dass die Gottseligkeit der Gemeindemitglieder nötigenfalls durch Verbannung und Todesstrafe der von (ihrem) Gott Abgefallenen unter Beweis gestellt werden musste. Deshalb kann sich die von Puritanern gegründete politische Ordnung wohl kaum als eine Ordnung der Freiheit rühmen, es sei denn man

ist – wie die Puritaner in dieser Zeit und die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein es gewesen sind – der Überzeugung, erst der sichere Besitz der religiösen Wahrheit mache den Menschen frei (und selig).

Wie dem auch sei: bei der Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung in einer Demokratie kommt jedenfalls der gleichen Gewissens- und Religionsfreiheit eine Schlüsselbedeutung zu. In einer Demokratie sollte niemand gegen seinen Willen zu irgendeiner religiösen Meinung, Handlung oder Praxis angehalten oder gar gezwungen werden, auch wenn die positive Entfaltung der Religionsüberzeugungen eingeschränkt werden kann und muss, wenn sie mit grundlegenden Normen (wie etwa Menschenwürde) und Gütern (wie etwa Frieden, Sicherheit, Solidarität und anderen Gemeinwohlbelangen) der politischen Ordnung kollidieren. Das heißt: die gleiche Gewissens- und Religionsfreiheit kann zwar nicht absolut gelten, da sie graduellen Abwägungen mit anderen politischen Freiheitsrechten und Gütern zugänglich sein muss, doch sollte sie zumindest „im Kern“ nicht angetastet werden. So gesehen wäre die negative Gewissens- und Religionsfreiheit – sprich: die Freiheit vom Zwang zu irgendeiner religiösen Meinung, Handlung oder Praxis – der einzige Mindeststandardanspruch, der in einer demokratischen Ordnung ungekürzt verbindlich geltend gemacht und eingeklagt werden kann. Von diesem sicheren Boden aus lassen sich denn auch die einzelnen religionspolitischen Ordnungen kritisch nach ihrer Demokratietauglichkeit abklopfen; dieser Mindestfreiheitsanspruch wäre etwa – um nur zwei idealtypische Fälle zu nennen – in einem Gemeinwesen, in dem die Politik der Religion pauschal feindselig begegnet oder aber Staat und Religion substantiell vereint sind, nicht erfüllt. Im Gegensatz zu einer militant atheistischen oder theokratischen Ordnung wäre jedoch eine Trennung von Staat und Kirche oder eine lediglich formell-symbolische Einheitsordnung von Staat und Religion mit den freiheitlichen Mindeststandards der Demokratie vereinbar (Brugger 2007; Stepan 2000).

Sowohl in der Selbstbeschreibung des demokratischen Verfassungsstaates als auch in der politiktheoretischen Diskussion um die Legitimität der religionspolitischen Ordnung spielt die Formel der weltanschaulich-religiösen Neutralität eine prominente Rolle; sie wird nicht selten kurzerhand mit dem Gebot der Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion und Politik identifiziert. Auch die Rechtfertigung beider Normen bzw. Ideale konvergiert; ähnlich wie die Trennung wird die Neutralität – neben dem pragmatischen Friedensargument – vor allem durch den menschenrechtlichen Anspruch der Bürger auf gleiche Freiheit begründet. Es sei hier erlaubt, auf die Bedeutung der weltanschaulich-religiösen Neutralität in der gebotenen Kürze einzugehen, um zu zeigen, dass der Anspruch der Bürger auf gleiche Freiheit in einer demokratischen Ordnung durchaus unterschiedlich eingelöst werden kann.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass der Begriff „Neutralität“ aufgrund seiner relativen Unbestimmtheit zum Kristallisationspunkt für allerlei Gedankengut zum

Verhältnis von Staat und Religion geworden ist. In seiner 1972 veröffentlichten Studie zur „Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip“ konstatiert der Staats(kirchen)rechtler Klaus Schlaich, dem erstaunlich weitgehenden Konsens über die Notwendigkeit der Neutralität in religiösen Angelegenheiten stehe eine inhaltlich schillernde Vieldeutigkeit gegenüber; unter Neutralität kehrten beinahe alle Schattierungen des Verhältnisses von Staat und Kirche wieder: von der militant vertretenen Trennung und Berührungslosigkeit über ein bloßes Verbot der Bevorzugung einer Religion zu Lasten anderer bis hin zur Pflicht der positiven Religionspflege (Schlaich 1972: 131). Drei Jahrzehnte später kommt auch Stefan Huster in seiner umfassenden Studie zur ethischen Neutralität des demokratischen Staates eigens auf die Unbestimmtheit des Begriffs und seine politisch-ideologische Brisanz zu sprechen; zwar lege der Begriff gewisse Assoziationen zu einer Haltung der Unparteilichkeit, Zurückhaltung oder Distanz nahe, doch handele es sich um einen Terminus technicus, der keine alltagssprachliche Bedeutung besitzt (Huster 2002: 35).⁵⁹ Auch Ernst-Wolfgang Böckenförde muss bemerkt haben, dass die Bedeutung des Begriffs keineswegs auf der Hand liegt, behilft er sich doch zur näheren Kennzeichnung und Angabe des Gemeinten damit, dass er dem Neutralitätsbegriff ein Eigenschaftswort beigesellt: zum einen spricht er von distanzierender und zum anderen von offener und übergreifender Neutralität (Böckenförde 2007: 439 ff.).⁶⁰ Mit

59 „Neutralität“ ist eine deutsche Nachbildung des mittelalterlichen Wortes „neutralitas“ und taucht im deutschen Sprachgebrauch wohl im 16. Jahrhundert zum ersten Mal auf (Steiger/Schweitzer 1978). „*Neutralitas*“ erscheint zuerst im medizinischen Sprachgebrauch und bedeutet etwa „*Ausgeglichenheit*“. In dem gleichen Zeitraum taucht der Begriff im politisch-sozialen Sprachgebrauch zum ersten Mal in einer Abhandlung während des Schismas von 1159 auf; er ist ursprünglich im Zusammenhang mit innerkirchlichen Streitigkeiten etwa von der Sorbonne zur Bestimmung ihrer Haltung gegenüber den Streitparteien verwendet worden. Die mittellateinische Wortbildung ihrerseits geht auf das lateinische Wort „*neu-ter*“ zurück, das „*keiner von beiden*“ bedeutet. In seiner allgemeinen politischen Bedeutung kann „*neutral*“ verstanden werden als „*keiner Partei angehörend*“. Die völkerrechtliche Verwendung des Begriffs steht eindeutig im Vordergrund. Demnach bezeichnet Neutralität einen politisch-rechtlich geordneten Zustand, in dem ein Staat zwischen zwei oder mehreren kriegführenden Staaten steht und sich am Krieg weder auf der einen noch auf der anderen Seite beteiligt. Die Übertragung des Neutralitätsbegriffs von den Außenbeziehungen eines Gemeinwesens ins Innerstaatliche erfolgt (der Sache nach) im 16. Jahrhundert. Bezeichnenderweise war der innerstaatliche Anwendungsbereich auf das Verhältnis der politischen Gewalt zu Religionsangelegenheiten bezogen.

60 Carl Schmitt unterscheidet in seiner „Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen der innerpolitischen Neutralität des Staates“ aus dem Jahr 1931 vier „negative, das heißt von der politischen Entscheidung wegführende Bedeutungen des Wortes“

dem ersteren ist gemeint, dass der Staat den Einfluss religiös-weltanschaulicher Bekenntnisse auf sein Handeln und seine Entscheidungen strikt zurückweist; mit dem letzteren hingegen ist gemeint, dass der Staat sich zu religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen nicht in abweisender Distanz verhält, sondern ihnen Raum zur Entfaltung gibt, ohne sich freilich mit ihnen in irgendeiner Weise zu identifizieren: „Die Vielfalt der Bekenntnisse wird von ihm ohne Parteinahme, ohne Bevorzugung oder Benachteiligung, in diesem Sinne neutral übergriffen.“ (Ebd.: 447). In einem zweiten Schritt plädiert nun Böckenförde dafür, beide Formen der Neutralität im Verhältnis von Staat und Gesellschaft „bereichsspezifisch“ anzuwenden. Die distanzierende Neutralität solle überall dort zum Zuge kommen, wo es um unmittelbare, originäre, staatliche Hoheitstätigkeit geht, wie in Justiz und Polizei oder beim gleichen Zugang zu staatlichen Ämtern. Der Staat müsse hier als „das gemeinsame Haus aller“ erscheinen, für jeden in gleicher Weise, ohne einen Unterschied im Hinblick auf Person oder Konfession. Das hoheitliche Handeln der Verwaltung müsse strikt bekenntnisneutral vollzogen werden. Noch stärker gelte dies für die Rechtsprechungstätigkeit; sie habe allein nach Gesetz und Recht zu entscheiden, mit dem im Übrigen blinden Auge der Justitia. Böckenförde betont, dass sie im Namen des Volkes und nicht im Namen Gottes oder einer Religion zu entscheiden habe. Die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kruzifixen möge daher in einer mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaft hergebracht sein, sei aber eine falsche Selbstdarstellung staatlicher Rechtsprechungstätigkeit (Böckenförde 1975). Auch die Zulassung zu öffentlichen Ämtern müsse unabhängig vom religiösen Bekenntnis allein nach Eignung, Befähigung und Leistung erfolgen.

Die offene und übergreifende Neutralität sei hingegen dort angebracht, wo der Staat durch die Gestaltung der Rechtsordnung das gesellschaftliche Leben reguliert, der Freiheit der einzelnen Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet, Bestrebungen und Aktivitäten in der Gesellschaft fördert und Freiheitssphären gegeneinander abgrenzt. Dies gelte insbesondere auch für Lebens- oder Aufgabenbereiche wie Erziehung, Unterricht und Bildung oder Krankenversorgung, die der Staat in seine Obhut und Verantwortung genommen habe. Die öffentliche Schule etwa sei ein Ort der Begegnung von Staat und Gesellschaft, und als solcher habe die Bekenntnisfreiheit dort einen legitimen Platz für die Gestaltung von Erziehung und Unterricht. Demnach seien religiöse Bezüge in der Pflichtschule durchaus möglich; auch sei prinzi-

von vier „positive(n), das heißt zu einer Entscheidung hinführende(n) Bedeutungen des Wortes“ Neutralität (Schmitt 1996: 97 ff.). Die nähere Kennzeichnung der Neutralität des Staates von Böckenförde lässt gewisse Parallelen zur Schmitt'schen Unterscheidung zweier „Bedeutungsrichtungen“ des Wortes erkennen. Gleichwohl unterscheidet sich die Sichtweise des Schülers von der des Lehrers grundlegend durch die positive Einschätzung der weltanschaulich-religiösen Neutralität des demokratischen Staates.

piell nichts gegen eine Thematisierung des Christentums als prägender Bildungs- und Kulturfaktor der abendländischen Geschichte einzuwenden, solange dies mit Offenheit für andere religiöse und weltanschauliche Inhalte einhergehe. Gleichwohl müssten freilich die (Religions-)Freiheitsansprüche der Schüler, der Eltern und auch der Lehrkräfte vor Ort zum Ausgleich gebracht werden. Zwar müsse die Bekenntnisfreiheit der Lehrkräfte gegebenenfalls mit den Anforderungen und der Verantwortung des Amtes abgestimmt werden und daher unter Umständen ein Stück weit zurücktreten, aber ihr dürfe nicht von vornherein die Berechtigung abgesprochen werden. Denn zu Amt und Auftrag des Lehrers gehöre gerade für die Erziehung das Sich-Einbringen als Person, und nicht lediglich als abstrakter Funktionsträger, der seiner Bekenntnisfreiheit entkleidet ist. Damit ist auch schon angedeutet, welche Position Böckenförde zum umstrittenen Kopftuchproblem bezieht: einer muslimischen Lehrerin, die aus religiöser Motivation in der öffentlichen Schule ein Kopftuch trage, stehe die Bekenntnisfreiheit ebenso zur Seite, wie einer Ordensschwester, die im Nonnenhabit unterrichtet – wohlgemerkt nicht nur im Religionsunterricht. Dass das eine als fremd und ungewohnt empfunden werde und für manche gar einer „objektiven Provokation“ gleichkomme, mache vor der Bekenntnisfreiheit keinen Unterschied, sondern spiegle nur die vorhandene Pluralität der Gesellschaft; und mit ihr vertraut zu machen, sei schließlich auch Teil des staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrags in der Schule.

Die von Böckenförde bemühten Unterscheidungen zwischen Staat und Gesellschaft, staatlichem Recht und sittlicher Ordnung oder distanzierender und offener Neutralität sollen einer relativ optimalen Realisierung des Gemeinwohls dienen, auf das die demokratische (Rechts-)Ordnung insgesamt verpflichtet ist. Dabei definiert der liberalkonservative Staatsrechtler das Gemeinwohl denkbar umfassend als „Inbegriff der Bedingungen des Lebens- und Sich-entfalten-Könnens der Menschen als einzelne, in sozialen Gemeinschaften und als politisch organisierte Gesamtheit“ (Böckenförde 1999: 212); zu diesen Bedingungen werden im Einzelnen äußerer Friede, Sicherheit, Freiheit, Abgrenzung und Ausgleich von Interessen sowie die Ermöglichung von Wohlfahrt und Kultur gezählt. Es fällt auf, dass Böckenförde die Religion nicht eigens erwähnt; für ihn ist sie – selbst wenn ihr Anliegen für die betroffenen Gläubigen den Inbegriff des Lebens schlechthin ausmachen sollte – kein notwendiger Bestandteil des Gemeinwohls in einem demokratischen Staat, das sich lediglich auf das „äußere“ Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen in der hiesigen Welt erstreckt. Gleichwohl kann die Religion jederzeit als „Sachgegenstand“ in den Wirkungskreis des demokratischen Staates geraten, weil ihre Wahrheitsansprüche Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben haben. Es gibt denn auch einen weiten Bereich der so genannten *res mixtae*, die einen religiösen und weltlichen Aspekt zugleich haben (wie etwa im Eherecht und bei der Verweigerung des Kriegsdienstes etc.). Böckenförde lässt keinen Zweifel daran, dass der demokratische (und noch säkulare?) Staat auch in diesem gemischten Bereich überlap-

penden Zuständigkeiten die Regelungskompetenz beansprucht; dieser könne und dürfe schließlich um des öffentlichen Friedens und seiner Sicherung willen auf seine Befugnis zur verbindlichen Letztentscheidung nicht verzichten. Der Staat verfüge über eine „umfassende, potentiell allzuständige Regelungs- und Entscheidungsgewalt“:

„Nicht alles, was mit der Religion in Zusammenhang steht oder worauf sich in der Religion begründete Lebensführungs- und Handlungspflichten erstrecken, ist aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit ausgegliedert, sondern nur das sozusagen rein Religiöse, die spezifisch ‚geistlichen‘ Angelegenheiten, wie etwa Riten, Liturgie, Gottesdienst. Die Unterscheidung von ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘, von ‚religiös‘ und ‚politisch‘ ist nämlich eine solche, die sich primär nicht nach Sachgegenständen, sondern von der Ziel- und Zweckausrichtung bestimmt. Geistlich bzw. religiös ist alles, was auf die *salus animarum*, das (ewige) Heil der Menschen bezogen ist, weltlich oder politisch alles, was das äußere Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen betrifft.“ (ebd.: 262, Herv. i.O.)

Im Hintergrund scheint hier die Hegel'sche Auffassung Böckenfördes durch, wonach der demokratische Verfassungsstaat in seiner „Substanz“ das Allgemeine verkörpern muss und die Religion als Partikulares hieran nicht Anteil nehmen darf. Die Allgemeinheit des Staates besteht darin, dass er eine verbindliche Friedens- und Freiheitsordnung in der hiesigen Welt für alle und nicht etwa eine Tugend- und Wahrheitsordnung für einige oder viele sein soll. Mit dieser politischen Aufgabenteilung bzw. „Wesensbeschreibung“ korrespondieren die von Böckenförde bemühten Unterscheidungen zwischen Staat und Gesellschaft, Politik und Religion, staatlichem Recht und sittlicher Ordnung. Lässt sich aber die Trennung zwischen staatlichem Recht und sittlicher Ordnung oder – um es mit den Worten Rawls zu formulieren – zwischen dem Rechten und dem Guten wirklich durchhalten? Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus würden die Frage verneinen und grundsätzlich Zweifel daran anmelden, dass überhaupt eine weltanschaulich-religiöse Neutralität möglich ist; sie betonen den Umstand, dass jede politische Ordnung historisch bedingt eine kulturell-religiöse Herkunftsprägung aufweist und glauben deshalb schlicht nicht an eine Perspektive der absoluten Unparteilichkeit. Deshalb vermuten sie hinter der Rede von „differenz-blinder“ Neutralität genau genommen einen ideologischen Mechanismus, der das Besondere unter dem Deckmantel des „Universalismus“ an herkunftsgeprägte „Mehrheitsverhältnisse“ assimiliert (Bader 2007: 82, 153). Tatsächlich kommt denn auch Stefan Huster trotz beträchtlichen Argumentationsaufwands nicht umhin, eine „strukturelle Parteilichkeit der freiheitlichen Ordnung“ festzustellen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die (jeweils begünstigenden oder benachteiligenden) Auswirkungen der „ethischen Neutralität“ auf die unterschiedlichen Lebensformen und Konzeptionen des Guten, sondern bereits auf der Begründungsebene des Neutralitätsgrundsatzes gegenüber

allen Lehren des Guten (Huster 2002: 120). Der „neutrale“ Grundsatz des politischen Liberalismus, wonach jeder Einzelne nach seiner *Façon* selig werden möge, und die damit einhergehende Unterscheidung vom Guten und Rechten vereitelt von vornherein jedweden religiösen Wunsch nach einem Leben in einer restlos homogenen Gemeinschaft. Gewaltbereite Fundamentalisten erklären denn auch nicht von ungefähr den demokratischen Staat zum Feind, der sie im Konfliktfall „auf ganz und gar nicht-neutrale Weise zwingen“ muss, die Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Bürger zu respektieren (ebd.: 123). Nicht zuletzt daran wird deutlich, dass sobald der Liberalismus den „Standpunkt“ Gottes bzw. von Göttern verlässt, um eine für alle Menschen legitime und gerechte politische Ordnung zu begründen, eine Lücke klafft, die nicht überwunden werden kann – es sei denn über den Umweg eines meist theologisch vermittelten „versöhnlichen Gesprächs“ mit Gott bzw. Göttern, um sie dem Anliegen des Liberalismus gewogen zu machen. Dass letzteres nicht minder schwer sein dürfte, liegt freilich auf der Hand, waren es doch in Europa gerade die gewaltsamen Auseinandersetzungen um das Recht Gottes und seiner Wahrheit in der frühen Neuzeit, die den Liberalismus überhaupt erst auf den Plan haben treten lassen.

Die Verfechter der Neutralität antworten auf die soeben formulierte Kritik mit dem Hinweis, dass der Begriff nicht „zur Beschreibung der politischen Wirklichkeit“ taue, da man immer wieder Beispiele dafür finden könne, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält (Bielefeld 2003: 19). Deshalb ergebe der Begriff der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates nicht als deskriptives, sondern nur als kritisch-normatives Konzept Sinn. Ihn preiszugeben oder im Gestus der Entlarvung zu diskreditieren, hieße, sich der normativen Grundlage von Forderungen nach Freiheit und Gleichberechtigung zu berauben. Dem ist insofern zuzustimmen, als die Forderung nach weltanschaulich-religiöser Neutralität in den religionspolitischen Auseinandersetzungen zumal für die minoritären Religionsgemeinschaften eine kritische Funktion im Sinne der Gleichberechtigung erfüllen kann. Davon unberührt bleibt aber das Problem auf der Ebene der Neutralitätsbegründung, das die Trennung zwischen Recht und Moral bzw. Politik und Religion voraussetzt.

Es sei erlaubt, die angesprochene Schwierigkeit an einem heiklen moralisch-politischen „Konfliktfall“ zu demonstrieren. Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte als Richter am Bundesverfassungsgericht unter anderem über die Frage der Rechtmäßigkeit des Schwangerschaftsabbruchs mit zu entscheiden und hat später über die „dramatische Zuspitzung des Problems“, als Katholik im Amt eines Verfassungsrichters zu sein und über die Zulässigkeit der Abtreibung entscheiden zu müssen, berichtet. Als gläubiger Katholik sei für ihn eine Abtreibung nicht nur eine ganz schlimme Sache, sondern die „Tötung eines (noch ungeborenen) Menschen, eines Menschen, der völlig wehrlos und extrem schutzbedürftig ist“ (Böckenförde 2007:

420). Anders beurteilt werden müsse die Sache jedoch auf der rechtlichen, auch nurrechtlichen Ebene. Hier seien durchaus „Opfergrenzen für die Mutter auszumachen, an denen eine mit Zwangs- oder Strafsanktionen einforderbare *Rechtspflicht* zum Austragen der Schwangerschaft endet“ (ebd., Herv. i.O.). Von den drei Seelen, die man ihm bescheinigt habe, nämlich die des Katholiken, des Juristen und des Sozialdemokraten, sei in dem ganzen Verfahren nur die „Seele des Richters“ relevant gewesen:

„Alles andere, auch eine Option für den Katholiken in mir, hätte für mich eine Verletzung meiner Amtspflicht und des – mit religiöser Beteuerung geleisteten – Amtseides bedeutet. Die Frage konnte und musste allein nach der gegebenen Gewährleistung in der Verfassung, nach ihrem Inhalt und Umfang entschieden werden, unabhängig davon, wieweit diese sich mit christlich-kirchlichen Positionen deckt oder dahinter zurückbleibt.“ (Ebd.: 421).

Das Amt des Bundesverfassungsrichters erfordere strikte Unabhängigkeit, auch gegenüber eigenen politischen und religiös motivierten Auffassungen und Prioritäten; maßgeblich sei allein die Bindung an die Verfassung. Dies sei vor allem wegen der Interpretationsmacht des Verfassungsgerichts von besonderer Bedeutung; das Verfassungsrichteramt sei nicht nur kontrollfrei, sondern auch rechenschaftsfrei und mit der Befugnis zum „letzten Wort“ ausgestattet.

Auf die Frage, warum nun religiöse und weltanschauliche Argumente bei der höchstrichterlichen Urteilsfindung denn nicht herangezogen werden düften, lautet Böckenfördes Antwort im Kern: weil die Richter dadurch den allgemeinen Boden der demokratischen Friedens-, Freiheits- und Gemeinwohlordnung in Richtung einer Wahrheits-, Tugend- und Zwangsordnung verlassen würden. Dahinter steht wohl die Sorge, dass die religiösen Wahrheitsansprüche den (Freiheits-)Gehalt der demokratischen Ordnung gefährden und ein Kreuz durch die „Gemeinwohl(auf)rechnung“ machen könnten, weil sie von Haus aus tendenziell dazu motivieren, im Konfliktfall zwischen den unterschiedlichen Gütern und Zielen der Verfassung einseitig und dogmatisch zugunsten einer Seite oder „Lösung“ Partei zu ergreifen anstatt zwischen unterschiedlichen Rechts- und Interessenpositionen „rational“ abzuwägen, zu vermitteln und Kompromisse zu suchen. Dass diese Sorge nicht ganz unbegründet ist, ließe sich vielleicht gerade am Beispiel der Abtreibung zeigen. Denn in dem konkreten Fall hätten etwa „kirchenlinientreue“ Katholiken die Abwägung zwischen dem „Lebensrecht“ des ungeborenen Kindes und der Freiheit und Würde der Mutter aus der religiös begründeten Überzeugung heraus, dass das ungeborene Kind von Anfang an ein Mensch und volles Rechtssubjekt sei, weil in der Entwicklung des menschlichen Lebens nach der Verschmelzung von Samenzelle und Ei kein qualitativer Sprung mehr eintritt, zu Lasten der Mutter vorgenom-

men, es sei denn, das Leben der Mutter selbst wäre gefährdet.⁶¹ In der Enzyklika „Evangelium Vitae“ vom 25. März 1995, in der Papst Johannes Paul II. den Schwangerschaftsabbruch als ein „verabscheuungswürdiges Verbrechen“ verurteilt, heißt es: „Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben ist, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist.“ (Johannes Paul II. 1995: 77). Durch die Leugnung der Existenz von Umständen, unter denen einer Mutter die Austragung der Schwangerschaft nicht gegen ihren erklärten Willen zugemutet werden könnte (etwa im Falle einer Vergewaltigung) würde die freiheitliche Ordnung des Grundgesetzes aber zu einer Wahrheits- und Zwangsordnung verkommen. Analog dazu behauptet denn auch Böckenförde, dass christlich gesehen kaum ein Grund ersichtlich sei, der eine Abtreibung als zulässig und verantwortbar erscheinen lassen könnte (Böckenförde 2007: 420). Lässt aber der katholische Staatsrechtler selber nicht Zweifel an dieser Sichtweise aufkommen, wenn er gleichzeitig zu bedenken gibt, dass nicht nur rechtlich, sondern auch naturrechtlich durchaus „Opfergrenzen für die Mutter“ ausgemacht werden könnten, „an denen eine mit Zwangs- oder Strafsanktionen einforderbare Rechtspflicht zum Austragen der Schwangerschaft“ ende? Wenn dem so ist, dass naturrechtliche Erwägungen Opfergrenzen für die Mutter begründen können, und wenn man bedenkt, dass insbesondere der Katholizismus den Weg zur modernen Demokratie über das Naturrecht gefunden hat: warum sollte es dann einem Christen nicht möglich sein, die Frage nach der Zulässigkeit einer Abtreibung (zumindest in Härtefällen) anders zu beantworten als durch einen strikt negativen Bescheid, der die Möglichkeit und Notwendigkeit jedweder Abwägung von vornherein leugnet? Und: ist dies nicht gerade dadurch tatsächlich bewiesen worden, dass die deutschen Katholiken die gefundene Kompromisslösung durch Teilnahme an dem Konfliktberatungsgespräch mit der betroffenen Schwangeren⁶², das der Gesetzgeber für die (strafrechtliche) „Freigabe“ einer Abtreibung in den ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft vorschreibt, mitgetragen haben, und zwar gegen den erklärten Willen und die wiederholte Aufforderung von Papst Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe, den Nachweis über die Konfliktberatung nicht mehr auszustellen? Und was Böckenför-

61 Die Haltung der katholischen Kirche zu Abtreibung ist kurz dargestellt bei: Spieker 2008: 107 ff.

62 Dabei ist die Teilnahme am Beratungsgespräch von der Absicht geleitet, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen. Der Gesetzgeber erhofft sich von dem Gespräch die nötige Hilfe, um der Schwangeren eine „verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung“ zu ermöglichen.

de anbelangt: hat er nicht bereits Anfang der siebziger Jahre Überlegungen zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot angestellt und dafür plädiert, das generelle Verbot mit der Anerkennung von Grenzen des Zumutbaren zu verbinden? (ebd.: 333 ff.) Außerdem: hat er nicht zuletzt dadurch den Beweis einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen religiöser Wahrheit und demokratischer Freiheit erbracht, dass er sich – scheinbar paradoxerweise – durch die religiöse Beteuerung seines Amtseides von der Bindungskraft seiner religiösen Überzeugungen löst und sich darauf verpflichtet, allein nach Inhalt und Umfang der Verfassung zu urteilen? Und ist nicht gerade die Verantwortung vor Gott und die Gewissens- und Religionsfreiheit auch Inhalt dieser Verfassung? Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, dass Böckenförde sich jemals von seinen religiösen Überzeugungen „gelöst“ und dem deutschen Grundgesetz „anvertraut“ hätte, wenn er seinen normativen Gehalt nicht auch als gläubiger Katholik mittragen würde. Wie dem auch sei: das hier gewählte Grenzbeispiel der Abtreibung scheint geeignet, um die Plausibilität der Rechtfertigungsgründe für eine prinzipielle Ausklammerung religiöser Argumente und Motive bei der höchststrichterlichen Urteilsfindung oder Gesetzgebung vor allem im moralischen Bereich kritisch zu hinterfragen. Denn wenn die Argumentationslage im sensiblen moralischen Bereich (nicht nur im Streit über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, sondern auch über Fragen der Reproduktionsmedizin, des Tierschutzes, des Klimawandels etc.) so unübersichtlich ist, dass – wie Habermas zu bedenken gibt –, „keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen“ berufen wird, ist kaum einzusehen, warum die Rechtsprechung oder Gesetzgebung religiöse Argumente und Motive prinzipiell ausschließen sollte (Habermas 2007b: 1444).

4. Das religiöse Argument

An dieser Stelle wollen wir schließlich die religiöse bzw. theologische Begründung der „säkularen“ Demokratie thematisieren. Konkret soll das Verhältnis der christlichen, der jüdischen und der islamischen Religion zu Demokratie und Trennung von Politik und Religion in der gebotenen Kürze erörtert werden, um sowohl das Problem der Säkularität schärfer zu konturieren als auch die Frage nach der „Demokratietauglichkeit“ von Religionen differenzierter zu fassen.

Die Religion ist im Allgemeinen keine Wesenheit, die außerhalb der Geschichte ein ewiges Dasein fristet und ihre Wahrheiten im Himmelreich mit einer Stimme und einer Zunge verkündet; sie ist zutiefst verwickelt in die Welt des Menschen und deren Niederungen. Auch das Wort Gottes wird vom Menschen nicht quasi ungefiltert vernommen, es gelangt auf verschlungenen Wegen durch den Menschen in die Welt. In der Begegnung mit einer bestimmten Zeit und ihren konkreten Herausforderungen an Mensch und Gesellschaft gelangen immer nur bestimmte Aspekte des von Haus aus vielstimmigen Sinnpotentials zu historischer Wirksamkeit. Es hängt

weitgehend von den kontingenten Umständen und Lernprozessen ab, welche Positionen und Tendenzen sich innerhalb der Religionen durchsetzen. Wie sonst sollte man auch die unterschiedlichen, ja entgegengesetzten religionspolitischen Wirkungen und Folgerungen erklären, die die einzelnen Religionen und Konfessionen bzw. ihre individuellen und institutionellen Träger über Jahrhunderte hinweg aus den gleichbleibenden heiligen Quellen gezogen, begründet und entfaltet haben?⁶³ In diesem Zusammenhang verdienen zwei Formulierungen Max Webers wiedergegeben zu werden, mit denen der Soziologe das vielfältige und kontingente Hineinwirken der Religionen in die Welt betont; die erste stammt aus „Wirtschaft und Gesellschaft“ und beschreibt die wandelnde Stellung des (antiken) Christentums zum Staat:

„Die Stellung des alten und mittelalterlichen Christentums zum Staat als Ganzem hat geschwankt oder richtiger gesagt: den Schwerpunkt gewechselt, zwischen mehreren Standpunkten: 1. Völlige Perhorreszierung des bestehenden Römerreichs, dessen Dauer bis ans Ende der Welt in der ausgehenden Antike jedermann, auch den Christen, für selbstverständlich galt. 2. Völlige Staatsindifferenz, also passive Duldung der (stets und immer unrechtmäßigen) Gewalt, daher auch aktive Erfüllung aller religiös nicht direkt das Heil gefährdenden Zwangsnotwendigkeiten, so insbesondere der Steuerzahlung; dass man ‚dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist‘, bedeutet nicht etwa, wie moderne Harmonisierung will, positive Anerkennung, sondern gerade die absolute Gleichgültigkeit des Treibens dieser Welt; 3. Fernhaltung vom konkreten politischen Gemeinwesen, weil und insoweit die Beteiligung an ihm notwendig in Sünde (Kaiserkult) bringt, aber positive Anerkennung der Obrigkeit, auch der ungläubigen, als immerhin gottgewollt, wenn auch selbst sündig, aber, wie alle Ordnungen der Welt, eine gottverordnete Sündenstrafe, die durch Adams Fall über uns gebracht ist und die der Christ gehorsam auf sich nehmen muss; 4. Positive Wertung der Obrigkeit, auch der ungläubigen, als im Sündenstande unentbehrliches Bändigungs mittel der schon kraft der gottgegebenen natürlichen Erkenntnis des religiös unerleuchteten Heiden verwerflichen Sünden und

63 Siehe etwa zur exemplarischen Vielfalt biblizistischer Herrschaftslegitimation in der „Vormoderne“: Pecar/Trampedach 2007; die Autoren betonen in der Einführung des Bandes, dass genau genommen in allen untersuchten Fällen von „einem Bezug auf *die* Bibel im Singular“ keine Rede sein könne: „Die Bibel bot für politisches Denken keinen einheitlichen Referenzrahmen, sondern nur einen normativ abgesicherten Bestand höchst unterschiedlicher Texte. Zum einen handelt es sich bei der Bibel um keinen Verfassungstext, aus dem sich die notwendigen Regeln einer Gemeinschaft einfach ablesen und in Gesetzesform bringen ließen, sondern um eine äußerst komplexe, vielschichtige und widersprüchliche Textsammlung mit einem Entstehungsprozess von insgesamt ungefähr tausend Jahren. Entsprechend der vielschichtigen Grundlage gestaltete sich auch der Zugriff auf die in der Bibel gesammeltem Texte höchst unterschiedlich.“ (Ebd.: 14).

als allgemeine Bedingung aller gottgewollten irdischen Existenz. Die beiden erstgenannten von diesen Standpunkten gehören vornehmlich der Periode eschatologischer Erwartung an, sind aber auch später immer erneut gelegentlich hervorgetreten. Über den zuletzt genannten Standpunkt ist das antike Christentum auch nach seiner Anerkennung als Staatsreligion prinzipiell nicht wirklich hinausgekommen. Die große Wandlung in den Beziehungen zum Staat vollzieht sich vielmehr erst in der mittelalterlichen Kirche, wie es Troeltschs Untersuchungen [vor allem in seinem Hauptwerk, den *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, A.C.] glänzend beleuchtet haben.“ (Weber 1980: 359/360)

Die zweite Formulierung Max Webers steht in der berühmten „Zwischenbetrachtung“ seiner gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie und dient zur Beantwortung der Frage, warum die empirischen Stellungnahmen der Religionen zur Politik so unterschiedlich ausfallen:

„Die eigene Verflochtenheit der religiösen Organisation in Machtinteressen und Machtkämpfe, der stets unvermeidliche Kollaps auch der höchstgesteigerten Spannungsverhältnisse gegen die Welt in Kompromisse und Relativierungen, die Eignung und der Gebrauch der religiösen Organisationen zur politischen Domestikation der Massen, das Bedürfnis insbesondere nach religiöser Legitimitätsweihe der bestehenden Gewalten bedingten die untereinander überaus verschiedenen empirischen Stellungnahmen der Religionen zum politischen Handeln, welche die Geschichte aufweist. Fast alle waren Formen der Relativierung der religiösen Heilswerte und ihrer ethisch rationalen Eigengesetzlichkeit.“ (Weber 1988: 551)

Mit dem Hinweis auf die Interpretationsbedürftigkeit des religiösen Sinnpotentials und auf die historische Kontingenz seines Hineinwirkens in die Welt sollte freilich – das sei zur Vermeidung möglicher Missverständnisse versichert – weder den Religionen von vornherein jedwede autonome Wirkmächtigkeit abgesprochen noch die Unterschiede zwischen den einzelnen „Religionsfamilien“ gelehnet werden. Es gibt zwischen ihnen durchaus deutliche Unterschiede gerade auch in religionspolitischer Hinsicht, und es gilt sie zur Kenntnis zu nehmen (Neusner 2003; Anderson 2006; Joas/Wiegandt 2007; Haynes 2009; Dingel/Tietz 2011). Ein Vergleich etwa zwischen den fernöstlichen Religionen wie Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Shintoismus mit den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam würde zeigen, wie unterschiedlich ihre „politischen Implikationen“ ausfallen können – je nachdem, welcher Gottes- oder Transzendenzvorstellung sie anhängen (monotheistisch, polytheistisch, universal, partikulär), damit zusammenhängend, an wen sich überhaupt die Heilsbotschaft richtet (an die ganze Menschheit oder an bestimmte auserwählte Völker und Regionen) und welche Form der Verbreitung sie vorsehen; ferner, aus welchen „Quellen“ die religiöse Wahrheitsbotschaft gespeist wird, ob sie einen oder mehrere „Stifter“ und Propheten haben, der für die Gläubigen mit seinem göttlichem „Lebenswandel“ die Rolle

eines ewigen Vorbildes erfüllt, welche Heilsgüter sie mit höchster Auszeichnung versehen, welche Auffassung sie von der Zeit (linear oder zyklisch) und der Geschichte mitbringen, welchen Stellenwert sie der „hiesigen Welt“ und dem individuellen und gesellschaftlichen Leben darin einräumen, was sie konkret zur Erlangung der Heilsgaben oder Maximierung bzw. Realisierung der Erlösungschancen verlangen (etwa ein rundherum nach Gottes Wort gerichtetes Leben in einer Gemeinschaft der Erwählten und Gesegneten oder nur der „Glaube“ an die Heilsbotschaft, der Vollzug bestimmter Rituale in Form des Gebetes, des Meditierens oder der Opfergabe oder individueller „Rückzug“ aus Welt und Gesellschaft etc.); wie sie zwischen den maximalen „Wahrheitsansprüchen“ bzw. dem Erlösungsziel der Religion und den Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Lebens in der (hiesigen) Welt und der Gesellschaft vermitteln und dadurch womöglich Raum schaffen für eine etwaige Unterscheidung zwischen dem „religiösen“ und dem „politischen“ bzw. „weltlichen“ Bereich; schließlich, ob sie Institutionen für die Heilsvermittlung vorsehen bzw. historisch geschaffen haben, ob sie eine Art Rationalisierungsprozess durch Theologie durchlaufen haben oder einen solchen nicht kennen, welche Haltung sie in ihrem Selbstverständnis gegenüber anderen Religionen an den Tag legen etc.⁶⁴

64 Donald Eugene Smith thematisiert die politischen Implikationen des Buddhismus, Hinduismus und des Islam anhand von fünf Kriterien: Theory of history, Attitude toward other religions, Capacity for ecclesiastical organization, Political and religious functions, Tendency to regulate society (Smith 1966). Und der Religionssoziologe Roland Robertson greift auf die umfassende Religionskomparatistik Max Webers zurück und fasst die Typologie von Smith in zwei Kriterien zusammen: „on the one hand, the degree to which the religiocultural tradition has been promoted in the form of relatively distinct structures; on the other, the degree to which the tradition is innerworldly or otherworldly (innerworldliness involving an emphasis upon making or remaking the world along the lines of the doctrinal tenets of the tradition; otherworldliness involving the view that the world is largely to be accepted in its existing form)“. Robertson gelangt zum folgenden Ergebnis: „Christianity is thus characterized by innerworldliness and structural distinctiveness; Islam by innerworldliness and relative lack of structural distinctiveness; Hinduism by otherworldliness and relative lack of structural distinctiveness; and Buddhism by otherworldliness and relative structural distinctiveness.“ (Robertson 1987: 157). In den religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers nimmt zwar die Frage nach dem Grad der institutionellen Verfasstheit von Religionen und nach ihrer Haltung zur Welt (Weltzugewandtheit, Weltflüchtigkeit etc.) eine prominente Stellung ein, doch ist Weber weit davon entfernt, die „Besonderheiten“ der einzelnen Religionen allein anhand dieser Kriterien zu bestimmen; siehe hierzu nur das relativ kompakte (fünfte) Kapitel zur Religionssoziologie in „Wirtschaft und Gesellschaft“, insbesondere die letzten zwei Unterkapitel (§

Entlang dieser Kriterien lassen sich denn auch zwischen den drei monotheistischen Religionen in politischer Hinsicht höchst relevante Unterschiede feststellen. Während das Christentum und der Islam ihre Botschaft an die ganze Menschheit richten und missionierende Religionen sind, ist die jüdische Religion im Grunde bis heute eine exklusive „Stammesreligion“. Während der Islam und das Judentum ihrerseits als Gesetzesreligionen gelten, die in ihren heiligen Schriften weitreichende Verfügungsansprüche über den Menschen und die Gemeinschaft anmelden und geltend machen, kennt die christliche Religion außer den Zehn Geboten kein religiöses Gesetzeswerk im engeren Wortsinne (Brague 2005; Graf 2006a). Ob eine Religion sich mit dem rechten Gottesglauben „begnügt“ oder aber darüber hinaus ein möglichst rundherum nach Gottes Wort gelebtes Leben in einer Gemeinschaft der Seligen fordert, ist freilich von hoher Bedeutung, weil davon die „Spielräume der Freiheit“ und das Ausmaß der Trennung von Religion und Politik abhängen, selbst wenn darüber hinaus andere Faktoren wie etwa der Institutionalisierungs- und Rationalisierungsgrad der Religionen eine wichtige Rolle spielen dürften.

Wie ist es um die „Spielräume der Freiheit“ bzw. um die religionspolitischen Differenzierungspotentiale etwa der monotheistischen Religionen im Vergleich zu den fernöstlichen Religionen bestellt? Einerseits liegt es nahe, anzunehmen, dass die monotheistischen Gesetzesreligionen wie die islamische und die jüdische etwa im Gegensatz zu Konfuzianismus, Hinduismus oder Buddhismus tendenziell „differenzierungsresistenter“ sind, weil sie in ihren heiligen Büchern und anderen autorisierten Quellen relativ detailliert verbindliche Regeln für das individuelle und gesellschaftliche Leben aufstellen und vorschreiben. Andererseits könnte es sehr wohl sein, dass gerade die monotheistischen Religionen über beträchtliche „Differenzierungskapazitäten“ verfügen, weil sie allein schon durch die Vorstellung eines personalen Gottes im Jenseits und der ihm zugeschriebenen Attribute kaum zu überwindende „Distanzen“ in Räume und Zeiten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens schaffen, die den auf Harmonie und Einheit der kosmischen Seinsordnung ausgerichteten fernöstlichen Religionen abgehen. Tatsächlich lassen sich aber nicht nur in den Religionsgeschichten aller drei Monotheismen Tendenzen religionspolitischer Differenzierung ausmachen, sondern auch in den fernöstlichen Religionen; auch in ihnen wurden immer wieder religionspolitische Unterscheidungsleistungen eingeklagt und mit unterschiedlichem Erfolg erbracht. Donald Eugene Smith etwa schreibt zur Trennung von Religion und Politik im Hinduismus:

„A clear-cut distinction was made in ancient Indian polity between the functions of priest and king. The Vedic king discharged no priestly functions; he performed no sacrifices on behalf of the nation, as was done in ancient Egypt and Greece. A conception of the two powers – the

11 „Religiöse Ethik und ‚Welt‘“ und § 12 „Die Kulturreligionen und die ‚Welt‘“ (Weber 1972).

temporal and the spiritual – existed from earliest times, and was supported by a divinely ordained social order. The Brahmin embodied the spiritual authority, and he alone could perform the sacrifices and utter the sacred incantations.“ (Smith 1966: 8); und zum Buddhismus heißt es: „There has been relatively little fusion of religious and political functions in Theravada Buddhism, although the separation is not as clear-cut as in Hinduism where priest and king belonged to different castes. In a few cases members of the royal families in Burma and Thailand gave up the yellow robe after many years in Sangha in order to ascend the throne. While the same person could be monk and king, the two roles could never be accepted simultaneously. The renunciation of the world required of the monk was incompatible with the temporal wealth and power of kingship.“ (Ebd.:14).⁶⁵

Auch der Religionswissenschaftler Christoph Kleine macht im Buddhismus strukturelle Analogien bzw. funktionale Äquivalente für die Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen ausfindig; und gelangt darüber zu der These, dass „die Unterscheidung *religiös/säkular* auch außerhalb der westlichen Moderne ein gängiges Strukturprinzip zur kognitiven Ordnung einer komplexen Welt“ war und ist (Kleine 2012: 77, Herv. i.O.). Es ist denn auch allgemein davon auszugehen, dass alle großen Religionen als komplexe Weltbilder und Erlösungslehren in ihrer vielstimmigen Überlieferung über Sinnpotentiale verfügen, die zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik herangezogen werden können.

a. Christentum

Bis heute hält sich beharrlich der Verdacht, dass das Schicksal des demokratischen Verfassungsstaates auf Gedeih und Verderb mit dem Christentum verknüpft ist. Tatsächlich fällt auf, dass die übergroße Mehrheit demokratischer Staaten dem lateinchristlichen Erfahrungsraum entstammt. Von den 88 Ländern, die Freedom House an der Schwelle zum 21. Jahrhunderts als „frei“ einstufte, waren allein 79 mehrheitlich christlich geprägt. Von den verbleibenden Staaten entstammte einer der jüdischen Tradition (Israel), einer überwiegend dem Hinduismus (Indien), einer überwiegend dem muslimischen Kulturkreis (Mali), zwei hauptsächlich dem Buddhismus (Mongolei und Thailand) und einer dem Buddhismus und Shintoismus (Japan). Aus diesem demokratieempirischen Befund folgert Manfred G. Schmidt:

„Die Demokratie wurzelt vor allem, wenngleich nicht ausschließlich, in Ländern, die kulturell vom Christentum geprägt sind und – trotz einer langwierigen spannungsreichen Beziehung zwischen Demokratie und christlichen Religionen – von dort Leitvorstellungen für die Ord-

65 Siehe zur umkämpften Rechtfertigung der Trennung von Staat und Religion in der Demokratie Indiens: Smith 1963; Bhargava 1998.

nung des Zusammenlebens übernommen und weiterentwickelt haben. Diese Leitvorstellungen schließen die Wertschätzung der Gemeinschaft der Gläubigen und zugleich die des Individuums ein, ferner die Freiheit, vor allem die individuelle Freiheit von allen irdischen Mächten, sodann die Vorstellung der Gleichheit vor Gott, überdies die gezügelte Staatsmacht als Ausdruck der Überzeugung, dass alle menschlichen Geschäfte und Einrichtungen mangelbehaftet sind, und schließlich den Glauben an die Macht des Wortes und somit an die Bedeutung von Überzeugung, Rhetorik, Diskussion und Predigt, die allesamt auch Werkzeuge der demokratischen Kommunikation sind.“ (Schmidt 2008: 422)

Neben den von Schmidt aufgezählten Leitvorstellungen werden mitunter weitere normative Sinngehalte, Bewusstseinsdispositionen und institutionelle Elemente der christlichen Religion und Tradition als Erbgut und Funktionsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates thematisiert und geltend gemacht. Genannt seien an dieser Stelle etwa die Volkssouveränität und die in der Gottesebenbildlichkeit gründende Menschenwürde, der Universalismus und der Individualismus, das Gebot der christlichen Nächstenliebe als Quelle von Solidaritäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen und die Rechenschaftspflichtigkeit politischer Herrschaft aus Verantwortung vor Gott und den Menschen, das Amtsethos und die Rechtstraditionen des Repräsentations- und Mehrheitsprinzips, der Körperschafts- und Anstaltsbegriff und die Vorstellung einer befristeten (Lebens)zeit, die grundsätzliche Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt, von politischer Herrschaft und religiösem Heil und der Siegeszug der Vernunft und Wissenschaft aus religiösen Motiven, vor allem aus der rationalen Theologie des Christentums (Kallscheuer 1994: 16; Maier 1999; Hoyer 1999; Bocker/Stein 2006). Zuletzt hat Tine Stein in ihrer Habilitationsschrift „Himmliche Quellen und irdisches Recht“ aus dem Jahr 2007 versucht, den positiven Beitrag der jüdischen und der christlichen Religion zur Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten systematisch darzustellen und zu würdigen. Stein versucht einen historisch-genealogischen Begründungszusammenhang dadurch herzustellen, dass sie „die relevanten Aussagen des jüdischen und christlichen Denkens über das Menschenbild und Weltverhältnis“ aus den biblischen Erzählungen herausdestilliert und sie als „ideelle Impulse“ für den demokratischen Verfassungsstaat ausweist (Stein 2007: 27). Da prinzipiell jeder Leser einen unmittelbaren Zugang zur Bibel und dem von ihr geborgenen Wissen um den Menschen finden könne, sei es gerechtfertigt, „jenseits der historisch-kritischen Lesart schlicht nach dem *Sinn* und der *Bedeutung* der Erzählungen“ zu fragen (ebd., Herv. i.O.). Durch eine solche unmittelbare Lesart biblischer Erzählungen werden konkret die Würde des Menschen, die Freiheit und Verantwortung, die Gleichheit und Solidarität sowie die Trennung von Herrschaft und Heil als „ideelle und institutionelle Impulse“ der jüdischen und christlichen Tradition für den demokratischen Verfassungsstaat geborgen. Bedenkt man, dass der demokratische Verfassungsstaat ohne diese genannten Normen und Leitvorstellungen schlicht nicht gedacht werden kann,

wird deutlich, dass Tine Stein nichts weniger als die normative Substanz der modernen Demokratie aus dem Sinngehalt des Alten und des Neuen Testaments ableitet.

Es liegt auf der Hand, dass eine solche demokratische „Aneignung“ der jüdisch-christlichen Religion durch eine im Nachhinein bemühte wohlwollend selektive Lesart sich dem Einwand stellen muss, sowohl eine Vereinnahmung des demokratischen Verfassungsstaates als auch der jüdisch-christlichen Religion zu sein. Zwar reflektiert Tine Stein eingangs ihrer Darstellung die Gefahr, dass sie bei ihrer Ermittlung und Analyse der jüdisch-christlichen Erbschaft der Demokratie durch Bibellexegese „geschichtsphilosophische Rückprojektionen“ entwirft, indem sie nur solche Elemente der religiösen Tradition heranzieht, die die Herausbildung des demokratischen Verfassungsstaates begünstigt haben und diese als zueinander passende „Bruchsteine“ zu einem „leuchtenden Mosaik“ zusammensetzt (ebd.: 22). Doch die bemühte Herangehensweise und erzielten Ergebnisse sind kaum dazu geeignet, den von der Autorin vorweggenommenen Vorwurf des „Präsentismus“ zu entkräften. Wenn sie davon ausgeht, dass langfristig wirksame Faktoren einen stärkeren Einfluss auf den Gang der Geschichte ausüben als „kurzfristige“ Ereignisse und im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann die „ideellen Momente“ des Christentums zu den „millenären“ Faktoren rechnet⁶⁶, setzt sie explizit voraus, dass sich diese Momente und Impulse „bei aller Anerkennung wechselnder Auslegungen doch als dauerhaft erweisen aufgrund der zugrundeliegenden kanonisierten Texte“ (ebd.: 24). Gegen eine solche Annahme spricht jedoch, dass das „Sinnpotential“ der christlich-jüdischen Religion (wie auch anderer Religionen), das in den heiligen Texten zur Wachrufung brachliegt, keineswegs frei ist von inneren Spannungen und

66 Gegen den Einwand, dass die Zusammenhänge zwischen Christentum und Moderne zu vielfältig, die Ursachenketten zu gebrochen, die Zurechnungen zu beliebig seien, macht Franz-Xaver Kaufmann in seiner kurzen Darstellung des christlichen Beitrags zur europäischen Freiheitsgeschichte die Vermutung geltend, dass langfristig wirksame Faktoren „auf die Dauer einen nachhaltigeren Einfluss auf bestimmte Entwicklungen ausüben als mittelfristige Konjunkturen oder gar kurzfristige Ereignisse. Zu diesen nicht bloß säkularen, sondern millenären Faktoren gehören die ideellen Momente des Christentums, deren stets erneute und oft unterschiedliche Auslegungen doch in der Dauerhaftigkeit der ihnen zugrunde liegenden zentralen Dokumente – etwa dem Alten und dem Neuen Testament oder auch dem Nizänischen Glaubensbekenntnis – ein fortgesetztes Korrektiv fanden.“ (Kaufmann 2000: 50/51). Angesichts des sorgvollen Buchtitels „Wie überlebt das Christentum?“ mutet allerdings die Behauptung des Autors, langfristigen Faktoren komme eine gesteigerte historische Wirkmächtigkeit zu, geradezu paradox an. Bemerkenswert ist immerhin, dass der Autor mit Nachdruck den ideenpolitischen Charakter und Überschuss aller Überlegungen zu diesem Themenkreis betont.

Widersprüchen, geschweige denn auf irgendeine religionspolitische Wahrheit gemünzt ist. Der demokratische Verfassungsstaat kann nur durch eine ausgesprochen selektive Lesart der religiösen Quellen und idealisierende Vergegenwärtigung der Religionspraxis als die religionspolitische Kernwahrheit der jüdisch-christlichen Tradition geborgen und ausgewiesen werden, an der gemessen sich dann die zweitausendjährige Wirkungsgeschichte als eine Abfolge von bedauernswerten Abweichungen und Irrungen darstellt.

Ein historisch unmittelbarer Entstehungszusammenhang kann nicht einmal zwischen der modernen Demokratie und dem Calvinismus bzw. Puritanismus angenommen werden, obgleich dieser etwa im Gegensatz zum Katholizismus⁶⁷ oder auch zum Luthertum⁶⁸ für seine demokratischen Implikationen bekannt ist⁶⁹. Bereits

67 Hans Maier, einer der ausgewiesenen Kenner der Materie, schreibt in einem Aufsatz aus dem Jahr 1963 zu „Kirche und Demokratie“: „Die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Demokratie [...] scheint in der Tat zu bestätigen, dass es eine positive, ins Innere der Kirche reichende Beziehung von Kirche und moderner Demokratie nicht gibt. Zwar hat die Kirche auf den demokratischen Verfassungsstaat keineswegs nur retardierend und domestizierend eingewirkt, wie es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte. Indem die Kirche ihr Recht (und zugleich das der vordemokratischen Körperschaften) gegenüber einer schrankenlosen Volkssouveränität verteidigte; indem sie die Freiheit nicht abstrakt, sondern innerhalb des Gefüges menschlicher Sozialverhältnisse und in Wechselbeziehung zu mitmenschlichen Bindungen sehen lernte, indem sie die Utopien der Herrschaftslosigkeit und einer in freier Interessenkonkurrenz automatisch sich ergebenden sozialen Harmonie aus der Tiefe ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres Wissens von der gestörten Natur des Menschen widersprach, hat sie auch dazu beigetragen, die Demokratie ihres utopischen Charakters zu entkleiden und sie zu einer vernünftigen, praktikablen Staatsform zu machen. Aber es scheint doch, dass sie zum innersten Bildungsgesetz der Demokratie, zur neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts, nicht die gleiche innere Beziehung hat wie der Protestantismus, der diese Staatsform in der Neuzeit geschichtlich emporgetragen hat“ (Maier 1972: 104). Bereits Montesquieu war der Auffassung, dass die protestantische Religion mehr einer Republik entspricht und die katholische mehr einer Monarchie; vgl. Buch XXIV, Kapitel 4 des zweiten Bandes „Vom Geist der Gesetze“.

68 Inzwischen ist freilich diese alte, vor allem von Troeltsch und Weber verbreitete These von der antimodernen bzw. antidemokratischen Tradition des Luthertums im Unterschied zum Calvinismus oder Puritanismus vielfach differenziert und relativiert worden. Eine kurze kritische Bestandsaufnahme der Diskussion gibt Friedrich Wilhelm Graf: „In der neueren Debatte über Konfessionalisierung ist die alte Vorstellung, dass die politisch relevanten Unterschiede zwischen Reformierten und Lutheranern ‚essentieller Art‘ gewesen seien, vielfältig kritisiert worden. Luthersche Theologen und Juristen entwickelten

Tocqueville erblickte in dem Puritanertum letztlich die entscheidende Quelle der

nicht nur Theorien eines *regimen christianum*, die fürstlichen Absolutismus und starken Sittenstaat legitimierten, sondern zugleich Theorien der *libertas conscientiae* und *autonomia*, die trotz aller Vorordnung des *bonum commune* vor individuelle Religionsfreiheit modernem Menschenrechtsdenken den Weg bereiteten. Auch hat sich die These von Obrigkeitsgehorsam und Staatsfrömmigkeit der altlutherischen Geistlichen als ein liberaler Mythos des 19. Jahrhunderts erwiesen.“ (Graf 2006b: 95 ff., Herv. i.O.). Beachtung verdient in dem Zusammenhang auch: Dörfler-Dierken 2001; die Autorin kommt in ihrer vergleichenden Betrachtung der politischen Implikationen des Luthertums in den USA und in Deutschland zu dem Ergebnis, dass „das Luthertum nicht ‚demokratieunfähig‘ war, sondern im Gegenteil jeweils so demokratisch wie seine gesellschaftliche und politische Umwelt“ (ebd.: 335). Konkret heißt dies: während die amerikanischen Lutheraner die liberale Demokratie mitsamt der Trennung von Staat und Kirche theologisch völlig unhistorisch als „Heilsereignisse“ rechtfertigten, die Luther selbst gebilligt hätte, wenn er amerikanische Bedingungen hätte kennen lernen können, hielten die deutschen Lutheraner übereinstimmend an den bestehenden Landeskirchen fest und stemmten sich gegen eine demokratische Einbeziehung der „Volksmassen“ in den politischen Prozess. Einmal mehr zeigt sich hier, wie stark sich politische Rahmenbedingungen im Allgemeinen und Machtverhältnisse insbesondere bei der Aneignung religiöser Traditionen niederschlagen.

- 69 Ralph Barton Perry etwa führt in seiner älteren, aber immer noch lesenswerten Studie „Puritanism and Democracy“ neben der Gleichheit, Autonomie, Volkssouveränität, Toleranz, Solidarität und dem Individualismus auch das Primat bzw. Supremat der Vernunft und des Gewissens in der modernen Demokratie auf den Puritanismus zurück und zieht daraus den Schluss, auch in der Zukunft könne die Demokratie nur gelingen, wenn sie mit dem Puritanismus in Fühlung bleibt (Perry 1947). Die Thesen von Perry blieben freilich nicht unwidersprochen; noch im Jahr 1945 erschien eine Kritik und Gegendarstellung aus der Feder von Harold Taylor mit dem programmatischen Titel „Democracy or Puritanism“, in der es an einer Stelle heißt: „As Professor Perry points out, a great many elements in the philosophy of the enlightenment were diametrically opposed to puritanism. But when we consider the variety of ways in which the natural right philosophy and the appeal of reason rejected the puritan philosophy, it becomes more and more difficult to establish a philosophical development from the latter to the former. The relationship is contradictory rather than evolutionary. For the puritans’ fatalistic views of human life and the destiny of the universe, the enlightenment substituted a sublime optimism; for the view of man’s nature as depraved, the eighteenth century philosophy substituted the view of man as good; for discipline repression of natural desires, the liberation of the souls and body through reason and reasoned conduct; for a wrathful, stern, just, personal God, the eighteenth century substituted a benevolent, sympathetic, pervasive Deity; and for a religious uniformity, a secular equality.“ (Taylor 1945: 542/43).

Demokratie in Nordamerika, obwohl ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in den neuenglischen Kolonien nicht entgangen waren. Auch Ernst Troeltsch bescheinigte in seinem bekannten Vortrag aus dem Jahr 1906 über „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ der freikirchlichen Gestalt des Calvinismus in der Neuen Welt einen „hervorragenden Anteil an der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist“ (Troeltsch 2001: 262). Gleichzeitig betonte er aber, die Demokratisierung der modernen politischen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Dieser habe sich auch in den neuenglischen Staaten zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher ein strenges religiös-ethisches Erziehungsregime errichteten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Entwicklung von größerer Bedeutung gewesen sei als der Calvinismus (ebd.). Ebenso vorsichtig äußerte sich Troeltsch in seinem 1912 erschienenem Hauptwerk, den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“:

„Es wäre [...] ein Irrtum“, heißt es dort, „die moderne Demokratie französischer oder auch nur amerikanischer Art ohne weiteres auf den Calvinismus zurückzuführen. Nicht einmal die Theorien ihres Naturrechts sind von ihm wesentlich ausgegangen. Sie stammte vielmehr im wesentlichen aus rein politischen und rein wirtschaftlichen Bewegungen und ihre Theorien wuchsen aus dem gemeinsamen Grundstock hervor, aus dem das christliche und das humanistische Naturrecht sich nährten, aus der Antike. Allein das ist richtig, daß der Calvinismus in hervorragendem Maße, mehr als der Katholizismus und viel mehr als das Luthertum, die allmähliche Emanzipation aus jener Theorien von der Verkoppelung mit den christlichen Ideen angebahnt hat, wenn auch noch radikaler in dieser Richtung das Täuferturn wirkte, wie sich bei Gelegenheit der englischen Revolution zeigen wird. Beide zusammen haben die moderne Demokratie mehr vorbereitet und ihr ein geistiges Rückgrat dargeboten als sie geschaffen. Und auch das erste ist gegen den eigentlichen Willen des Calvinismus geschehen. Aber wenn auch das scharf zu betonen ist, so ist andererseits doch klar, dass sich der Calvinismus vermöge des in seiner Genfer Lage aufgenommenen konstitutionellen und kritisch-naturrechtlichen Prinzips sehr leicht der Demokratie anbequemen konnte und in seinen religiösen Ideen schließlich nicht nur keinen Hindernis hatte, auf sie einzugehen, sondern sich mit ihr verwandt empfinden konnte.“ (Troeltsch 1994: 702)

Auch die Säkularisation des Staates – von der Troeltsch „als die wichtigste Tatsache der modernen Welt“ spricht – wird zurückgeführt auf „verzweigte Ursachen“:

„Sie geht zurück auf die Entstehung nationaler Staaten innerhalb des mittelalterlichen Imperiums, auf die städtische Kultur und ihre Ausbildung politischer Zwecke und Kräfte, auf die Rezeption des römischen Rechtes und seine Idee von der Einheitlichkeit und Absolutheit der

staatlichen Gewalt, auf humanistische Erneuerung antiker Staatsgefühle, auf die Renaissancepolitik eines Machiavelli und Bodin, auf die Vereinigung der landesherrlichen Befugnisse und die Unterjochung der ständischen Gewalten, schließlich auch auf die den Staat verstärkende protestantische Glorifizierung des Staates selbst.“ (Troeltsch 2004: 341)

Unmittelbar im Anschluss an Troeltschs Überlegungen hat Wolf-Dieter Marsch Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sich an einer „Theologiegeschichte demokratischen Denkens“ versucht und „Demokratie als christlich-ethisches Prinzip“ thematisiert (Marsch 1971). Marsch hatte sich zuvor in seiner Dissertation mit dem Verhältnis zwischen christlichem Glauben und demokratischem Ethos am Beispiel Abraham Lincolns auseinandergesetzt (Marsch 1958). Er trug von dieser Auseinandersetzung ein waches Bewusstsein für die möglichen Überschneidungen und bleibenden Unterschiede zwischen Demokratie und Christentum davon. Dass die existierenden Spannungen zwischen christlicher und demokratischer Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit oder Liebe und Hoffnung sich bisweilen in unüberbrückbare Hürden verwandeln konnten, zeigten nicht zuletzt konkrete politische Konflikte, die das Land zutiefst spalteten und schließlich durch Selbstzerfleischung an den Rand des Ruins brachten – wie dies etwa bei dem Konflikt um die Sklaverei geschah, in dem bekanntlich auf beiden Seiten Gottes Wille angerufen und ins gewaltsame Spiel der Kräfte gezerzt wurde. Von daher überrascht das Ergebnis der Erkundungen des protestantischen Theologen nicht: es lautet nämlich ganz im Sinne Troeltschs, dass die Demokratie „nicht originär und direkt aus dem christlichen Denken“ abgeleitet werden kann. „Man kann nur konstatieren“, schreibt Marsch, „dass in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der werden- den Moderne hier und da Konzepte, Überzeugungen und Werthaltungen auftauchen, die wir als demokratisch bezeichnen können.“ (Marsch 1971: 136). An anderer Stelle heißt es:

„Und es dürfte auch drei Generationen nach Troeltsch nicht sehr aussichtsreich sein, unmittelbar biblisch-exegetisch mehr an Grundlagen demokratischen Geistes ermitteln zu wollen als damals. Gewiss reduziert sich uns heute eine biblische Orientierung nicht mehr auf so etwas wie ‘Persönlichkeit’ ‘Erlösung’, ‘Demut’, – die biblischen Grundgedanken des ‘Bundes’ zwischen Gott und Mensch, der Entsakralisierung aller politischen Metaphysik oder der eschatologischen Spannung eines in Christus erwartbaren Endes der Geschichte sind uns deutlicher geworden, als sie es zu Troeltschs Zeiten waren. Aber an der methodischen Schwierigkeit, dass sich neuzeitlich-demokratische Prinzipien nicht direkt aus dem biblischen Erbe deduzieren lassen, hat sich nicht viel geändert.“ (Ebd.: 204 ff.)

Schließlich betrachtet auch Friedrich Wilhelm Graf, um noch einen anderen, zeitgenössischen protestantischen Theologen zu nennen, die Behauptung eines historischen Entstehungs- und sachlichen Begründungszusammenhangs zwischen dem

Christentum und dem demokratischen Verfassungsstaat ausgesprochen kritisch. Er weist zunächst im Allgemeinen darauf hin, dass die Symbolsprachen der Religion und die normativen Grundbegriffe der parlamentarischen Demokratie auf ganz unterschiedliche Imaginationsräume verweisen und daher bleibend in Spannung stehen:

„Die Demokratie geht vom autonomen Bürger aus, der sich mit anderen Freien in wechselseitiger Anerkennung gleicher Freiheit zur Organisation politischer Herrschaft zweckrational assoziiert. Die Sprachen der Religion aber haben sehr viel zu tun mit Vorstellungen vom guten Leben in der Herzensbindung an Gott, Heil und Verderben, Erlösung und Gemeinschaft der Heiligen. Christen in der Demokratie tun um der Demokratie, aber auch um ihres Glaubens willen gut daran, sich die unaufhebbaren Spannungen zwischen demokratischer Vernunftsprache und religiöser Symbolsprache präsent zu halten.“ (Graf 2009a: 20)

Sodann betont Graf ganz in der Tradition Ernst Troeltschs die außergewöhnliche Deutungsoffenheit religiöser Sprachen; sie besäßen einen beinahe unerschöpflichen Reichtum an Bildern, Metaphern, Erlösungsnarrativen, Versöhnungssymbolen und Transzendenzchiffren, die je nach Ort, Zeit und Interesse von Individuen und kollektiven Akteuren unterschiedlich vergegenwärtigt werden könnten. Auch die christliche Religion habe im Wechselspiel von Öffnung und Aneignung einerseits, Abgrenzung und Identitätsbehauptung andererseits immer neue Auslegungen erfahren: sie sei mit ihren überlieferten „Glaubensstoffen“ und zentralen Symbolen äußerst vielfältig, spannungsreich und in ethischer Hinsicht vielgestaltig. Entsprechend ließen sich christliche Glaubensmotive mit höchst heterogenen politischen Vorstellungen und Zielen verbinden. Was den historischen Wirkungszusammenhang zwischen Demokratie und Christentum anbelangt, konstatiert Graf nüchtern, dass die demokratische Kultur in Deutschland jedenfalls, nicht zuletzt wegen der antirevolutionären Zweckbündnisse zwischen den Ordnungsmächten Staat und Kirche, gerade auch im bürgerlichen Protest gegen ein Kirchentum entwickelt werden musste, dessen führende obrigkeitssnahe Vertreter aus der gepredigten Allmacht Gottes starke Autorität für sich selbst abzuleiten gesucht hätten. Analog dazu erinnert der liberale Protestant an die Tatsache, dass die normativen Leitvorstellungen der liberalen Demokratien, angefangen mit der Menschenwürde, von den christlichen Kirchen erst infolge diverser historischer Anpassungszwänge und bitterer Lernprozesse in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angenommen worden sind (Graf 2009: 177). Die beiden großen Kirchen hätten „die Menschenwürde“ erst entdeckt, als sie im Rechtssystem der Bundesrepublik bereits zur „Grundnorm“ avanciert sei. Zwar lasse sich die emphatische Hochschätzung der Würde des Einzelnen teils auf jüdische, teils auf christliche Wurzeln zurückführen. Doch die Durchsetzung des liberalen Menschenrechtsindividualismus in der Moderne sei ein äußerst vielschichtiger, widersprüchlicher Prozess, in dem die christlichen Kirchen eher

blockierend als fördernd gewirkt hätten (Graf 2004: 213). Die führenden Theologen beider Kirchen hätten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein den liberalen Menschenrechtsindividualismus als Ausdruck eines titanisch-sündhaften Autonomiewillens des Menschen verworfen – zugunsten einer theonomen Konzeption der Freiheit zur Gemeinschaft. Nicht Menschenrechte des freien Individuums, sondern Gemeinschaftsbindungen des Sünders und die Pflichten des Einzelnen gegenüber Staat und bergenden Gemeinschaften hätten im Zentrum des Hauptstroms christlicher Ethik im 19. und 20. Jahrhundert gestanden. Der „imperialistische Gestus der Begriffsbesetzung“, mit dem die Kirchen seitdem die Urheberschaft demokratischer Leitvorstellungen für sich reklamierten, dürfe nicht über die „massiven antidemokratischen Erblasten in den verschiedenen Christentümern“ hinwegtäuschen (Graf 2009a: 19). So werde etwa heute verschwiegen, dass in manchen Christentümern Menschenrechte des Einzelnen immer noch als Ausdruck falscher, antichristlicher Aufklärung bekämpft würden oder, dass viele orthodoxe Christentümer „Ethno-Religionen“ seien, die Nation und Territorium sakralisierten, nicht aber das Individuum in seiner vorstaatlichen Würde.⁷⁰ Im Grunde könne auch die Trennung von Religion und Politik nicht ohne weiteres auf das Christentum zurückgeführt werden, täten sich doch noch heute viele seiner Akteure und Vertreter schwer mit ihren gesellschaftspolitischen Konsequenzen:

70 Dass die Auffassung, allein der christliche Glaube sei imstande, dem Menschen zu einem Bewusstsein seiner Würde zu verhelfen, bis heute vom östlichen, orthodoxen Christentum nicht geteilt wird, zeigt Graf durch einen kurzen Blick in die „Grundlagen der Lehre der orthodoxen Kirche von der Würde, der Freiheit und den Rechten des Menschen“ der russisch-orthodoxen Kirche vom 26. Juni 2008. Er gelangt darüber hinaus zu dem allgemeinen Schluss, dass die östlichen Formen des Christentums die demokratischen Lern- und Anpassungsprozesse der okzidentalen Kirchen seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute verweigern (Graf 2009b: 193). Für eine eingehende Betrachtung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft in der russisch-orthodoxen Tradition siehe: Kostjuk 2005. Der Autor sieht das Besondere des orthodoxen Sozialdenkens im Vergleich zum westlichen Christentum darin, dass „das Zentrum der orthodoxen Weltauffassung im Sakralen“ liegt: „Die Vergottung des Menschen und die Sakralisierung der Welt sind die letzten Endziele des orthodoxen Lebens. Diese Intentionen verhindern das Etablieren legitimer Grenzen zwischen dem Sakralen und Profanen. Die rituelle Verehrung des Sakralen behinderte in der Orthodoxie den Prozess der ‚Versprachlichung des Sakralen‘ (E. Durkheim, J. Habermas) bzw. der Verwissenschaftlichung der Theologie.“ (Kostjuk 2005: 361). Infolge dessen habe sich die Idee des Naturrechts in der orthodoxen Tradition nicht etablieren können. Das Politische sei stets als Totalität der Macht begriffen worden, deren Ursprung in der Herrschaft Gottes liege. Die theokratische Idee der unbegrenzten Selbstherrschaft des Zaren sei denn auch dort am weitesten entwickelt worden.

„Gern schreiben wir uns im politischen Diskurs die aufgeklärte Fähigkeit zu, zwischen Politik und Religion zu unterscheiden, und wir sprechen anderen, etwa bestimmten muslimischen Akteuren, diese Differenzierungskompetenz ab. Aber die heilsame Unterscheidung von Religion und Politik ist keine ein für allemal erreichte Leistung aufgeklärter Vernunft, sondern muss im politischen Tageskampf immer neu begründet und verteidigt werden. Auch manche christliche Akteure in der Bundesrepublik pflegen eine religiöse Kampfrhetorik, die es kaum erlaubt, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Recht und Moral prägnant zu unterscheiden. Sowohl im Rechtskatholizismus als auch im evangelikalen Protestantismus wird die parlamentarische Demokratie ob ihres Neutralitätsliberalismus nicht selten als ‚relativistisch‘ kritisiert und ein christlicher Werte- oder Sittenstaat beschworen. Selbst Papst Benedikt XVI. hat, als Theologieprofessor Joseph Ratzinger und als Präfekt der römischen Glaubenskongregation, in Texten zur religiösen Lage Europas immer wieder gegen das Mehrheitsprinzip der parlamentarischen Demokratie polemisiert und sein tiefes kulturpessimistisches Leiden an moralischem Pluralismus und liberalistischem Individualismus bekundet.“ (Ebd.: 20)

Mit diesen kritischen Überlegungen will Graf zwar nicht leugnen, dass die Trennung von Politik und Religion bzw. von Staat und Kirche in der Geschichte immer wieder auch aus religiösem Impetus von Seiten liberaler Protestanten und Katholiken gefordert und eingeklagt worden ist. Auch will er die zwischen den einzelnen christlichen Konfessionsfamilien und ihren konkreten Ausprägungen bestehenden Unterschiede in wahrheitsideeller und institutioneller Hinsicht nicht klein reden, die bis heute mit verschiedenen religionspolitischen Folgerungen und Haltungen einhergehen. So macht Graf etwa trotz des extrem weiten Spektrums „politischer Protestantismen“ – das von radikalsozialistischen Linksprotestantismen bis hin zu extrem autoritären protestantischen Ordnungsdenkern der politischen Rechten reicht – spezifische Strukturmuster und Elemente „protestantischer Politik“ aus. Nachdem die Protestanten die kirchliche Institution theologisch abgewertet hätten, neigten sie zu einer „religiös-moralischen Überlegitimierung des Politischen“; die Entklerikalisierung habe Energien zur religiösen Aufladung des Politischen freigesetzt. Infolge dessen hätten die Protestanten die politischen Interessenkonflikte primär in moralischer Semantik gedeutet und pragmatische Arrangements als „falsche Kompromisse“ denunziert. Politisches Handeln sollte sich danach primär an innerer Überzeugung und Gesinnung ausrichten. Nicht zuletzt dieser protestantische Vorrang der „Gesinnungsethik“ vor institutionenorientierter „Verantwortungsethik“ habe viele Protestanten gegenüber dem modernen Nationalismus und totalitären Vergemeinschaftungsutopien des 20. Jahrhunderts empfänglich gemacht. Protestantische Frömmigkeit berge in allem Gewissensernst auch spezifische (potentiell politische) Gefährdungspotentiale. Weil der Protestant auf die eigene Subjektivität und „Innerlichkeitsanarchie“ zurückgeworfen sei und ihm die rituellen, sakramentalen Wegmarkierungen und Entlastungen

durch eine starke Institution fehlten, sei er in seinem Glaubensstand tendenziell „labiler“ als der Katholik. An anderer Stelle kommt Graf ausdrücklich darauf zu sprechen, dass die ekklesiologischen Grunddifferenzen zwischen dem römischen Katholizismus und den evangelischen Kirchen bis in die Gegenwart hinein unterschiedliche theologische Deutungen und Einschätzungen des Weltlichen und damit Sichtweisen des Verhältnisses von Geistlichem und Weltlichem begründen: „Formelhaft zugespitzt: Protestanten denken von der empirischen, sichtbaren Kirche geringer als Katholiken, aber von den weltlichen Institutionen wie insbesondere dem positiven staatlichem Recht deutlich höher als Kirchenlehrer und Rechtsgelehrte der römisch-katholischen Kirche.“ (Graf 2008: 140). Gleichwohl bestreitet der Theologe letztlich, dass das Christentum von Haus aus auf irgendeine religionspolitische Trennungskonzeption „programmiert“ ist. Im Hintergrund steht die Überzeugung des Autors, dass theologische Ideenkomplexe - angefangen mit der Rede von der Allmacht Gottes, von seiner Souveränität, von der Unverfügbarkeit seines Wortes; ferner die Vorstellung von seinen zwei Reichen, Regierweisen, Regimenten oder eines permanenten Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, oder die heilsgeschichtliche Strukturierung von Zeit, die dem Christen die allmähliche Herbeiführung des Reichs Gottes zur Aufgabe macht - immer auch einen mehr oder minder politischen Gehalt aufweisen und kommunizieren, weil sie unausweichlich bestimmte ideale Ordnungen der Schöpfung, des Weltenganges und des guten Lebens der Menschen entwerfen und mit letzter Verbindlichkeit ausstatten (Graf 2007: 118). Selbst wenn religiöse Ethiken keine explizit politische Aussagen enthielten, hätten ihre Bilder der Ordnung des Kosmos, der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und der Wirkmächtigkeit des Bösen immer eine „fundamentalpolitische Relevanz“ (Graf 2004: 113). Dabei wird Graf nicht müde, die politische Ambivalenz religiöser Deutungssysteme zu betonen: dieselben religiösen Sprachmuster, Symbole und Metaphern, die Möglichkeiten reflexiver Selbstbeschränkung erschließen und darin die Humanität des Menschen stärken, ließen sich auch für eine radikale menschliche Selbstüberhöhung und totalitäre Versuche, die Stelle Gottes zu besetzen, in Anspruch nehmen (ebd.: 274). Die christlichen Schöpfungsvorstellungen hätten gerade auch in der Moderne seit 1800 immer wieder der Sakralisierung von politischer Ordnung gedient. Es gebe schlicht keine theologischen Begriffe, die strikt metapolitisch der Verzweckung konkurrierender politischer Akteure entzogen wären:

„Selbst feinste christologische Dinstinktionen oder eschatologische Kategorien sind von interessierten politischen Heilsbringschuldnern machtpolitisch reformuliert worden: Christus, der Gottkönig, als Autoritätsgarant, oder Christus in seinem dreifachen Amte als König, Priester und vor allem Prophet, als Hoffnungsträger für eine ganz andere Politik.“ (Graf 2009b: 68).

An dieser Stelle bietet es sich an, auf unsere Frage zurückzukommen, ob nicht gerade die Trennung von Religion und Politik bzw. von Staat und Kirche als ein Element der normativen Affinität zwischen Christentum und moderner Demokratie angesprochen werden muss. So unterschiedliche Autoren wie Peter L. Berger⁷¹, David Martin⁷², José Casanova⁷³, Samuel P. Huntington⁷⁴, Larry Siedentop⁷⁵, Graham

-
- 71 Der Religionssoziologe Peter L. Berger betont zwar, dass ein Phänomen von solcher Tragweite wie die Säkularisierung nicht monokausal erklärt werden könne und er keine Hierarchie der Ursachen aufstellen wolle, geht aber dennoch in seiner Analyse vor allem der Frage nach, wieweit die religiöse Tradition des Abendlandes den Keim der Säkularisierung schon in sich trug. Bereits das Alte Testament habe einen ersten und wichtigen Säkularisierungsschub verursacht, weil der radikal transzendente Gott die Welt durch „Entzauberung“ frei geräumt und freigegeben habe. Das Christentum habe dieses Erbe angetreten, zeitweilig durch den Katholizismus relativiert, später aber wieder durch den Protestantismus deutlicher hervorgeholt. Im Allgemeinen habe das Christentum durch die institutionelle Spezialisierung der Religion in Gestalt der Kirche den Säkularisierungsprozess maßgeblich gefördert: „The concentration of religious activities and symbols in *one* institutional sphere, however, *ipso facto* defines the rest of the society as ‚the world‘, as a profan realm at least relativley removed from the jurisdiction of the sacred. The secularizing potential of this conception could be ‚contained‘ as long as Christendom, with its sensitive balance of the sacred and the profane, existed as a social reality. With the desintegration of this reality, however, the world could all the more rapidly be secularized in that it had already been defined as a realm outside the jurisdiction of the sacred properly speaking. The logical development of this may be seen in the Lutheran doctrine of the two kingdoms, in which the autonomy of the secular ‚world‘ is actually given a theological legitimation.“ (Berger 1967: 123).
- 72 Der Religionssoziologe David Martin konstatiert gleich zu Beginn seiner „General Theory of Secularization“, dass „the fact that secularization has been firstly a Christian phenomenon“. Und fügt erklärend hinzu: „Some theologians have indeed capitalized on certain congruences between Christianity and secularity to welcome secularization as simply an unfolding of the essence of religion. There is something in this, but less than is claimed. At any rate the advantages for the framing of the theory stem from the fact that secularization initially occurs within the ambit of Christian societies. A general theory can be stated for societies within a Christian ambit (or, if you prefer, societies with a Christian historical background) and subsequently be qualified for other societies, just as secularization itself was exported with modifications to other societies.“ (Martin 1978: 1/2).
- 73 In einem seiner Aufsätze heißt es: „Es ist inzwischen allgemein anerkannt, daß die historischen Muster der Säkularisierung in Westeuropa selbst einen Bezug zur internen Dynamik der Institutionalisierung und Transformation des westeuropäischen Christentums haben. Zumindest muß man anerkennen, daß die Kategorie des ‚saeculum‘ selbst eine mit-

Maddox⁷⁶, Charles Taylor⁷⁷, Michel Foucault⁷⁸, Marcel Gauchet⁷⁹, Philippe Nemo⁸⁰, Hans Maier⁸¹, Ernst-Wolfgang Böckenförde⁸² und Ulrich Matz⁸³ behaupten bzw.

telalterliche christliche theologische Kategorie ist, die dazu gedient hat, zuerst den Diskurs und die institutionelle Dynamik des europäischen Christentums und dann der europäischen Säkularisierung zu strukturieren [...] Andere Weltreligionen und achsenzeitlich geprägte Kulturen haben ganz einfach andere Institutionalisierungsmuster oder dynamische Spannungen zwischen Religion und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz.“ (Casanova 2007: 335).

- 74 Huntington schreibt in seinem einflussreichen Buch „Der Kampf der Kulturen“: „Gott und Kaiser, Kirche und Staat, geistliche Autorität und weltliche Autorität sind ein durchgängiger Dualismus in der westlichen Kultur. Nur in der hinduistischen Kultur waren Religion und Politik auch so klar getrennt. Im Islam ist Gott der Kaiser; in China und Japan ist der Kaiser Gott; in der Orthodoxie ist Gott des Kaisers Juniorpartner. Die Trennung und die immer neuen Konflikte, die für die westliche Kultur typisch sind, hat es in keiner anderen Kultur gegeben.“ (Huntington 1997: 100). Diese religionspolitischen Unterschiede spielen in den von Huntington vorausgesagtem „Clash of Civilizations“ eine zentrale Rolle, wobei die Kulturkreise entlang der Wirkungsgrenzen der großen Weltreligionen als relativ geschlossene Einheiten und Blöcke definiert werden (ebd.: 337).
- 75 Der Tocquevillianer ist der Überzeugung, dass die Unterscheidung zwischen weltlichem und sakralem Bereich und zwischen öffentlicher und privater Sphäre sich auf ursprüngliche Prägungsmerkmale des Christentums zurückführen lassen (Siedentop 2000: 312).
- 76 Graham Maddox geht davon aus, dass die Säkularisierung des modernen demokratischen Staates „was an inevitable and integral outcome of the Jerusalem tradition“. Und: „The Western religious tradition was founded on separation.“ (Maddox 1996: 3).
- 77 In „A Secular Age“ heißt es etwa; „But there were important Christian motives for going the route of disenchantment.“ (Taylor 2007: 26) oder: „This ‚disenchanting‘ move is implicit in the tradition of Judaism, and later Christianity.“ (Ebd.: 74).
- 78 In seinen Vorlesungen zur „Geschichte der Gouvernementalität“ führt Foucault an einer Stelle aus: „Es ist also eine Form von Macht, die in der Tat eine irdische Macht ist, selbst wenn sie sich auf das Jenseits ausrichtet. Und dennoch, trotz dieses Zusammenhangs blieb in der westlichen Kirche – lassen wir die östliche Kirche beiseite – stets eine von der politischen Macht distinkte Macht erhalten. Diese Trennung muss man zweifellos bereits in der berühmten Apostrophe des Valentinian an den Hl. Ambrosius anklängen hören, als er den Hl. Ambrosius entsandte, um Mailand zu regieren. Er entsandte ihn, um Mailand ‚nicht als Magistrat, sondern als Pastor‘ zu regieren. Die Formel bleibt wie eine Art Prinzip, wie ein grundlegendes Gesetz durch die gesamte Geschichte des Christentums erhalten.“ Zugleich betont aber Foucault auch, dass zwischen der pastoralen Macht der Kirche und der politischen Macht eine Reihe von Interferenzen, von Stützen, von Kreuzungen und Konflikten gegeben hat. Dennoch zeigt er sich davon überzeugt, dass

- die Trennung von Religion und Politik ein „absolut charakteristischer Zug des christlichen Abendlandes“ sei und als solche die Geschichte überdauert habe (Foucault 2004: 226).
- 79 Noch in der Enleitung seines Hauptwerkes „Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion“ schreibt Gauchet: „De manière beaucoup plus large, bien au-delà du seul capitalisme, la perspective adoptée conduit à reconnaître la spécificité chrétienne comme un facteur matriciel et déterminant dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers, qu’ il s’agissent du rapport à la nature, des formes de la pensée, du mode de coexistence des êtres ou de l’organisation politique. Si a pu se développer un ordre des hommes à ce point en rupture avec les précédents, en rupture pour cause de renversement sur tous les plans de l’ancienne hétéronomie, c’est dans les potentialités dynamiques exceptionnelles de l’esprit du christianisme qu’il convient d’en situer la première racine. Elles fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir la solidarité essentielle, sur la durée, de phénomènes aussi peu évidemment liés que l’essor de la technique et la marche de la démocratie. Ainsi le christianisme aura-t-il été *la religion de la sortie de la religion*“ (Gauchet 1985 10/11, Herv. i.O.)
- 80 Philippe Nemo schreibt in seinem großen Essay „Qu’est-ce que l’Occident ?“: „Or nous pensons que *cette désacralisation du pouvoir en Europe a été le fruit du judéo-christianisme* ; que *le concept même de laïcité vient de la Bible* ; et que c’est la raison pour laquelle la démocratie n’est apparue, et ne peut probablement s’épanouir, qu’en Occident.“ (Nemo 2004: 78, Herv. i.O.)
- 81 In seinem Buch „Welt ohne Christentum - was wäre anders?“ heißt es: „Damit sind wir schon nahe an der Politik, am Staat. Auch hier hat das Christentum ‚entzaubernd‘ gewirkt: es hat die dem Altertum ganz selbstverständliche Einheit von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik – und mit ihr die Theologisierung existierender Staats- und Gesellschaftsformen – aufgelöst. Neben die civitas, welche die Kirche ihrer Religion war, trat die christliche Gemeinde als Volk der Erlösten – sie verweigerte dem Kaiser den Götterkult und stellte im Namen Gottes die Eigenmacht irdischer Herrscher ‚zur Schau‘. Die Geschichte des Christentums ist daher die Geschichte einer fortwährenden Destruktion ‚politischer Theologien‘. Die Lehre von der göttlichen Monarchie scheiterte am trinitarischen Dogma. Die Interpretation der Pax Augusta im Sinne eines ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatologie. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinose Qualität. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratietheorie der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert. Darin wird deutlich, dass das Politische im christlichen Äon nicht mehr die letzte leitende und sinngebende Instanz sein kann, dass es nicht mehr, wie in der Antike, den Daseinssinn des Menschen rundum bestimmt und beherrscht, dass es vielmehr ein Nicht-Absolutes, Vor-Letztes ist. Für den Christen hat es Dienst- und Instrumentcharakter. Deshalb war

suggestieren in ihren Arbeiten einen engen Entstehungszusammenhang zwischen der Säkularisierung der Staatsgewalt und dem (lateinischen) Christentum. Auch Tine Stein hat in ihrer bereits erwähnten Darstellung der religiösen Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates die These formuliert, dass die Trennung von Herrschaft und Heil letztlich in den biblischen Texten ihren Ursprung und Sinn hat. Obwohl sie bemerkt, dass in den alttestamentlichen Erzählungen von Emanzipation der Politik im Sinne der modernen Säkularisierung nirgends die Rede ist und auch im Neuen Testament die eschatologische Idee eher dazu einlädt, „die klare analytische Unterscheidung von weltlichem Reich und göttlichem Königtum hinsichtlich ihrer institutionellen Konsequenzen für das Verhältnis von politischem Gemeinwesen und Kirche gewissermaßen nicht zu Ende zu denken und stattdessen eine christliche Reichsidee zu entwickeln, in der Politik und Religion in der Einheit einer *res publica christiana* aufgehen“, kommt sie zu dem Schluss, dass die Einsicht in die Notwendigkeit einer Trennung von Herrschaft und Heil in den biblischen Texten letztlich doch „stärker angelegt“ ist (Stein 2007: 191, Herv. i.O.). Um dies zu zeigen, geht Stein denn auch konsequent auf die Passagen und Aussagen der biblischen Erzählungen ein, die geeignet sind, eine Trennung von Herrschaft und Heil zu stützen und zu begründen: etwa die Aussage Jesu, die sich im Johannes-Evangelium findet, dass sein Königtum nicht von dieser Welt sei (Joh 18, 36), oder seine bekannte Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zah-

John Locke ein guter Christ, als er gegenüber der überlieferten theokratischen Doktrin das *civil government* betonte.“ (Maier 1999: 158/59, Herv. i.O.)

- 82 Der katholische und liberalkonservative Staatsrechtler macht den Beitrag „der Kirche“ zur Herausbildung „der modernen Welt“ in erster Linie daran fest, dass sie im Allgemeinen „die Welt“ durch Entsakralisierung den Menschen zur „Eroberung“ und „Bearbeitung“ freigab und insbesondere die Unterscheidung und Trennung von „geistlich“ und „weltlich“ in den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst im Investiturstreit geltend machte: „Sie bedeutete gegenüber der religiös-politischen Einheitswelt des frühen Mittelalters den ersten Säkularisierungsvorgang, und zwar einen Säkularisierungsvorgang, der aus innerkirchlichen Antrieben hervorging und legitimiert wurde.“ (Böckenförde 1977: 159)
- 83 Ulrich Matz schreibt: „Die christliche Verweltlichung von Staat und Politik und die massive Relativierung ihrer Bedeutung wirken sich in der Neuzeit recht kompliziert aus. Zunächst ist festzustellen, dass sich dieser Säkularisierungsprozess als solcher als irreversibel erwiesen hat. Alle neueren pantheistischen Versuche, das ‚Diesseits‘ wieder mit Göttern oder einem göttlichen Prinzip zu füllen, blieben schwärmerische Episoden der Geistesgeschichte. Dass die politische Geschichte der Neuzeit von weltlichen Staaten geprägt wird, ist eine direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums, das die antike Polis in den Dualismus von Kirche und Staat auflöst.“ (Matz 1984: 33)

len: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und was Gottes ist, Gott.“ (Mt 22, 21). Zwar erwähnt die Autorin auch einige biblische Passagen, die den religionspolitischen Dualismus von weltlichem und göttlichem Reich eher unterlaufen, etwa die Stelle des Römerbriefes, in der es apodiktisch heißt: „Es gibt keine Obrigkeit außer von Gott und die bestehenden sind von Gott angeordnet.“ (Röm 13, 1). Da sie aber nach ihrer gewissermaßen am Erfolg der Geschichte orientierten Lesart nicht ins Gewicht fallen, werden sie durch Auslegung geglättet und ausgehebelt. In der im Sinnhaushalt der biblischen Erzählungen angelegten Trennung zwischen einer weltlichen und einer geistlichen Sphäre erblickt Stein eine Art programmatische Kernwahrheit, die sich trotz mancher Missverständnisse und Hindernisse „ideenhistorisch in der Entfaltung einer Zwei-Reiche-Lehre und realhistorisch in der institutionellen Ausdifferenzierung von Kirche und weltlicher politischer Ordnung“ niedergeschlagen habe (Stein 2007: 151). Die Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil und die damit einhergehende Verweltlichung des Staates wird also begriffen als eine – wie Ulrich Matz schreibt – „direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums“ (Matz 1987: 33).

Lässt sich aber die Säkularität des demokratischen Verfassungsstaates auf diese Weise unmittelbar auf Denkmotive und Dispositionen der jüdischen, vor allem der christlichen Religion zurückführen? Oder kommt auch dies letztlich einer „identitätspolitischen“ Vereinnahmung sowohl der Säkularität als auch der Religion selbst gleich? An kritischen Stimmen mangelt es auch bezüglich dieser Frage nicht. Heiner Bielefeldt etwa ist der Überzeugung, das Jesuswort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, das vor allem Vertreter der christlichen Kirchen heute für eine theologische Würdigung des säkularen demokratischen Verfassungsstaates heranziehen, bilde nicht etwa die „religiös-kulturelle Wurzel, aus der im Laufe von fast zweitausend Jahren der säkulare Staat mehr oder minder organisch erwachsen“ sei; vielmehr verhalte es sich eher umgekehrt so, dass auf „dem Boden der Moderne *rückblickend* solche religiösen und kulturellen Motive aufgefunden werden, die es erlauben, zum säkularen Staat auch theologisch ein produktives Verhältnis zu entwickeln.“ (Bielefeldt 2003: 54, Herv. i.O.). Gegen die Sichtweise, der säkulare Rechtsstaat sei die Verwirklichung christlicher Wahrheitssätze, müsse daran erinnert werden, dass Menschenrechte, Religionsfreiheit und staatliche Säkularität auch im Westen in langwierigen politischen Auseinandersetzungen durchgesetzt werden mussten, nicht zuletzt gegen den massiven Widerstand des Christentums, zumal der katholischen Kirche.

Im Ergebnis können sowohl die Position Steins als auch diejenige Bielefeldts von einer gewissen Einseitigkeit nicht freigesprochen werden. Blickt man auf die Entwicklung in Frankreich von der Revolution bis zum Trennungsgesetz von 1905, so wird deutlich, dass der demokratische Verfassungsstaat und die damit einhergehende Trennung von Staat und Kirche in einer polemischen Frontstellung gegen die katholische Kirche (und mit der Unterstützung der protestantischen und jüdischen

Gemeinde) durchgesetzt worden ist. Dementsprechend wird dort die These von einem engen historischen Entstehungszusammenhang zwischen Christentum, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche bis heute sowohl vom republikanischen als auch vom katholischen Lager eher kritisch betrachtet, wobei die positive Rolle der protestantischen Minderheit schon anerkennend hervorgehoben wird (Pena-Ruiz 2003; Rollet 2001; Cabanel 2003). In den Vereinigten Staaten hingegen war die Trennung von Staat und Kirche ursprünglich auch eine Forderung der dissidenten protestantischen Sekten, der sich später die Katholiken, Juden und andere angeschlossen haben. Noch vor der revolutionären Gründung gab es ja neuenglische Kolonien wie Rhode Island oder Pennsylvania, die eine Trennung von Staat und Kirche mit der in der Bibel angelegten Unterscheidung und Denkfigur von zwei Welten, zwei Reichen, zwei Regimenten, zwei Schwertern oder zwei Tafeln forderten und begründeten. Insofern kann dem von Tine Stein und anderen Autoren genannten religionspolitischen Differenzierungspotential des Christentums nicht von vornherein jegliche historische Wirkmächtigkeit abgesprochen werden. Dass aber von dem religiösen Sinnpotential kein geradliniger Weg in die Geschichte führt, weil es nicht auf eine politische Wahrheit zugeschnitten ist, sondern in sich mehrere, teils einander widersprechende Stimmen und Tendenzen enthält, denen erst in der Berührung mit den Herausforderungen einer bestimmten Zeit und Gesellschaft Leben eingehaucht wurde, zeigt wiederum das Beispiel Deutschlands. Hier haben beide Kirchen sich erst nach der nationalsozialistischen Katastrophe mit der Demokratie und der ausgesprochen kooperativen Trennung von Staat und Kirche anfreunden können. Die evangelische Kirche spricht diesen historischen Hintergrund in der 1985 veröffentlichten Demokratiedenkschrift selbstkritisch an, in der sie erstmals den „Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ gewürdigt hat:

„Die geschichtlichen Erfahrungen, die uns Deutsche belasten, sind eine bleibende Mahnung. Hitler kam 1933 an die Macht, nicht weil die Nationalsozialisten schon in der Republik von Weimar so zahlreich geworden wären, sondern weil es nicht genug Demokraten gab, die den unschätzbaren Wert der Weimarer Verfassung erkannt hätten und sie zu verteidigen bereit gewesen wären. Dieses Urteil gilt rückblickend auch für den deutschen Protestantismus und die evangelische Kirche. Sie waren nicht unerheblich in den Nationalsozialismus verstrickt. Der kirchliche Widerstand bezweckte im wesentlichen die Wahrung der kirchlichen Unabhängigkeit. Nur vereinzelt lehnten sich Christen gegen das totalitäre Herrschaftssystem auf. Der deutsche Protestantismus und die evangelische Kirche haben demnach gewichtige Gründe, ihr Verhältnis zum Politischen und ihr Verständnis von Staat und Gesellschaft neu zu bestimmen.“ (Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 1985: 9)

Die evangelische Kirche vertrete aus Gründen des Glaubens zwar heute so wenig wie sie das in der Geschichte getan habe eine „abstrakte, allgemeine Staatstheorie“. Als Glieder der Kirche träten sie aber dafür ein, den demokratischen Staat als ein

Angebot an die politische Verantwortung anzunehmen. Im Übrigen sei die „klare Unterscheidung zwischen dem geistlichen Auftrag der Kirche und dem weltlichen Auftrag des Staates die bleibende Voraussetzung für die Bereitschaft zur Demokratie“ (ebd.: 12). Politische Überzeugung und christlicher Glaube seien nicht identisch; Politik gehöre dem Bereich des „Vorletzten“ an, Religion hingegen betreffe „letzte Dinge“; um die Freiheit des Menschen zu schützen, müsse die Kirche über diesen „befreienden Unterschied“ wachen (ebd.: 46).

Auch für die katholische Kirche war der historische Weg „vom Gottesrecht zum Menschenrecht“ sehr lang und beschwerlich (Uertz 2005). Die katholische Kirche hat sich – wie wir im historischen Teil der vorliegenden Arbeit gesehen haben – nach dem blutigen Bruch mit der Französischen Revolution einem politischen Gegenprogramm verschrieben; Demokratie, Menschenrechte und Trennung von Staat und Kirche wurden relativ pauschal verworfen. In der Enzyklika von Papst Gregor XVI. „*Mirari vos*“ vom 15. August 1832 wurde die Gewissensfreiheit zum Wahnsinn erklärt und die Trennung von Staat und Kirche verurteilt:

„Ebenso unerfreuliche Dinge können wir von den Leuten erwarten, die Kirche und Staat trennen, sowie die gegenseitige Einigkeit zwischen der weltlichen Macht und der geistlichen Obrigkeit zerstören möchten. Es ist bekannt, daß diese Eintracht von den Anhängern der überaus schändlichen und unverschämten Freiheit sehr gefürchtet wird, da sich diese sowohl im kirchlichen, als auch im staatlichen Bereich zu jeder Zeit als segensbringend und heilsam erwiesen hat.“

Diese Stellungnahme war vor allem gegen den liberalen Katholizismus und deren berühmtesten Vertreter Félicité de Lamennais gerichtet, der den Dienst der Kirche an der Restauration und Monarchie kündigen und überhaupt die Kirche aus dem Würgegriff des Staates befreien wollte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschärfte die Kirche ihren Kurs gegen die Errungenschaften der Moderne, der in der berühmten Enzyklika „*Quanta cura*“ vom 8. Dezember 1864 seinen Höhepunkt erreichte. Darin wurden unter anderem auch die Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche zu den „Irrtümern der Zeit“ gezählt und als „der katholischen Kirche und dem Seelenheil höchst verderbliche Meinung“ verworfen. Diese „falschen und verkehrten Meinungen“ seien umso mehr zu verabscheuen, stellt der Papst Pius IX. fest, als sie darauf abzielten, „zu verhindern und zu beseitigen jenen heilsamen Einfluss, welche die katholische Kirche nach der Einsetzung und Weisung ihres göttlichen Urhebers frei ausüben soll bis zum Ende der Zeiten nicht weniger auf einzelne Menschen als auf Nationen, Völker und ihre obersten Fürsten; sowie aufzuheben jene wechselseitige Übereinstimmung zwischen Priestertum und Königtum in Rat und Tat, die dem staatlichem ebenso sehr als dem kirchlichen Gemeinwesen allezeit segens- und heilbringend gewesen ist.“ (Schnatz 1973: 5). Die katholische Kirche hat denn auch erst nach schmerzhaften Erfahrungen der politi-

schen Verfolgung und Verführbarkeit durch totalitäre Regimes das demokratische Angebot der Freiheit als eine Chance für die Wahrheit wertzuschätzen gelernt; sie hat die Religionsfreiheit nach langem internem Ringen erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) anerkannt, bezeichnenderweise in einem zähen theologischen Reflexionsprozess, in dem die amerikanischen Bischöfe eine herausragende Rolle gespielt haben. Aber auch in Europa hatten die Katholiken zu dieser Zeit längst positive Erfahrungen mit demokratischem Rechtsstaat und Menschenrechten gemacht; allein die Geschichte des politischen Katholizismus in Deutschland zeigt, dass die politische Praxis der Laien der offiziellen Lehre der katholischen Kirche weit vorausging. Insofern hat die Kirche mit der epochalen Kurskorrektur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den demokratischen Lernprozess lediglich nachgeholt, den viele Katholiken als Bürger, Politiker und Wissenschaftler in Auseinandersetzung mit den Erfordernissen der Zeit bereits zuvor vollzogen haben (Uertz 2005: 483). Bedenkt man den historischen Kontext des Kalten Krieges dürfte im politisch-theologischen Reflexionsprozess der Kirche auch die Angst vor dem militant atheistischen Kommunismus der Sowjetunion wirksam gewesen sein. Wie dem auch sei: Mit der Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit jedenfalls hat sich die Kirche von der Vorstellung eines konfessionellen Staates implizit verabschiedet. In den seitherigen Stellungnahmen der Päpste wurde diese Konsequenz sogar ausdrücklich gezogen. So erklärte etwa Johannes Paul II. auf seiner Pastoralreise nach Kuba Anfang 1998, der moderne Staat „dürfe aus dem Atheismus oder der Religion kein politisches Konzept“ machen: „Der Staat muß, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so daß es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei ihren Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszudrücken.“ (Böckenförde 2007: 455). Zuletzt hat auch Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 die Säkularisierung als eine Chance für die Kirche gelobt:

„Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zur ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. [...] Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ (Benedikt XVI. 2012: 14)

Was aber der „Dienst des Nächsten“ konkret erfordert oder wie die Religion im „öffentlichen Leben“ Ausdruck finden soll, ist natürlich auch unter den Katholiken umstritten. Es ist denn auch nicht zu erwarten, dass die Gläubigen sich jemals darüber einigen könnten, welche politischen Implikationen aus dem Christentum im Einzelnen zu ziehen sind. Der diesbezügliche Dissens zeigt sich nicht zuletzt auch

in der großen Debatte um die „politische Theologie“, in der unterschiedliche Positionen von rechts außen bis links außen vertreten wurden – angefangen von den Kontrahenten Carl Schmitt und Erik Peterson über Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hans Maier bis Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann (Schmitt 2008; Peterson 1935; Böckenförde 2007; Maier 2007; Metz 1999).

Angesichts dieser unterschiedlichen, ja gegensätzlichen religionspolitischen Wirkungen und Stellungnahmen des Christentums drängt sich die Einsicht auf, dass – wie Herfried Münkler in Bezug auf die frühe Neuzeit feststellt – „einfache und handfeste Antworten auf die Frage nach dem Einfluss des Christentums auf die Politik bzw. der Thematisierung dieses Einflusses in der Geschichte des politischen Denkens unmöglich sind“ und daher an der Notwendigkeit kein Weg vorbei führt, jede Epoche, Auslegung und Theologie gesondert in Betracht zu ziehen (Münkler 2003: 130). Diesen Gedanken auf die uns hier besonders interessierende Frage nach einer Trennung von Religion und Politik angewandt, heißt es dann:

„Wir finden sowohl die strikte Trennung von Heil und Herrschaft als auch immer wieder den Einbruch intensiver Heilsvorstellungen in die Politik, wobei sich dies freilich – und das ist vielleicht tatsächlich eine Besonderheit im Verhältnis zwischen Christentum und Politik – nur ganz selten unter normalen Konstellationen herrschaftlicher oder bürgerschaftlicher Ordnung, sondern fast immer in Umbruchsituationen und Mobilisierungsphasen ereignet.“ (Ebd.: 122)

Wiewohl Münkler in der intensiven Auseinandersetzung mit den politischen Implikationen der Reformation exemplarisch gezeigt hat, wie vielfältig und widersprüchlich die christlichen Glaubensmomente geraten und in das gesellschaftlich-politische Geschehen eingespeist werden können, geht auch er davon aus, dass die Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil sich im Zuge der Entstehung der Staatsraison in der frühen Neuzeit als die stärkere Tendenz durchsetzt (Münkler 1987; Münkler 1993).⁸⁴ Dabei lässt er die Frage in der Schwebe, ob das

84 Das Ergebnis seiner ideengeschichtlichen Untersuchungen zur Staatsraison in der Frühen Neuzeit fasst Münkler an einer Stelle mit den Worten zusammen, dass im Verlauf des 16. Jahrhunderts „alle grundsätzlichen politischen Alternativen zur Idee der Staatsraison und der in ihr inkorporierten Erfolgslogik des Politischen entweder scheiterten oder sich der von der Staatsraison vorgenommenen Bestimmung des Politischen und den von ihr propagierten Zielen so weit annäherten, dass sie ihren Charakter als *grundsätzliche* Alternativen verloren“ (Münkler 1987: 126, Herv. i.O.). Erst in den Bundesideen der Englischen und der Amerikanischen Revolution seien wieder folgenreich Vorstellungen zum Tragen gekommen, die in einem prinzipiellen Gegensatz zur „staatszentrierten Synthesis des Politischen“ gestanden hätten. Von dieser Warte aus betrachtet lassen sich auch Konfessio-

religionspolitische Ergebnis des westeuropäischen „Sonderwegs“ mit dem Christentum als solchem zu tun hat oder eher seiner unter politisch-kulturell kontingenten Umständen eingetretenen lateinisch-westeuropäischen Entwicklung geschuldet ist (Münkler 2003: 133)

Es dürfte wohl kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die Bereitschaft des lateinischen Christentums, den Raum des Politischen freizugeben, durch die zunehmende Schwäche seiner Lebensmächtigkeit in der Neuzeit wesentlich befördert worden ist. Gleichwohl ist fraglich, ob die Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion möglich und weitgehend erfolgreich gewesen wäre, wenn das Chris-

nalisierungsprozesse und Sakralisierungstendenzen des Politischen im Rahmen der Staatsraison-Doktrin einordnen: die Staatsraison übertrumpft die Religion und macht sie zum Mittel des eigenen Zwecks, auch da noch, wo sie glaubt, nur für sich selbst zu stehen und zu sprechen. In diese Richtung argumentiert auch Michel de Certeau in seiner erstmals 1973 veröffentlichten Abhandlung „Die Förmlichkeit der Praktiken. Vom religiösen System zur Aufklärungsethik“; er spricht explizit von einer „geheimen Revolution“ im religionspolitischen Feld der frühen Neuzeit, die den Zweck in ein Mittel verwandelt habe. Erklärend fügt er hinzu: „Die politischen Institutionen *benutzen* die religiösen Institutionen, unterwandern sie mit ihren Kriterien, *beherrschen* sie durch ihren Schutz, bestimmen sie durch ihre eigenen Pläne.“ (Certeau 2008: 19, Herv. i.O.). Von hier aus lassen sich übrigens gewisse Parallelen zur Überlegungen Michel Foucaults zur Geschichte der Gouvernamentalität im Allgemeinen und zu seiner Analyse über den frühneuzeitlichen Wirkungszusammenhang zwischen modernem territorialen Staat und christlichem Pastoral im Besonderen ziehen. In der pastoralen Macht des Christentums erblickt Foucault eine Kunst, Menschen durch Seelenführung zu regieren, und als solche betrachtet er sie als Ursprung, Formations- und Kristallisationspunkt der politischen Gouvernamentalität, die am Ende des 16. und im 17/18. Jahrhundert die Schwelle des modernen Staates markiert (Foucault 2004: 242). Einen Zusammenhang zur Staatsraison stellt Foucault gegen Ende seiner Vorlesungen explizit her; er beschreibt den historischen Wandlungsprozess wie folgt: „Von einer Regierungskunst, die sich an traditionellen Tugenden (Weisheit, Gerechtigkeit, Achtung vor den göttlichen Gesetzen und den menschlichen Sitten) oder an Alltagsfähigkeiten (Umsicht, Überlegung, Rückgriff auf die besten Ratgeber) orientierte, ging man zu einer Regierungskunst über, deren Rationalität ihre Prinzipien und ihr spezifisches Anwendungsfeld im Bereich des Staates fand. Die ‚Staatsraison‘ war kein Imperativ, in dessen Namen man alle anderen Regeln umstoßen musste oder konnte, sondern der neue Rationalitätsrahmen, an dem der Fürst die Ausübung seiner Herrschaftsgewalt auszurichten hatte, wenn er die Menschen regierte. Wir sind hier fern von der Tugend des gerechten Herrschers, aber auch von der des Herrschers im Sinne Machiavellis.“ (Ebd.: 522).

tentum die innere Disposition dazu nicht mitgebracht hätte. Entschieden in diese Richtung argumentiert Peter Graf Kielmansegg, wenn er schreibt:

„Die Freigabe des Raumes des Politischen wäre nicht denkbar gewesen, hätte das Christentum als Religion nicht die innere Bereitschaft dazu mitgebracht, eine Disposition, die es ihm ermöglichte, sich auf Selbstbeschränkung ohne Selbstpreisgabe einzulassen. [...] Die Bereitschaft des Christentums, sich selbst zu beschränken, dem Raum des Politischen Autonomie zuzugestehen, ist im Selbstverständnis seines Stifters, im Kern der Botschaft und in seiner historischen Entwicklung zu einer theologiebasierten Religion angelegt. So umwegig der historische Prozess auch verlief, so viel Zeit er auch brauchte, ohne diese Vorprägung hätte der europäische Sonderweg vermutlich nicht zu jener einvernehmlichen Koexistenzlösung geführt, die für die europäische Moderne konstitutiv ist.“ (Graf Kielmansegg 2007: 7)

Gleichwohl betont aber auch Kielmansegg, dass die Trennung von Staat und Kirche dem christlichen Europa nicht in die Wiege gelegt war; denn an mächtigen Verschmelzungstendenzen von Staat und Kirche, von Politik und Religion hat es auch in der westlichen Christenheit nicht gemangelt. Den folgenreichen Umstand ihres Scheiterns erklärt Kielmansegg vor allem mit zwei historischen Gegebenheiten, die sich ihrerseits wohl nur bedingt als Ausfluss der christlichen Wahrheit verbuchen lassen: die erste ist die Institution des Papsttums im Mittelalter, die zweite die neuzeitliche Kirchenspaltung. Die Verfassung einer streng hierarchisch aufgebauten, absoluten geistlichen Monarchie mit universalem Anspruch habe die lateinische Kirche letztlich dem Zugriff aller weltlichen Mächte entzogen. Eine Bemächtigung des Papsttums sei zudem durch den Umstand erschwert worden, dass der geistliche Weltmonarch in Rom einen peripheren Sitz hatte; denn Rom sei zwischen dem 5. und dem 19. Jahrhundert niemals das Zentrum einer auch nur mittleren politischen Macht gewesen. Daher sei das Papsttum seinerseits zu keiner Zeit stark genug gewesen, um in einer Weltumgebung machtvoll sich durchsetzender Territorialisierung des Politischen dem geistlichen Herrschaftsanspruch Vorrang zu verschaffen. Und was die reformatorische Kirchenspaltung angeht: sie habe mitsamt ihrer blutigen Folgen (europäische Konfessionskriege) den neuzeitlichen Staat in eine Position konfessioneller Neutralität gezwungen, auch wenn die protestantischen Territorien sich durch die Errichtung landesherrlicher Kirchenregimente lange Zeit hiergegen gesträubt hätten. Das europäische Muster der auf wechselseitiger Selbstbeschränkung beruhenden friedlichen Koexistenz zweier letzter Instanzen – des demokratischen Verfassungsstaates und der Religion – sei hervorgegangen aus dem Wechselspiel einer bestimmten politischen Tradition mit einer bestimmten Religion. Das religionspolitische Trennungsmuster sei eben „nicht religionsneutral“ entwickelt worden; es sei Ergebnis einer besonderen und voraussetzungsreichen Geschichte. Ob andere Religionen neben der christlichen sich in ein fruchtbares Verhältnis dazu bringen lassen, sei eine durchaus offene Frage. Sicher sei aber, dass

ohne eine „normative Konsonanz“ das Neben- und Miteinander zweier letzter Instanzen, von denen sich keine preisgeben kann und will, kaum denkbar ist. Eine religionspolitische Ordnung der wechselseitigen Selbstbeschränkung nach europäischem Muster sei jedenfalls – um nur die zwei anderen monotheistischen Religionen zu nennen – weder in der islamischen Staatenwelt noch im einzigen jüdischen Staat der Moderne bisher in Sicht.

Wenn die Trennung von Religion und Politik Ausdruck und Ergebnis der westeuropäisch-nordamerikanischen Geschichte ist, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst und mannigfach verwickelt waren, stellt sich die Frage, wie es in den Gesellschaften und Staaten aus dem nicht westlichen, (latein)christlich geprägten Erfahrungsraum um die Trennung von Religion und Politik bestellt ist. Die politischen Erfahrungen und Verhältnisse in der Welt werden seit geraumer Zeit aufgrund der machtpolitischen und intellektuellen Vorherrschaft Europas im Spiegel der westeuropäischen Geschichte betrachtet und bewertet. Stellvertretend für andere sei hier die kritische Bestandsaufnahme der islamischen Erfahrungen aus der Feder des Politikwissenschaftlers Wolfgang Merkel wiedergegeben:

„Das zentrale Problem der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam ist, dass bis heute der Islam keine wirkliche Aufklärung erfahren hat. Ansätze dazu hat es wiederholt gegeben, im Hochislam des Mittelalters ebenso wie im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Sie scheiterten jedoch in einer kardinalen Frage: der (weitgehenden) Trennung von Staat und Religion [...]. Es gab weder eine Renaissance, in der schon Machiavelli das Konzept der göttlichen Ordnung zugunsten der menschlichen Selbstregierung wirkmächtig revidiert hatte, noch eine vertragstheoretische Tradition, die Herrschaft an Zustimmung knüpft, noch eine Aufklärung, die der Religion die Vernunft gegenüber gestellt hätte. Die religiöse Weltdeutung wurde im Islam nie vergleichbar wie in der europäischen Aufklärung entzaubert. Das theozentrische Weltbild wurde im Hinblick auf die Legitimität politischer Herrschaftsformen nicht oder nicht hinreichend durch ein anthropozentrisches ersetzt. Letzteres ist aber eine notwendige, wenngleich längst nicht hinreichende Voraussetzung für Volkssouveränität und Demokratie.“ (Merkel 2003: 78)

Diese Einschätzung gemahnt an die Auffassung Max Webers, die der große Denker des okzidentalen Sonderwegs bezeichnenderweise in einem (erstmal 1906 erschienenen) Aufsatz „Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland“ pointiert formuliert hat: „Die historische Entstehung der ‚modernen‘ Freiheit hatte *einzigartige, niemals sich wiederholende* Konstellationen zur Voraussetzung.“ (Weber 1989: 270, Herv. AC.). Zu diesen Voraussetzungen zählte Weber konkret die überseeische Expansion, die „Eigenart der ökonomischen und sozialen Struktur der frühkapitalistischen Epoche“, die „Eroberung des Lebens durch die Wissenschaft“ und „endlich: gewisse, aus der konkreten historischen Eigenart einer bestimmten religiösen Ge-

dankenwelt herausgewachsene ideale Wertvorstellungen, welche mit zahlreichen ebenfalls durchaus eigenartigen politischen Konstellationen mit jenen materiellen Voraussetzungen zusammenwirkend, die ‚ethische‘ Eigenart und die ‚Kulturwerte‘ des modernen Menschen prägten.“ (Ebd.: 271). Doch problematisch an dieser Sichtweise ist, dass sie die Bedingungen der Entstehung von Freiheit und Demokratie im westlichen Erfahrungsraum mit den Möglichkeiten ihrer Aneignung und Neuschöpfung unter anderen historischen Bedingungen und in anderen Traditionen verwechselt. Ganz in diesem Sinne warnt der Politikwissenschaftler Alfred Stepan vor einem „Fehlschluss der einzigartigen Entstehungsbedingungen“, der von der Annahme ausgeht, dass „the unique constellation of specific conditions that were present at the birth of such phenomena as electoral democracy, a relatively independent civil society, or the spirit of capitalism must be present in all cases if they are to thrive.“ (Stepan 2000: 44). Max Weber schrieb später in der Vorbemerkung seiner berühmten Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“:

„Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“ (Weber 1988)

Bekanntlich hatte Weber vor allem die „schicksalsvollste Macht des modernen Lebens“, nämlich den Kapitalismus, im Blick. Wie ist es aber nun um die Trennung von Religion und Politik bestellt? Stellt sie überhaupt ein „universalgeschichtliches Problem“ mit „einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit“ dar?

Der Politikwissenschaftler Otto Kallscheuer, der zu den wenigen Kennern des Themas im deutschsprachigen Raum gehört, schreibt in seinem Buch „Gottes Wort und Volkes Stimme“:

„Die Gewaltenteilung und Sphärentrennung zwischen Religion, Politik, Wissenschaft und Kultur ist ja nicht bloß eine Verfassungsregel, sondern verkörpert selbst eine bestimmte ‚Lebensform‘, erwachsen aus den historisch spezifischen Erfahrungen der Religionskriege im christlichen Westen. Nur in der Verfassungstheorie oder in Abhandlungen zur politischen Philosophie stellt sich die Trennung von Kirche und Staat als eine einmalige rationale Entscheidung dar: als Entscheidung, ‚letzte Fragen‘ (nach dem guten Leben, dem Namen des Herrn) nicht zum Kriterium der politischen Gemeinschaft zu machen. Doch die ‚Spielregel‘ der Religionsfreiheit – die Entkoppelung religiöser Bekenntnisse von der Staatsgewalt, die jetzt ‚nur‘ mehr die Aufgabe hat, den freiheitsverbindlichen Rahmen ihrer Koexistenz und Konkurrenz zu sichern – beruht in ihrer gesellschaftlichen Geltung auf einem komplizierten

Gleichgewicht von Werten, Interessen und Selbst- und Fremdwahrnehmungen. Auch in liberalen Gesellschaften bleiben solche Grenzziehungen zwischen Glauben und Wissenschaft, Moral und Gesetz, öffentlicher und privater Sphäre, Religion und Politik immer umkämpfte symbolische Ordnungen. Solche Unterscheidungen sind schließlich keine ‚natürlichen‘ Gegebenheiten, sie müssen gelernt werden, historisch, sozial und biographisch: in jahrhundertelangen Kämpfen um die Religionsfreiheit, in aktuellen Konflikten um die Rechte fremdgläubiger Einwanderer und in der individuellen Sozialisation jedes Bürger.“ (Kallscheuer 1994: 167)

Lassen sich denn die religionspolitischen Lernprozesse Europas auf Gesellschaften und Staaten aus dem nicht-westlichen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraum übertragen? In seinen Überlegungen zur „Globalisierung“ der Trennung von Politik und Religion betont Kallscheuer abermals, dass die Trennung zwischen der politischen und der religiösen Macht ein „Spezifikum der westlichen Christenheit“ sei. In einem mehrere Jahrhunderte währenden Konflikt hätten beide Gewalten, nämlich Kaiser und Papst, Staat und Kirche, eine „je eigene Legitimität, eigene Rationalitätsmuster, eigene Mitgliedschaftsregeln und Rekrutierungsmodi“ entwickelt (Kallscheuer 2002: 3). Von einer „Globalisierung“ der Trennung von Religion und Politik könne im Grunde nicht die Rede sein: Denn:

„Die ‚Problematik‘ des säkularen Staates ist ja weder in der byzantinischen Tradition des ‚Cäsaropapismus‘ bekannt noch in der universalistischen politischen Theologie der islamischen ‚Umma‘. Darum hat die Entwicklung der sozialen Moderne im Islam – einer Religion, die in vieler Hinsicht als ‚permanente Reformation‘ beschrieben werden kann – zwar etliche Säkularisten und Modernisten hervorgebracht, aber bisher noch keine eigene Ratio der Trennung von Religion und staatlicher Politik. Und bis heute wehren sich die orthodoxen Kirchen des europäischen Ostens und Südostens, inzwischen wieder zunehmend unterstützt von der politischen Macht ihrer Länder, gegen die uneingeschränkte Religionsfreiheit – allen voran die russische Orthodoxie mit dem Hinweis auf so genannte kanonische Territorien des ‚Dritten Rom‘. (Ebd.)

Hier stellt sich wiederum die Frage, ob die Staaten und Gesellschaften im politischen Erfahrungsraum des orthodoxen Christentums, Islams, Judentums, Hinduismus sowie Buddhismus eine institutionell relativ verfestigte Ausdifferenzierung von Religion und Politik realisieren können oder aber eine solche gar nicht brauchen, weil sie weder die wahrheitsideellen „inneren Spannungen“ noch die äußeren politischen Herausforderungen zu gewärtigen und zu bewältigen haben, die in Westeuropa und in Nordamerika vom lateinischen Christentum ausgegangen sind. Diese Frage sprengt im Grunde den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Gleichwohl soll ihr im Folgenden am Beispiel der jüdischen Religion in Israel und des Islam in der Türkei in der gebotenen Kürze nachgegangen werden. Dabei versteht es sich von selbst, dass es sich lediglich um eine Annäherung an das Thema handeln kann.

b. Judentum

In der Diskussion der religiösen Voraussetzungen des demokratischen Staates ist uns die jüdische Religion bereits mehrfach begegnet, etwa bei Jürgen Habermas oder Tine Stein. In beiden Fällen wird zwischen der jüdisch-christlichen Religion und der Demokratie bzw. der westlichen Moderne relativ pauschal ein Entstehungszusammenhang angenommen, ohne das moderne Israel auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Es gibt sogar Autoren, die geradewegs behaupten, die Demokratie sei am Berge Sinai unter Blitz und Donner offenbart worden, als Gott Moses die Gesetzestafeln mit den Zehn Geboten überreichte; denn in dieser Stunde sei nicht weniger als das freie Individuum geboren worden, das für seine Taten selbst verantwortlich sein musste (Stein 1998: 9; Maddox 1996: 21). Andere führen darüber hinaus auch die Trennung von Religion und Politik auf das monotheistische Offenbarungsgeschehen am Berge Sinai zurück, weil dort zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine radikale Differenz zwischen Mensch und Gott in die Welt gekommen sei. Erst der heilsame Unterschied zwischen Gott und Mensch, der durch das Verbot, Gott nicht in fixen Bildern und Begriffen zu vergegenständlichen, festgeschrieben wird, setze die Menschen im Umgang miteinander und der Welt frei. So werden mitunter auch die Ursprünge des Säkularisierungsprozesses im Alten Testament verortet; erst der Bruch mit den kosmischen Einheitsordnungen Mesopotamiens und Ägyptens durch die radikale Transzendentalisierung Gottes habe die Welt und die Geschichte als Schauplatz für menschliche Werke eröffnet und die Menschen in den Stand gesetzt, als einmalige Individuen und Personen bedeutende Taten zu vollbringen (Berger 1967: 118).

In der Tat kam der monotheistische Gründungsvorgang in der Urszene am Berge Sinai auch in politischer Hinsicht einer Revolution gleich. Zu seiner einzigartigen Bedeutung schreibt Friedrich Wilhelm Graf:

„Dieser Bundesschluss am Sinai bedeutete, religionshistorisch gesehen, eine völlig neue Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott und Mensch, geprägt durch radikale Transzendenz Gottes, unbedingten Anspruch auf exklusive Verehrung durch sein Volk und eine moralische wie rechtliche Ordnung, in der die Lebensführung des Frommen in allen ihren Dimensionen als Entsprechung zu Gottes Gebot oder Weisung gedacht wurde. Der Jahwe-Gott duldet keinerlei Stellvertreter, und Mose oder auch die Propheten sind nichts als Boten, Sprachrohre Gottes, der von oben herab die Alleingeltung seines Bundesgesetzes einklagt. In der harten Radikalität seines Alleinverehrungsgebots und dem Verbot, irgendwelche Gottesbilder oder innerweltlichen Instanzen zu Repräsentanten des Göttlichen zu sakralisieren, steckt hochexplosives ‚anarchic dynamite‘. Denn der Gesetzgebungsgott, der sich allein im Bundesgesetz seines Volkes verkörpert, setzt Unterscheidungsenergien frei: Indem Transzendenz und Immanenz, Gottes Jenseits und irdisches Diesseits allein über den exklusiv bindenden Gesetzeswil-

len vermittelt sind, kann alles weltlich Immanente, politische Herrschaft ebenso wie religiöse Autorität, immer neu *sub specie Dei*, unter Rekurs auf das göttliche Gesetz relativiert werden. Gottes radikale Transzendenz erzeugt ein Unruhepotential, das sich in keiner theologischen Denkfigur sistieren lässt.“ (Graf 2006a: 34)

Die Legitimität der „politischen“ Ordnung im alten Israel blieb denn auch stets ein heikles Unternehmen im Schatten Gottes; sie stand vom Beginn der Volkwerdung an in einer „unaufhebbaren Spannung zwischen dem radikalen Anspruch eines sich als die Fülle der Wahrheit offenbarenden Gottes und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk, in der die pragmatische Politik des Volks unter Völkern zum defizienten Modus des durch die mosaische Offenbarung geforderten Lebens als Volk unter Gott wurde“ (Weber-Schäfer 1976: 91). Diese Spannung zwischen der Fülle der offenbarten Wahrheit und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk durchzieht die politische Geschichte Israels wie ein roter Faden - im Grunde bis heute, wie wir noch sehen werden.

Durch den Bundesschluss mit Jahwe hatten sich die Israeliten dazu verpflichtet, als Volk strikt nach den Gesetzen des Herrn zu leben. Der Jahwe-Gott hatte die Israeliten durch die Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt und von ihnen als Volk Besitz ergriffen. Allein ihm sollen sie sich verbunden und verpflichtet fühlen. Weil der Bund mit dem Gott die Gestalt eines Vertrages hatte, der ohne Vermittlung zwischen Jahwe und seinem Volk geschlossen wurde und die Form der Gebote, zu deren Einhaltung sich das Volk verpflichtet hatte, kaum Raum für die Interpretation des göttlichen Willens durch einen irdischen Herrscher ließ, konnte auch die altisraelitische Königsherrschaft immer wieder im Namen Gottes angefochten werden. In den Augen der prophetischen Exegeten konnte die Monarchie nicht mit sakraler Legitimation ausgestattet werden, ohne dass sie gleichzeitig einer Revolte gegen das Königtum Gottes gleichkäme. Als „politisches“ Gemeinwesen fand Israel seine Mitte und Identität im Gottes fürsorglichem Willen und in seiner erlösenden Gerechtigkeit. Eben dies wurde ursprünglich mit dem Begriff „Theokratie“ bezeichnet, der vom hellenistischen Juden Flavius Josephus um 94 nach Christus analog zu Wörtern wie Demokratie und Aristokratie gebildet wurde; er charakterisierte damit die Staatsverfassung der (nachexilischen) jüdischen Gemeinschaft, um den Unterschied zum griechischen Verfassungs- und Ordnungsdenken pointiert zu markieren (Cancik 1987; Schäfer 2013). Durch den Begriff „Theokratie“ macht Josephus deutlich, dass im altisraelischen Gemeinwesen nur der Wille Gottes zählte, auch wenn die Herrschaft Gottes in der Praxis auf eine Priesterherrschaft hinauslief.

Auch später, als die jüdischen Gemeinden als Minderheiten im „Exil“ unter „fremder“ Herrschaft lebten, wurde das Judentum als eine Art politische Religion mit theokratischem Herrschaftsanspruch betrachtet. Und dies, obwohl das Judentum aufgrund seiner über Jahrhunderte währenden politischen Ohnmacht keine politi-

sche Theologie entwickelt hat, die etwa mit den Ansätzen politischer Theologie in der langen und bewegten Geschichte des Christentums von Augustinus über Luther und Calvin bis hin zu Carl Schmitt vergleichbar wäre (Brumlik 2004: 410). Der Grund für die Betrachtungsweise dürfte letztlich darin liegen, dass das Alte Testament politisch-theologische Sinngehalte und Narrative enthält, mit denen theokratische Herrschaftsansprüche begründet werden können. Die Freiheit ist ein Geschenk Gottes, die mosaischen Gesetze sind der Verfügungsmacht des Volkes radikal entzogen und das Gerechte für die Propheten ist keine Verhandlungsmasse zwischen den Menschen, sondern wird im exklusiven Bund Gottes mit dem Volk Israel begründet. Die überwältigende Dominanz der Symbolik des Gottesbundes lässt kaum Raum für die „Autonomie der Politik“ und die prophetische Gerechtigkeitsauffassung scheint kaum geeignet, ein alle Vertragspartner in gleicher Weise verpflichtendes Wechselverhältnis von Rechten und Pflichten zu begründen (Weber-Schäfer 1996: 29).

In der europäischen Geschichte des politischen Denkens kommt denn auch dem Bezug auf das Alte Testament eine herausragende Bedeutung zu – sei es affirmativ zur Legitimation politisch-theologischer Herrschaftsansprüche, sei es kritisch in Abgrenzung vom nicht-politischen Charakter des Neuen Testaments. An dieser Stelle seien nur einige Stellungnahmen namhafter Denker genannt. Thomas Hobbes etwa greift auf das Alte Testament zurück, um den Anspruch des weltlichen Souveräns auf unumschränkte Gewalt auch in religiösen Angelegenheiten zu begründen; die Geschichte des jüdischen Volkes und der israelitische Bund mit Jahwe dienen Hobbes als Rechtfertigungsfolie seiner theologisch-politischen Konzeption. Im 30. Kapitel des „Leviathan“ schreibt Hobbes:

„Aber angenommen, meine Prinzipien wären keine solchen Vernunftprinzipien, so bin ich doch sicher, daß sie Prinzipien sind, die sich aus der Autorität der Schrift ergeben, wie ich zeigen werde, wenn ich auf das von Mose verwaltete Reich Gottes über die Juden zu sprechen kommen werde, die kraft Bundes das eigene Volk Gottes sind.“ (Hobbes 1984: 257).

Auch Baruch de Spinoza bezieht sich in seinem „Theologisch-politischem Traktat“ aus dem Jahr 1670 immer wieder auf das Alte Testament und den hebräischen Staat, um seiner Forderung nach einer Verquickung von Religion und Politik höhere Weihen zu verleihen. Die Befürworter einer Trennung zwischen Religion und Politik täuschten sich kläglich, wenn sie sich zur Rechtfertigung ihrer „aufrührerischen Ansicht“ auf das Beispiel des hebräischen Hohepriesters beriefen, denn diesem sei seinerzeit das Recht zugestanden worden, auch die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten (Spinoza 1994: 292). Den „Staat der Hebräer“ bezeichnet Spinoza als eine Theokratie, weil „seine Bürger an kein anderes Recht als an das von Gott offenbarte gebunden“ gewesen seien:

„Die Dogmen der Religion waren nämlich nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Frömmigkeit galt als Gerechtigkeit, Gottlosigkeit als Ungerechtigkeit und Verbrechen. Wer von der Religion abfiel, hörte auf, ein Bürger zu sein, und wurde allein deshalb als Feind angesehen; wer für die Religion starb, der galt als fürs Vaterland gestorben.“ (Ebd.: 254).

Auch John Locke bemüht in seinem „Brief über die Toleranz“ aus dem Jahr 1689 das Beispiel des Judentums; im Gegensatz zu Hobbes sieht er allerdings eine unüberbrückbare Kluft zwischen Judentum und Christentum:

„Denn das jüdische Gemeinwesen war anders als alle anderen eine absolute Theokratie; einen Unterschied zwischen diesem Gemeinwesen und der Kirche gab es da und konnte es da nicht geben. Die dort geltenden Gesetze der Verehrung einer unsichtbaren Gottheit waren bürgerliche Gesetze dieses Volkes und ein Teil seines politischen Regiments, für das Gott selbst der Gesetzgeber war. [...] Aber es gibt unter dem Evangelium schlechterdings nichts derartiges wie ein christliches Gemeinwesen. Es gibt freilich manche Städte und Königreiche, die den Glauben Christi angenommen haben, aber sie haben ihre alte Staatsform behalten, in die sich das Gesetz Christi in keiner Weise eingemischt hat. Er hat die Menschen in der Tat gelehrt, wie sie durch Glauben und gute Werke das ewige Leben gewinnen können. Aber Er gründete kein Gemeinwesen. Er schrieb seinen Jüngern keine neue oder besondere Form der Regierung vor, noch gab er das Schwert in die Hand einer Obrigkeit mit dem Auftrag, es zu brauchen, um Menschen zu zwingen, ihrer vorigen Religion abzusagen und die Seinige anzunehmen.“ (Locke 1955: 75)

Locke zieht also die jüdische Religion als Kontrastfolie zum Christentum heran, um die Trennung von Staat und Kirche zu begründen. An diesem Unterschied zwischen dem Judentum und Christentum wurde auch im 18. Jahrhundert festgehalten. Die von d'Alembert und Diderot herausgegebene große und wirkmächtige Enzyklopädie, die zwischen 1751 und 1780 erschien und fünfunddreißig Bände umfasste, enthielt auch einen Beitrag zu Theokratie aus der Feder Baron d'Holbachs. D'Holbach definiert dort die Theokratie als eine „Regierungsform, bei der ein Volk unmittelbar Gott untertan ist, der seine Herrschaft über das Volk ausübt & es seinen Willen durch Vermittlung von Propheten & der Priester erkennen läßt, denen sich zu offenbaren ihm gefällt“ (Selg/Wieland 2001: 386). Obwohl es auch in der Geschichte des Christentums und Islams vorgekommen sei, dass „Betrüger über unwissende & irreführte Völker eine Herrschaft errichteten, die – wie sie ihnen einredeten – die Herrschaft Gottes war“, seien die Israeliten das einzige Volk, das ein Beispiel einer wahren Theokratie liefere. An dieser Stellungnahme wird bereits deutlich, dass die Theokratie im Zeitalter der Aufklärung zu einer universalgeschichtlichen Kategorie mit pejorativem Beiklang avancierte; vor dem Hintergrund des propagierten Ideals einer Trennung von Religion und Politik galt die Theokratie als „Schimpfname“ für die auf Lug und Trug basierende Priesterherrschaft. Eben aus diesem Grund nahm

der bekannteste Denker der jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ aus dem Jahr 1783 Anstoß an den „Kunstnamen“ Hierokratie und Theokratie; sie würden auf das Judentum „ein falsches Licht“ werfen; anstatt dessen solle man „die Sache“ bei ihrem Einzelnamen nennen, nämlich als die „mosaische Verfassung“, die in der Geschichte nur ein einziges Mal existiert habe (Mendelssohn 2005: 133). Mendelssohn versuchte zwar, das Judentum für die Belange und Errungenschaften der Aufklärung von innen heraus zu öffnen, um die religiösen Wahrheitsansprüche durch die Rechtfertigungsinstanz der Vernunft zu untermauern und dem Judentum Anerkennung zu verschaffen. Doch konnte auch er die „politische Substanz“ der jüdischen Religion nicht antasten, ohne seine Glaubwürdigkeit nach beiden Seiten hin aufs Spiel zu setzen. Mendelssohn wusste natürlich, dass das Judentum als „Gesetzesreligion“ relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringt, wie Mensch und Gesellschaft leben sollten: „Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur *zeitlichen und ewigen Glückseligkeit* zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden“ (ebd.: 90, Herv. AC.). An seine Glaubensgeschwister erteilte er den Rat:

„Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seid; aber haltet auch standhaft bei der Religion eurer Väter. Traget beide Lasten, so gut ihr könnt! Man erschweret euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens, um der Religion willen, und von der anderen Seite macht das Klima und die Zeiten die Beobachtung eurer Religionsgesetze, in mancher Betrachtung, lästiger, als sie sind. Haltet nichts desto weniger aus, stehet unerschüttert auf dem Standorte, den euch die Vorsehung angewiesen, und lasset alles über euch ergehen, wie euch euer Gesetzgeber lange vorher verkündigt hat.“ (Ebd.: 135)

Dabei hielt Mendelssohn unerschütterlich am Vorrang des religiösen Gesetzes fest: „Hier heißt es offenbar: was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen.“ Und: „Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?“ (ebd.: 136, 138). Gleichwohl hinderte dies ihm nicht daran, gegenüber den christlichen Mitbürgern den Standpunkt der Menschheit einzunehmen, um die Rechte des Menschen und Bürgers auch für Juden einzuklagen.

Die Zerstreung der Juden im Exil bewirkte – begünstigt durch ihre prekäre machtpolitische Minderheitenposition und die Teilhabe an der Erfahrung der Aufklärung in Europa – eine gewisse Universalisierung und Öffnung des Judentums. Die jüdischen Gemeinden haben jahrhundertlang als Minderheiten im „Exil“ unter „fremder“ Herrschaft gelebt und aus dem religiösen Recht den Geltungsvorrang der

jeweiligen Landesgesetze zu begründen gelernt. In der „Diaspora“ konnten sie nach dem Grundsatz verfahren, „Jude bei sich und Mensch in der Welt“ bzw. das Gesetz der Herrschaft oder des jeweiligen Landes sei Gesetz. Dieser von Dan Diner als „Präambel des jüdischen Religionsgesetzes“ bezeichnete Grundsatz erlaubte den Juden, sich in die jeweiligen Rahmenordnungen einzufügen und gleichzeitig das Leben in der Gemeinschaft möglichst am eigenen Religionsgesetz zu orientieren (Diner 2005: 243, 257). Sie lebten und bewegten sich notgedrungen in zwei Zeit- und Rechtssphären, was nicht selten mit Spannungen einherging. Doch von dem Augenblick an, da 1948 ein jüdischer Staat ins Leben gerufen wurde, bestanden diese Anpassungszwänge nicht mehr. Eine andere politische Antwort auf die Frage, wie man als Jude zusammen leben sollte, schien möglich. Nun konnte der religiöse Grundsatz, dass das Gesetz des jeweiligen Landes Gesetz sei, im Sinne eines berechtigten Geltungs(vor)ranges der jüdischen Religionsgesetze ausgelegt werden. Michael Walzer beschreibt die veränderte politische Lage des jüdischen Volkes im 20. Jahrhundert folgendermaßen:

„There are two modern answers to what used to be called ‚the Jewish question‘. I mean, two human answers; we won’t be talking [...] about the other kind. The question itself might be phrased as follows: What political space is there for Jews in the modern world? The first answer points toward citizenship in inclusive democratic states; the second answer points toward sovereignty in ‚the land of Israel‘. Both of these answers have now been realized; the process of emancipation brought Jews into the democratic state as equal members; a vote at the United Nations and a war of independence brought Jews a state of their own. These two achievements now require the revision and renewal of Judaism generally and of Jewish legal and moral discourse (halakah) in particular. For Judaism and its halakah are essentially the products of exile and exclusion. They reflect the experience of being ruled by the ‘others’. They are shaped by a long and difficult adaptation to the harsh realities of homelessness. Now they must be reshaped to accommodate two different ways of being ‘at home’ in political world.“ (Walzer 2006: VII)

Zwei unterschiedliche Möglichkeiten also, als Jude politisch „zu Hause zu sein“ – einmal als gleichberechtigter Bürger in den westlichen Demokratien und einmal als „Inhaber“ oder gar „Eigentümer“ der Souveränität des jüdischen Staates in Israel. Die Formulierungen legen implizit die Lesart nahe, nach der die zweite Option „mehr zu Hause“ für das jüdische Volk verspricht und bietet als die erste – tatsächlich dürften ja nicht nur die orthodoxen Juden dies so sehen.

Nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Zerstreung und der Verfolgung des jüdischen Volkes, die im „Holocaust“ ihren tragischen Gipfel erreicht haben dürfte, entstand – nicht zuletzt als unmittelbare Folge dieser Geschichte – um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ein moderner jüdischer Staat im Nahen Osten. Nach dem katastrophalen Scheitern der staatsbürgerlichen Emanzipation und

Gleichberechtigung der Juden in den europäischen Nationalstaaten, wurde Israel als Zufluchts- und Heimstätte für die weltweit zerstreuten Juden gegründet. Dabei galt Israel in seinem Selbstverständnis von Beginn an als ein jüdischer Nationalstaat, wobei das Jüdische nicht losgelöst vom besonderen religiösen Schicksal des jüdischen Volkes verstanden wurde. Mochte auch der Zionismus als eine säkulare nationale Bewegung dem Staat Israel als politische Gründungsideologie dienen: an der hebräischen Bibel als ursprüngliches „Gründungsdokument“ und politisches Identitätsnarrativ des jüdischen Volkes führte schlicht kein Weg vorbei. Der Begründer des Zionismus, Theodor Herzl, erklärte in seiner programmatischen Schrift „Der Judenstaat“ aus dem Jahr 1896, die jüdische Frage sei keine religiöse, sondern eine nationale Frage. Infolge dessen erteilte er der Theokratie eine klare Absage:

„Werden wir also am Ende eine Theokratie haben? Nein! Der Glaube hält uns zusammen, die Wissenschaft macht uns frei. Wir werden daher theokratische Velleitäten unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. Heer und Klerus sollen so hoch geehrt werden, wie es ihre schönen Funktionen erfordern und verdienen. In den Staat, der sie auszeichnet, haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören. [...] Und fügt es sich, daß auch Andersgläubige, Andersnationale unter uns wohnen, so werden wir ihnen einen ehrenvollen Schutz und die Rechtsgleichheit gewähren. Wir haben die Toleranz in Europa gelernt. Ich sage das nicht einmal spöttisch.“ (Herzl 1997: 102)

Tatsächlich sollte das neue politische Gemeinwesen im Gegensatz zum alten Israel keine Theokratie sein, sondern ein demokratischer Verfassungsstaat nach dem westlichen Vorbild. Damit ist im Grunde auch schon das Besondere und Schwierige am politischen Experiment Israels beim Namen genannt, nämlich, dass es jüdisch und demokratisch zugleich sein will. Die grundlegende Spannung zwischen Demokratie und jüdischer Religion wird bereits in der „Erklärung über die Errichtung des Staates Israel“ vom 14. Mai 1948 erkennbar. Sie beginnt mit den Worten:

„Im Land Israel entstand das jüdische Volk. Hier prägte sich sein geistiges, religiöses und politisches Wesen. Hier lebte es frei und unabhängig. Hier schuf es eine nationale und universelle Kultur und schenkte der Welt das Ewige Buch der Bücher. Durch Gewalt vertrieben, blieb das jüdische Volk auch in der Verbannung seiner Heimat in Treue verbunden. Nie wich seine Hoffnung. Nie verstummte sein Gebet um Heimkehr und Freiheit.“

In der Unabhängigkeitserklärung wird die zionistische Bewegung und deren Gründungsfigur Theodor Herzl als Wegbereiter des jüdischen Staates gewürdigt, die politische Leidensgeschichte der Juden im Holocaust vergegenwärtigt. Die demokratische Seite kommt im dritten Teil zum Ausdruck: dort wird allen Bürgern Freiheit

und Gerechtigkeit garantiert, politische und soziale Gleichberechtigung ohne Rücksicht auf Religion, Rasse oder Geschlecht, explizit auch den in Israel lebenden Arabern gewährleistet. Im selben Atemzug werden aber die demokratischen Normen und Rechte unmittelbar auf die prophetische jüdische Tradition bezogen, wenn es heißt, der zu errichtende Staat solle „auf den Grundsätzen der Freiheit und Gerechtigkeit und des Friedens im Sinne der Visionen der Propheten Israels“ ruhen. An anderer Stelle ist gar von der „Sehnsucht nach der Erlösung Israels“ als Traum von Generationen die Rede, die Israel zu erfüllen sich anschicke. Beachtenswert ist schließlich auch die Schlussformel, mit der die Mitglieder der Nationalversammlung die Erklärung unterschreiben. Sie lässt zwei Lesarten zu, eine religiöse und eine säkulare: die religiöse lautet „aus dem Vertrauen in Gott (heraus)“, in säkularer Übersetzung bedeutet sie „aus dem Vertrauen in den Felsen Israel (heraus)“ (Günzel 2006: 25). Da sich nicht für jede Formulierung und Aussage eine solche freiheitsgerechte Übersetzungsmöglichkeit findet, bleiben die religiösen Konnotationen der Unabhängigkeitserklärung unüberhörbar.

Doch auch darüber hinaus ist nicht zu übersehen, dass dem religiösen Faktor im Selbstverständnis des jüdischen Staates eine herausragende Bedeutung zukommt, so dass die Autonomie der Politik stets gefährdet ist. Dies lässt sich nicht zuletzt an dem Umstand ablesen, dass Israel bis zum heutigen Tag keine Verfassung hat, obgleich dahingehende Bemühungen immer wieder unternommen worden sind. Bezeichnend ist, dass sich vor allem die religiösen Parteien gegen die Annahme einer formellen Verfassung gewandt haben; die orthodox-jüdischen Mitglieder des Parlamentes zumal bestanden darauf, dass die Verfassung Israels auf ein höheres Recht, nämlich auf religiöse Gesetzgebung (konkret auf der Tora, dem Talmud und auf der Halacha) basieren müsse (Mazie 2006: 34). Einer säkularen, von Menschen gemachten Verfassung, die womöglich noch das Recht auf Religionsfreiheit festgeschrieben hätte, wollten sie sich nicht unterwerfen. So gesehen herrscht im Grunde über die Legitimationsgrundlagen des Staates Israel und - eng damit verbunden - über die Stellung der jüdischen Religion darin bis heute keine Klarheit. Die Frage nach dem Träger der (politischen) Souveränität bleibt gewissermaßen in der Schwebe, obgleich die Machtübertragung durch demokratische Verfahren erfolgt. Auch der erste Premierminister David Ben-Gurion war seinerzeit gegen eine geschriebene politische Verfassung, weil er den Riss zwischen religiösen und säkularen Juden nicht vertiefen wollte. Eine Einigung der verschiedenen Strömungen und Gruppen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft im Hinblick auf die religionspolitische Verfasstheit des Staates war nicht zu erwarten. Deshalb kam es zwischen den sie repräsentierenden Akteuren zu einer informellen Vereinbarung, am status quo festzuhalten.

Diese informelle Vereinbarung hat einen Brief zur Grundlage, den David Ben-Gurion 1947 als politischer Führer der jüdischen Bevölkerung in Palästina dem Rabbiner J. L. Maimon in dessen Eigenschaft als Vorsitzender des Exekutivkom-

mites von „Agudat Jisrael“ (eine orthodox-jüdische, tendenziell theokratische und anti-zionistische Vereinigung) schrieb. Darin betont Ben-Gurion eingangs, dass die Gründung eines jüdischen Staates ohne die Zustimmung der Vereinten Nationen nicht erfolgen könne und dass sie dazu schon garantieren müssten, dass auch die nicht-jüdischen Bürger im neuen Staat volle Gewissensfreiheit und gleiche Rechte genießen werden; dass sie also im Ergebnis keinen theokratischen Staat zu gründen beabsichtigten. Nach dieser Klarstellung sichert Ben-Gurion sodann dem Rabbiner zu, dass bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religion in dem neu zu gründenden Gemeinwesen der status quo ante wesentlich beibehalten werden solle. Die brieflichen Zusicherungen hatten konkret vier Elemente zum Gegenstand: die erste betraf den Schabbat, den wöchentlichen Ruhetag der jüdischen Religion; danach sollte der Samstag der offizielle Ruhetag des jüdischen Staates sein; das zweite Element bezog sich auf die notwendigen Maßnahmen, um eine den religiösen Vorschriften entsprechende Zubereitung der Mahlzeiten („koscher“) in den staatlichen Küchen zu ermöglichen; der dritte Punkt hatte das Recht der Personenstandsangelegenheiten zum Gegenstand; diesbezüglich heißt es in dem Schreiben, dass die Exekutive alles tun werde, um die religiösen Bedürfnisse der Orthodoxen zu befriedigen und eine Spaltung des Volkes zu verhindern; später wurde dies als Zusage ausgelegt, dass die religiösen Gerichte die exklusive Zuständigkeit im Bereich des Eheschließungs- und Ehescheidungsrechts innehaben würden; in dem vierten und letzten Punkt schließlich ging es um Erziehung, vor allem um die Autonomie der religiösen Bildungseinrichtungen. Obwohl dem Brief von Ben-Gurion jeglicher Charakter eines rechtlich verbindlichen Vertragswerkes abgeht, fungierte er weitgehend als eine Art Verfassung; bis heute werden die darin gemachten Zusagen durch jede neue Knesset im Wege einer politischen Übereinkunft bestätigt.

Die status-quo-Vereinbarung ging mit der Inkorporation des osmanischen religionspolitischen Systems und der britischen Mandatsgesetzgebung, die das osmanische System lediglich stellenweise ergänzte, einher. Im Osmanischen Reich wurden die Religionsgemeinschaften, die zu den beiden vom Islam als Buchreligion tolerierten Religionen gehörten, als „millet“ anerkannt; diejenigen hingegen, die als polytheistisch oder götzendienerisch galten, wurde diese Möglichkeit verwehrt (Braude/Lewis 1982). Dem entsprechend waren vor allem jüdische und diverse christliche Gemeinschaften als „millets“ organisiert; als solche verfügten sie über eine gewisse Autonomie in Fragen des persönlichen Status⁷ wie Eheschließungs- und Ehescheidungs- und mit letzterer zusammenhängender Unterhalts- sowie Erbschaftsangelegenheiten, die von religiösen Gerichten entschieden wurden. Darüber hinaus hatten diese Gemeinschaften die Möglichkeit, eigene Schulen, Krankenhäuser und Wohlfahrtsinstitutionen zu betreiben. Auch die Verwaltung der Gemeinschaft lag weitgehend in den Händen der Oberhäupter von millets; sie bildeten die Basis der kommunalen osmanischen Verwaltungsstruktur. Der osmanische Herrscher verlangte im Gegenzug zu der gewährten Autonomie politische Loyalität ge-

genüber dem Reich, wozu wohl auch die im Vergleich tendenziell höheren Steuern für die millets gerechnet werden müssen (ebd.).

Israel hat durch die Übernahme des osmanischen millet-Systems Spannungen zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften vermeiden wollen. Auch die mangelnde Aussicht auf eine Einigung zwischen den verschiedenen jüdischen Strömungen hat dabei gewiss eine Rolle gespielt. Doch wichtiger dürfte gewesen sein, dass die kommunitaristische Logik des osmanischen millet-Systems, nämlich die Orientierung an der religiösen Gemeinschaft als politische Bezugsgröße, den Gegebenheiten und Erfordernissen des jüdischen Staates in Israel besser entsprach als etwa eine liberale horizontale religionspolitische Integrationskonzeption, die sich in erster Linie am Individuum orientiert hätte. Im Gegensatz etwa zum vertikalen (religions)politischen Versäulungssystem der Niederlande ließ die Koexistenz von Religionsgemeinschaften durch das millet-System im Osmanischen Reich genug Raum für eine symbolische und zum Teil auch inhaltliche Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion. Tatsächlich erinnert die religionspolitische Ordnungssituation Israels von fern auch an diejenige des Osmanischen Reichs. Zunächst besteht wie im Osmanischen Reich auch in Israel eine Reihe von staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften, neben solchen, die nicht anerkannt sind. Die anerkannten Religionsgemeinschaften verfügen im Gegensatz zu den nicht anerkannten über eine eigene Rechtsprechung (vor allem in Personenstandsangelegenheiten). Darüber hinaus finanziert der Staat ihre Gebetshäuser und Amtsträger, Schulen, Friedhöfe und Bäder. Dabei basiert die Stufung der Anerkennung auf dem Kriterium der gesellschaftlichen Relevanz der betreffenden Gemeinschaft und demjenigen des Schutzes wohlverborgener historischer Rechte. Auch die Loyalität einer Religionsgemeinschaft zum oder gar Verdientheit um den Staat Israel scheint mitunter bei der Anerkennung relevant zu sein (Günzel 2006: 63, 279). Es liegt auf der Hand, dass die jüdische Religion für Israel nicht eine Gemeinschaft unter anderen bedeutet, sondern eine ähnliche Vormachtstellung im politischen Selbstverständnis und normativen Bezugssystem genießt wie tendenziell seinerzeit der Islam im Osmanischen Reich. Ob aus diesem Grund gleich von einer jüdischen Staatsreligion gesprochen werden sollte, dürfte letztlich eine Frage der Definition sein. Sicher ist aber, dass von einer Trennung von Staat und Religion wohl kaum die Rede sein kann; vielmehr lässt sich sowohl auf der symbolischen als auch auf der institutionellen und legislativen Ebene eine Verflechtung mit den Religionen im Allgemeinen und eine Identifikation des Staates mit der jüdischen Religion im Besonderen ausmachen.

Das Selbstverständnis und die Identität eines Staates kommen in geronnener Weise in den Symbolen zum Ausdruck, in denen er sich darstellt. Die meisten Staatssymbole Israels sind religiösen Ursprungs; um nur die zwei wichtigsten zu nennen: die blau-weiße Fahne stammt vom Gebetsschal, und die Menorah (sieben-armiger Leuchter), die als offizielles Staatssymbol gilt, stammt vom alttestamenta-

rischen Tempel. Dazu könnten übrigens auch die nationalen Feiertage gezählt werden, auch wenn sie freilich nicht nur symbolischer Natur sind; es versteht sich von selbst, dass auch sie in Israel überwiegend religiöser Herkunft sind. Auf der institutionellen Ebene ist vor allem die Staatsorganqualität der religiösen Gerichte zu erwähnen; ihr gesamter Haushalt, einschließlich der Richtergehälter, wird durch die Knesset beschlossen. Überdies besitzt die Regierung, namentlich der Minister der Religionen, die Kompetenz, das Verfahren vor diesen Gerichten zu regeln, wovon er vor allem im Umgang mit den Rabbinatgerichten Gebrauch macht. Eine weitere institutionelle Verflechtung besteht in der Mitwirkung des Staates an der personellen Zusammensetzung von Institutionen der anerkannten Religionsgemeinschaften, die je nach Religion und je nach Organ unterschiedlich ausfällt. So sind in den staatlichen Nominierungskomitees für die verschiedenen religiösen Richter der anerkannten Religionen staatliche und religiöse Funktionsträger vertreten, wobei etwa in den jüdischen mehr religiöse, in den muslimischen hingegen mehr staatliche Funktionsträger sitzen (ebd.: 257). Auffällig ist auch die besondere Nähe zwischen den staatlichen Organen und dem Oberrabbinat als höchstem Organ der jüdischen Gemeinde. Der Staat entsendet Vertreter der Legislative und Exekutive in die Wahlversammlung, die die Mitglieder des Rates wählt. Auch im Hinblick auf die religiösen jüdischen Räte lässt sich eine relativ starke Einflussnahme des Staates (durch die Regierung und Kommunalbehörden) auf die Zusammensetzung, das Budget und die Verwendung der Mittel feststellen. Beachtenswert ist in dem Zusammenhang, dass der Staat Israel die konservativen und liberalen Reform-Rabbiner im Vergleich zu den orthodoxen Juden benachteiligt. Die konservativen und liberalen Rabbiner können keine gesetzlich gültigen Ehen und Scheidungen vollziehen und nicht als Richter in Rabbinatgerichten dienen; auch sind sie vom Militärrabbinat ausgeschlossen. Mit der exklusiven Orientierung an den orthodoxen Gemeinden und Rabbinern hängt ferner die problematische Stellung der Frau im „religiösen“ Bereich zusammen; Frauen können nicht als Richter in Rabbinatgerichten dienen, obgleich sie von den dort verhandelten Fragen unmittelbar betroffen sind. Auch im Scheidungsrecht gibt es de facto keine Gleichstellung von Frau und Mann. Eine Klausel in dem „Gesetz zur Gleichheit der Frau“ aus dem Jahr 1951, in der ausdrücklich versichert wird, dass „dieses Gesetz nicht die religiöse Gesetzgebung in Fragen von Ehe und Scheidung antastet“, legalisiert diese Abweichung vom Prinzip der Gleichheit.

Damit haben wir bereits die legislative Ebene betreten, auf der ebenso erkennbare Tendenzen der staatlichen Verflechtung und Identifikation mit der jüdischen Religion konstatiert werden können. Dazu gehören etwa Gesetze, die die Herstellung und den Verkauf bestimmter Nahrungsmittel wie etwa Schweinefleisch ganz oder zu bestimmten religiösen Feiertagen verbieten oder aber die Übertrittsmöglichkeiten zu einer „anderen“ Religion tendenziell einschränken. Wichtiger ist aber wohl das Rückkehrgesetz, in dem jeden Juden das Recht eingeräumt wird, nach Is-

rael einzuwandern, wobei die Bestimmung des Juden seit 1970 orthodox-religiös ist; danach ist Jude jemand, dessen Mutter jüdisch ist oder der zum Judentum übergetreten ist. An dieser Stelle wird deutlich, dass Israel sich gegen eine Entkopplung der Staatsbürgerschaft von der Religionszugehörigkeit und damit eine politische Neutralisierung der (jüdischen) Religion sträubt. Daneben dient auch das Ehe- und Scheidungsrecht dem Staat als Hebel jüdischer Identitätspolitik: da dieses Recht für alle Juden bis heute nur in den Händen der orthodoxen Rabbiner gelegt ist, also die Möglichkeit einer staatlichen Zivilehe nicht existiert, können im Grunde weder traditionelle noch liberale Juden oder gar Agnostiker und Atheisten ihrer Gewissensfreiheit entsprechend eine Ehe eingehen. Dass diese Zwangssituation zum Teil eine wenigstens temporäre Auswanderung der betroffenen Paare erforderlich macht, zeigt, dass es in Israel um die freiheitlichen Mindeststandards der Demokratie nicht zum Besten bestellt ist. Die symbolisch-kulturellen Verbindungselemente zwischen dem Staat und der jüdischen „Mehrheitsreligion“ oder die staatliche Finanzierung der Religionen ließen sich vielleicht noch mit den Normen eines demokratischen Verfassungsstaates vereinbaren. Doch die aktive Einmischung des Staates in theologische Dispute und die staatliche Parteinahme zugunsten des orthodoxen Judentums im Ehe- und Scheidungsrecht, in den Rabbinatgerichten oder in den öffentlichen Schulen dürfte den demokratischen Rahmen sprengen, weil sie in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft mit handfestem Zwang einhergehen. Die ultraorthodoxen Juden wurden seit der Staatsgründung auch vom Militärdienst befreit, wenn sie Tora-Schulen besuchten und sich in Vollzeit dem Bibelstudium widmeten; ursprünglich betraf diese Regelung etwa vierhundert junge Männer, derweil sind es aufgrund der hohen Geburtenrate der Strenggläubigen siebzigtausend Fälle jährlich. Am 12. März 2014 verabschiedete das israelische Parlament ein Gesetz, mit dem diese Ausnahmeregelung abgeschafft wurde, nachdem zuvor das Oberste Gericht des Landes die Regelung als eine eklatante Verletzung des demokratischen Gleichbehandlungsgebotes kritisiert hatte. Es ist bezeichnend, dass die Obersten Richter das Urteil durch eine Bibelstelle rechtfertigten; sie wenden sich direkt an die Ultraorthodoxen mit der Frage von Moses aus der Bibel: „Sollen eure Brüder in den Krieg ziehen, während ihr selbst hier bleibt?“.

In diesem Zusammenhang darf freilich der Dauerkonflikt mit den Palästinensern und den muslimisch-arabischen Ländern nicht unerwähnt bleiben, weil er beide Seiten durch eine Dialektik der Extreme immer wieder auf ihre religiöse „Identität“ zurückwirft. Der Konflikt fördert in einem fatalen Überbietungsseifer die heilsgeschichtliche Aufladung der Politik. Verstärkt wurde dies in Israel sowohl durch die Übernahme der biblischen Sprache Hebräisch als auch durch die „Aneignung“ von Territorien - angefangen mit der umkämpften „heiligen Stadt“ Jerusalem -, die von den orthodoxen Juden als das vom Gott Jahwe dem jüdischen Volk verheißene Land betrachtet werden. Die „Heimkehr“ der Juden begünstigte tendenziell eine -

um es mit einer von Dan Diner auf den Islam angewandten Metapher zu sagen – „sakrale Versiegelung“ der politischen Herrschaft. Die Einsammlung der zerstreuten Juden bzw. die politische „Konzentration“ des Judentums in Israel stellt tendenziell die im europäischen Exil hart erkämpften Errungenschaften der Aufklärung in Frage; die Universalisierung und Öffnung der jüdischen Religion wird zugunsten einer partikularistischen, letztlich religiös begründeten Stammeszugehörigkeit angefochten, die die besondere Gunst Gottes auf ihrer Seite wähnt. Infolge dessen werden die Handlungsspielräume der Politik bzw. demokratische Freiheitsräume massiv eingeschränkt. Der jüdischen und der islamischen Religion dürfte es vergleichsweise ohnehin schwerer fallen, den politischen Bereich „freizugeben“, weil sie als Gesetzesreligionen relativ elaborierte Vorstellungen davon mitbringen, wie Mensch und Gesellschaft leben sollten. Sobald sie aber über „heillose“ Verstrickungen mit dem Weltlichen auf engstem sakral durchwirkten Räume aneinander geraten, können sie sich in ihrem Hang nach religionspolitischer „Gleichschaltung“ nur noch bestätigen und überbieten. Es gibt zwar einigen Widerstand aus der Gesellschaft – vor allem von Seiten namhafter Intellektueller – gegen die Sakralisierung der Politik in Israel, welcher sogar vor einigen Jahren die Gründung einer antiklerikalen und laizistischen politischen Partei veranlasst hat (Dieckhoff 2003: 158). Doch gilt die Verquickung von Religion und Politik sowohl für die überwältigende jüdische Bevölkerungsmehrheit als auch für die islamisch-arabische Minderheit als unumgänglich, um nicht zu sagen schicksalhaft, weil die historische Erfahrung der existenziellen Bedrohung und permanenten Belagerung vor allem den orthodoxen und radikalen Kräften unter ihnen immer wieder Auftrieb gibt. Dabei sinkt die Möglichkeit demokratischer Kompromisse in dem Maße, in dem das Konfliktgeschehen nicht mehr in politischen Kategorien, sondern in einem heilsgeschichtlichen Erwartungshorizont gedeutet wird. Dass dies für die Demokratie ein handfestes Problem darstellt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die orthodoxen politischen Parteien in der Knesset das Recht jeder israelischen Regierung, auch einer, die über eine Mehrheit verfügt, grundsätzlich bestreiten, Teile des eroberten (von ihrer Gottes-Warte aus betrachtet müsste es wohl heißen: „befreiten“) „Heiligen Landes“ im Rahmen eines politischen Friedensabkommens an Palästinenser oder Syrer zurückzugeben bzw. abzutreten (Kippenberg 2008: 115). Tatsächlich haben bisher radikale religiöse Kräfte im politischen Feld maßgeblich zum Scheitern des Osloer-Friedensprozesses beigetragen. In dem Kontext sei lediglich noch daran erinnert, dass ein ultra-orthodoxer Student am 4. November 1995 Premierminister Yitzhak Rabin ermordete, weil dieser im Rahmen der Osloer Verträge um des Friedens willen eine Politik des territorialen Kompromisses verfolgte. Der fanatische Attentäter Jigal Amir, der bis heute keine Reue zeigt, gab später zur Protokoll:

„Ich habe mir gesagt: Wenn Gott es will, werde ich ihn rächen; wenn die Tora gebietet, etwas zu tun, was einem widerstrebt, dann tut man es trotzdem. [...] Ich sehe die Lage in Israel als

Kulturkampf zwischen zwei Parteien: der atheistischen, extremen Linken, die dem Volk Brot und Spiele verspricht, und der religiösen Rechten.“ (Feiner 2002: 105).

Tatsächlich dürfte die israelische Gesellschaft in weltanschaulich-religiöser Hinsicht zu den gespaltensten in der Welt gehören. Und nicht von ungefähr steht die Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Religion im Mittelpunkt der kulturkampfähnlichen Auseinandersetzungen zwischen säkular-liberalen und religiös-ultraorthodoxen Kräften, die im Spannungsfeld von Macht- und Wahrheitsansprüchen um die Deutungshoheit ringen. Eine stärkere Säkularisierung der Politik scheint zwar unumgänglich, um bestehende Konflikte friedlich lösen zu können, aber die Voraussetzungen dafür sind in Israel nicht gerade günstig. Es ist denn auch keineswegs ausgemacht, dass die israelische Demokratie aus eigener Kraft die „fundamentalistischen“ Auswüchse korrigieren kann; womöglich ist die säkulare Rechte bereits zu weit den Forderungen der Ultraorthodoxen entgegengekommen (Brumlik 2004: 414). Deshalb kann man nur hoffen, dass die USA und Europa ihren Einfluss geltend machen, um eine weitere heilsgeschichtliche Aufladung der Politik zu verhindern; insbesondere die jüdischen Gemeinden, die in der US-amerikanischen und europäischen „Diaspora“ leben, könnten vielleicht ihre positiven Erfahrungen mit Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Religion in den schwierigen Lern- und Aushandlungsprozessen in Israel einbringen.

c. Islam

Dan Diner sieht in seiner Studie „über den Stillstand in der islamischen Welt“ trotz mancher Gemeinsamkeiten deutliche Unterschiede zwischen der jüdischen und der islamischen Tradition im Hinblick auf deren Beziehung zu politischer Herrschaft: „Während die Juden also wegen ihrer diasporischen Existenz nicht ihrem eigenen Gesetz allein unterstellt sein konnten“, konstatiert er, „entwickelten die Muslime durch den politischen Charakter ihrer Religion und die erfolgreiche Etablierung ihrer Herrschaft eine historisch gesicherte Gewohnheit, die eine Einheit von Staat oder Herrschaft und Religion dogmatisch ratifizierte.“ (Diner 2005: 244). Während die Juden durch die Exilerfahrung religionsgesetzlich legitimiert hätten, unter nicht-jüdischer Herrschaft zu leben, seien Muslime unbedingt gehalten, ein Leben unter islamischer Herrschaft zu führen, weil nur so die Maßgaben der Scharia erfüllt werden könnten. Fielen muslimisch beherrschte Territorien unter die Herrschaft von Ungläubigen, seien gottesfürchtige Muslime verpflichtet, diese zu verlassen.

Ist dieser Unterschied zwischen der jüdischen und der islamischen Tradition, wenn er denn jemals so bestanden hat, nicht spätestens durch die Gründung eines jüdischen Staates nivelliert worden – zumal, wenn man die Immigration der muslimischen Bevölkerung in westeuropäische Demokratien und in die Vereinigten Staaten von Amerika berücksichtigt, die ja durchaus eine Art religionspolitische Exilerfah-

rung bedeutet? Tatsächlich lässt sich in der religionspolitischen Geschichte des Islams und Judentums eine gegenläufige Entwicklung feststellen: während die jüdischen Gemeinden nach Jahrhunderten der schwierigen politischen Exilerfahrung und der millionenfachen Ermordung durch das Naziregime um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts in einen jüdischen Staat „heimgekehrt“ sind, sind die islamischen Gemeinschaften nach Jahrhunderten religionspolitischer Erfahrung der „Heimstatt“ in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts allmählich in Staaten ausgewandert, die politisch und kulturell nicht islamisch geprägt waren und sind. Diese religionspolitische Exilerfahrung stellt für den Islam eine durchaus neue Herausforderung dar, wenn es natürlich auch schon früher Muslime gegeben hat, die unter nichtmuslimischer Herrschaft gelebt haben. Sie hat bedeutsame Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Muslime, weil die neuen politischen Ordnungen nach anderen als von ihnen bestimmten Regeln funktionieren und sie permanent vor vollendete Tatsachen stellen. Als solche sind sie dazu geeignet, einen anderen Umgang der Muslime mit sich und der Tradition anzuregen – um nicht zu sagen: zu forcieren –, indem sie ihre institutionelle Organisationsfähigkeit, Reflexions- und Differenzierungskapazität auf die Probe stellen. Dabei ist es keineswegs ausgemacht, dass die muslimischen Gemeinschaften in der „Diaspora“ sich auf ein bestimmtes religionspolitisches Lösungsmuster einigen können werden, weil sie keine Instanz der Heilsmittlung kennen, ihre Religiosität sich vielfältig mit ethnischen und nationalen Herkunftsprägungen kreuzt und von starken Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen durchzogen ist. Dennoch spricht die historische Erfahrung von Religionsgemeinschaften in der prekären Minderheitenposition – nicht zuletzt der Juden in den USA und in Europa – für die Annahme, dass diese quantitativ neue Erfahrung des Exils die Tendenz einer Trennung von Religion und Politik im Islam auf Dauer eher begünstigen wird. Aber auch die Geschichte der religionspolitischen Lernprozesse des Katholizismus und Protestantismus in Europa lassen die optimistische Vermutung zu, dass „Religionen, die in einer säkularisierten Staat- und Gesellschaftsform leben, dadurch angeregt werden, diejenigen Elemente ihrer religiösen Tradition zu aktivieren, die sie im Rahmen einer säkularisierten Ordnung lebens- und arbeitsfähig erhalten“ (Johanson 1986: 13). Gleichwohl sollte damit kein „Automatismus“ der religionspolitischen Akklimatisierung unterstellt werden; denn kurzfristig ist auch mit radikalen Reaktionen auf das relativ säkulare „Umfeld“ zu rechnen, weil der Islam in den letzten Jahrzehnten im Fadenkreuz internationaler Konflikte massiv politisiert wurde.

Mit diesen Überlegungen sollte freilich nicht suggeriert werden, dass der Islam sich erst durch die Präsenz in den westlichen Ländern zu einer Trennungskonzeption von Staat und Religion durchringen müsste. Eine solche Annahme würde voraussetzen, dass der Islam in seiner Geschichte und Gegenwart keine Trennung von Staat und Religion hervorgebracht hat. Tatsächlich ist diese Einschätzung heute im europäischen Erfahrungsraum sehr verbreitet; ihr kommt beinahe der Rang einer kanonisierten Weisheit zu.

Die „fehlende“ Trennung von Staat und Religion bzw. Säkularisierung steht denn auch im Mittelpunkt der politischen „Problemdiagnose“ des Islam. Stellvertretend für andere sei hier lediglich die kritische Analyse des Politikwissenschaftlers Manfred G. Schmidt genannt. Schmidt erklärt den Umstand, dass sich der islamische Erfahrungsraum bisher als relativ „demokratieresistent“ erwiesen hat und die große Mehrzahl der betroffenen Staaten autokratisch verfasst ist, durch eine Reihe von Faktoren und Gegebenheiten: Zu den Demokratiehindernissen gehörten dort die Schwäche von Individualrechten, die Unterbelichtung von politischen Teilhabe- und von Freiheitsrechten, Vorrang für Familie oder Clan vor dem Individuum, fragile Rechtssicherheit, hohe Gewaltneigung, schwächliche Gewaltenteilung, fundamentalistische Neigungen in der Religion, insbesondere das Zusammenwirken von religiösem Fundamentalismus und fehlender Trennung von Staat und Religion, wie im Iran und in Saudi-Arabien, eskalierende Machtkämpfe zwischen säkularen und religiös fundamentalistischen Kräften, aber auch in etlichen muslimischen Ländern ein relativ niedriger Stand wirtschaftlicher Entwicklung einerseits und oligarchisierungsanfällige Rentenökonomien, insbesondere in erdölexportierenden Ländern andererseits (Schmidt 2008: 423). Obwohl Schmidt traditionelle, mentalitätsgeschichtliche, wirtschaftliche, politische und religiöse Aspekte zur Erklärung der „Demokratieresistenz“ des islamischen Erfahrungsraums aneinander reiht, ohne im Einzelnen auf die komplexen gegenseitigen Wechselwirkungen einzugehen, ist es nicht zu übersehen, dass auch er dem religiösen Faktor, vor allem der „fehlenden Trennung von Staat und Religion“, eine Schlüsselbedeutung beimisst. Dabei liegt es auf der Hand, dass diese Problemdiagnose des Islam erst vor dem Hintergrund der politischen Vormachtstellung und Säkularisierungsgeschichte Europas scharfe Konturen gewinnt. Ihre Ursprünge reichen denn auch bis in das Zeitalter der Aufklärung zurück, in dem bezeichnenderweise der Idee der Trennung von Staat und Kirche sowohl politiktheoretisch als auch verfassungspolitisch der Durchbruch gelang.

Die Einheit von Staat und Religion im Islam wurde bereits von Jean-Jacques Rousseau in seinem politiktheoretischen Hauptwerk um die Mitte des 18. Jahrhunderts thematisiert. Mohammed habe im Gegensatz zu den Christen gesunde religionspolitische Ansichten gehabt, lobt Rousseau im Zivilreligionskapitel des „Contrat social“, da er eine Spaltung von Religion und Staat zugunsten ihrer Einheit vermieden habe. Auch die Nachfolger des Propheten, die Kalifen, hätten eine Zeit lang an dieser religionspolitischen Regierungsform festzuhalten vermocht. Nachdem aber die Araber von Barbaren unterworfen worden seien, hätten sie Staat und Religion von neuem gespalten. Obwohl die Trennung von Politik und Religion bei den Mohammedanern weniger ausgeprägt sei als bei den Christen, gebe es sie auch bei ihnen, besonders in der religiösen Sekte des Ali. Es gebe Staaten im islamischen Wirkungsbereich wie etwa Persien, in denen sich die Scheidung beider Gewalten und Bereiche ständig bemerkbar mache (Rousseau 1964: 285). Knapp ein Jahrhundert später bediente sich auch Tocqueville in seinem Hauptwerk „De la démocratie

en Amérique“ eines politischen Vergleichs zwischen Islam und Christentum. Während das Evangelium nur von den allgemeinen Verpflichtungen der Menschen zu Gott und untereinander spreche, habe Mohammed nicht nur religiöse Lehren vom Himmel geholt und im Koran festgehalten, sondern auch politische Leitsätze, bürgerliche und strafrechtliche Gesetze und wissenschaftliche Theorien (Tocqueville 1981: 32, Bd. II). Im Gegensatz zu Rousseau, der die Einheit von Politik und Religion in Zeiten Mohammeds mit Lob bedachte, macht Tocqueville sie verantwortlich für Despotismus und Stagnation in den islamischen Gesellschaften. Diese kritische Auffassung des Islam und seines Verhältnisses zur Politik wird bis heute auch von namhaften Kennern der islamischen Welt aus dem Westen vertreten; genannt seien hier stellvertretend Bernard Lewis, Tilman Nagel, Ernest Gellner, Bertrand Badie, Bassam Tibi und Dan Diner (Lewis 1991; Lewis 2010; Nagel 1981a; Gellner 1992; Badie 1997; Tibi 1991; Diner 2005).

Der amerikanische Orientalist Bernard Lewis wird in seinen Arbeiten nicht müde zu behaupten, dass der Islam vor seiner Verwestlichung keine Trennung von „Staat und Kirche“ gekannt habe. Dabei mache sich die Nichtexistenz einer Unterscheidung zwischen einem politischen und einem religiösen Bereich bereits auf der sprachlichen Ebene bemerkbar. Denn weder das klassische Arabisch noch andere Sprachen, die ihr politisches Vokabular aus dem klassischen Arabisch hergeleitet hätten, würden Wortpaare wie geistlich und weltlich, laizistisch und geistlich oder religiös und säkular kennen (Lewis 1991: 15). Erst im 19. und 20. Jahrhundert habe man unter dem Einfluss westlicher Ideen und Institutionen zunächst im Türkischen, dann im Arabischen neue Wörter geprägt, um die Vorstellung des Säkularen auszudrücken. Es gebe bis heute keine muslimische Entsprechung zu „Kirche“ im Sinn der „geistlichen Organisation“, auch wenn man im nachklassischen Aufkommen eines religiösen Berufsstandes („Ulema“ oder „Mullahs“) eine gewisse Annäherung an den christlichen Klerus erblicken könne. Unabhängig davon existiere im Islam kein Äquivalent zum Begriff der „Laien“. Der bloße Gedanke an eine säkulare Autorität und Rechtsprechung, an einen nicht geheiligten Teil des Lebens außerhalb der Reichweite des religiösen Gesetzes und seiner Hüter, werde als Gottlosigkeit betrachtet, ja als äußerster Verrat am Islam. Die „Richtigstellung solcher Irrungen“ sei das vorrangige Ziel derjenigen, die heute islamische Fundamentalisten genannt würden. Doch nicht nur sie hielten daran fest, die politische Identität und Zugehörigkeit durch das religiöse Bekenntnis zu definieren. Mit einer einzigen Ausnahme, nämlich der Türkei, sei der Islam in allen unabhängigen Staaten mit einer klaren muslimischen Mehrheit Staatsreligion. Die meisten von ihnen hätten dem heiligen Gesetz des Islam entweder als Grundlage des Rechts oder als Hauptquelle der Gesetzgebung Geltung verschafft. Es gebe für die Muslime nur ein einziges Gesetz, nämlich die Scharia, die göttlichen Ursprungs sei; dieses Gesetz durchdringe und regle alle Aspekte des menschlichen Lebens: bürgerliches Recht, Handelsrecht, Strafrecht und Verfassungsrecht. Der Islam stelle nach wie vor die wirksamste Le-

gitimationsquelle der politischen Ordnung und das grundlegende Kriterium für die Identität des Gemeinwesens dar. Nation und Vaterland seien zwar auch in der islamischen Welt bekannte Phänomene, doch als Bestimmungsgründe für politische Identität und Zugehörigkeit seien sie moderne und von außen eingedrungene Vorstellungen (ebd.: 17). Trotz weitgehender Aneignung und Gewöhnung an diese politischen Bezugsgrößen gewinne die tiefer gehende Bindung an die Einheit der religiösen Gemeinschaft immer wieder die Oberhand – zumal in krisenhaften Zeiten. Lewis geht letztlich davon aus, dass die Einheit von Staat und Religion dem Islam gewissermaßen wesensnotwendig eingeschrieben ist, so dass sich ihm der Versuch der islamischen Welt in der Moderne, bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religion dem Westen gleichzutun, als ein „widernatürlicher Irrweg“ darstellt, der womöglich im Iran an sein Ende gekommen ist (ebd.: 14).

Eine ähnliche Betrachtungsweise findet sich bei dem deutschen Islamwissenschaftler Tilman Nagel, dem wir eine maßgebliche zweibändige Darstellung der Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime verdanken. Auch er macht die Einheit von Religion und Politik in der islamischen Welt bereits auf der semantischen Ebene fest. Im Koran werde die göttliche Ordnung, die die Propheten verkünden und verwirklichen, mit dem Wort „din“ bezeichnet, das im Deutschen meist mit Glaube oder Religion wiedergegeben werde. Diese Übersetzung sei zwar oft zu rechtfertigen, unterschlage jedoch den „stets mitschwingenden Aspekt der Weltordnung, in der der islamische Glaube mitgestaltet werden muss“ (Nagel 1981a: 14, Bd. I). Die gottgewollte Ordnung sei nach islamischer Ansicht vollkommen und allumfassend offenbart worden. Deshalb gebe es keinen Bereich des Lebens, der nicht von ihr bestimmt sei. Die Scharia sei die in Buchstaben geronnene Form der „Religion“; als solche regle sie nicht allein die Pflichten, die der Gläubige vor seinem Schöpfer hat, sondern auch alle zwischenmenschlichen Beziehungen. Selbst Bestimmungen über Kaufverträge und Erbangelegenheiten seien göttlichen Ursprungs. Es sei selbstverständlich, dass alle Politik im Einklang mit der Scharia stehen müsse, wobei ein äquivalenter Begriff für Politik („sijasa“) sich in islamischen Sprachen erst seit dem 5. bzw. 11. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung entwickelt habe. Die „sijasa“, die ein von Religion losgelöstes Herrschaftshandeln bezeichnet, sei innerhalb der islamischen Geisteswelt zunächst als etwas Fremdes erfahren worden; sie habe als „Überrest einer vergangenen Stufe der Menschheitsgeschichte“ gegolten, wobei der vorislamische Iran oder Griechenland als ihre Heimat angesehen worden seien. Dem entsprechend habe der Begriff jahrhundertlang ein Schattendasein geführt; erst seit dem 13. bzw. 19. Jahrhundert habe er in der islamischen Welt eine Bedeutung erlangt, die dem westlichen Gebrauch des Wortes „Politik“ nahe kommt. Nichtsdestotrotz seien im Islam alle Versuche, die sijasa als einen vom din unabhängigen Bereich menschlicher Erfahrungen und Handlungen zu rechtfertigen, gescheitert. Daraus zieht der Autor den Schluss: „Eine säkularisierte Ordnung kann es im Islam nicht geben, eben weil der Islam die gott-

gewollte Ordnung der Welt darstellt. An dieser Anschauung wird jeder gläubige Muslim festhalten; sie gibt ihm Gewissheit, dass seine, die göttliche Ordnung, allen anderen, von Menschen ersonnenen, überlegen ist.“ (Ebd.: 16). In einem Festschriftbeitrag, der just der Frage gewidmet ist, ob es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung gegeben hat, bestreitet Tilman Nagel zunächst ganz im Sinne seiner oben wiedergegebenen Überlegungen, dass es in der islamischen Welt einen „Dualismus von Geistlichem und Profanem, in welcher Form auch immer“ gegeben hat (1981b: 275). Es habe dort weder eine *Civitas terrena* gegeben, deren Mitglieder von der Erbsünde verdorben seien, noch eine *Civitas Dei*, der die Erlösten angehörten. Der Islam kenne zwar den Dualismus von Diesseits und Jenseits, doch sei der Mensch für ihn „beiderorts“ existentiell derselbe. Anschließend meldet der Autor jedoch vorsichtig Zweifel am Ergebnis seiner Erkundungen an, wenn er fragt, ob es wirklich wahrscheinlich sei, dass die Postulate des Glaubens und des islamischen Gesetzes während der ganzen islamischen Geschichte stets in Übereinstimmung gewesen sind mit den tatsächlichen Bedingungen und Möglichkeiten der islamischen Welt. Mit anderen Worten: sollte die Faktizität der Verhältnisse nie das muslimische Denken und Handeln unter Druck gesetzt oder anderweitig veranlasst haben, den Anspruch der Übereinstimmung mit Gottes Gesetzen zugunsten anderer Maßstäbe und Rechtfertigungsstrategien fallen zu lassen? Die Antwort Nagels lautet:

„Manche moderne Apologeten des Islams behaupten dies und scheiden alles aus der islamischen Geschichte aus, was im Widerspruch zur gottgewollten Ordnung stand; es sei den Machinationen der Feinde des Islams anzulasten. Macht man sich von dieser ideologischen Betrachtungsweise frei, erkennt man, dass auch im Islam zu gewissen Perioden ein tiefer Widerspruch zwischen der geheiligten Wahrheit des Glaubens und der Wirklichkeit empfunden wurde, ein Widerspruch, der auch hier den Anstoß gab, von der Faktizität der Verhältnisse ausgehend nach Möglichkeiten der Gestaltung islamischer Staatlichkeit und islamischer Gesellschaft zu suchen.“ (Ebd.: 276)

So habe etwa die Krise des 10./11. Jahrhunderts zur Verweltlichung der Herrschaft geführt, als die dem Imam unterstellte besondere Gottesnähe gewissermaßen durch die schiere Faktizität untergraben worden und er seines religiösen Charismas verlustig gegangen sei; die islamische Herrschaft sei infolge dessen vorrangig gebunden am Zweck der Bestandssicherung gedeutet worden.⁸⁵ Auch später, etwa im Os-

85 Ira M. Lapidus betont diese frühen Trennungstendenzen von Staat und Religion in der islamischen Geschichte noch deutlicher: „Yet despite the origins of Islam and its own teachings about the relationship between religious and political life, Islamic society has evolved in un-Islamic ways. In fact, religious and political life developed distinct

manischen Reich, habe sich eine Lücke zwischen der pragmatisch geführten Herrschaft einerseits und ihrem religiös vorgegebenen idealen Zweck andererseits geklafft; im Grund bestehe diese Kluft bis heute fort. Trotz dieser Ansätze zur Säkularisierung der politischen Herrschaft sei es im islamischen Erfahrungsraum jedoch nicht gelungen, den Zweck der islamischen Herrschaft selber ausgehend vom Faktischen zu bestimmen, die Legitimation der politischen Ordnung vom Zugriff Gottes zu befreien.

Auffällig ist, dass Nagel wie Lewis vom Islam und seiner „Welt“ im Singular sprechen, was die Vermutung nahe legt, sie hegten ein ahistorisches und essentialistisches Islamverständnis. Gegen eine solche Sichtweise gilt es freilich daran zu erinnern, dass auch der Islam in der Geschichte sich in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen manifestiert hat und daher plural gedacht werden muss. Es geht nicht nur darum, die dogmatischen Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Schiitentum, den verschiedenen Rechtsschulen und der Mystik im Auge zu behalten, sondern die mannigfaltigen Gestalten und Kontexte politischer Herrschaftspraxis ins Blickfeld zu rücken. Die traditionell philologisch arbeitenden Islamwissenschaftler und Orientalisten orientieren sich in ihrer Mehrzahl an der Dogmatik, statt die realen politischen Verhältnisse in den islamischen Gesellschaften zur Grundlage der Interpretation des Verhältnisses von Religion und Politik zu machen. Die weit verbreitete Auffassung, der Islam sei Religion und Staat in einem, unterstellt jedenfalls eine Einheitlichkeit in politischen Fragen, die es in dieser Form nie gegeben hat.

Die Forderung nach einer Einheit von Staat und Religion ist im islamischen Erfahrungsraum erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen und im letzten Jahrhundert wirkmächtig geworden als eine Art Ursprungsutopie oder – wie Rémi Brague vielleicht treffender formuliert – „*rêve rétrospectif destiné à compenser une réalité qui dérivait toujours plus loin d'elle*“ (Brague 2005: 430). Sie ist im Kontext tief greifender historischer Umbruchsprozesse und der mit diesen einhergehenden Verwerfungen aufgekommen, die durch den gewaltsamen Einbruch der westlichen

spheres of experience, with independant values, leaders and organizations. From the middle of the tenth century effective control of the Arab-Muslim empire had passed into the hands of generals, administrators, governors, and local provincial lords; the Caliphs had lost all effective political power. Governments in Islamic lands were henceforth secular regimes - in theory authorized by the Caliphs, but actually legitimized by the need for public order. Henceforth, Muslim states were fully differentiated political bodies without any intrinsic religious character, though they were officially loyal to Islam and comitted to its defense. [...] In subsequent centuries, this initial differentiation of religious and communal institutions from the political institution of the Caliphate grew more profound and more clearly defined.“ (Lapidus 1975: 365, 384)

Moderne mitsamt ihren anders geprägten Auffassungen von Zeit, Geschichte und Gesellschaft – vor allem ihrer Herstellbarkeit und Beherrschbarkeit – in den islamischen Erfahrungsraum entstanden sind. Der türkische Soziologe Niyazi Berkes beschreibt diesen Wirkungszusammenhang in einem älteren Aufsatz, in dem er die westeuropäischen religionspolitischen Erfahrungen mit denjenigen islamischer Gesellschaften vergleicht, folgendermaßen:

„It was [...] by a confrontation with the modern civilization that the traditional structuring of the sacred and the secular would be shaken deeply. The belief that, since there had been no distinction made between the religious and the secular institutions in this configuration, they could be no sphere of life that could be spoken of as becoming secularized, (a belief held even by the Western scholars who study Islam through books, or in terms of their modern conception of religion rather than in terms of its social history) is nothing but the product of the period when the Muslim societies were faced with questions of fundamental change that brought about a great upheaval through their impact upon *the* society.“ (Berkes 1963: 69, Herv. i.O.)

Damit will Berkes zwar die bestehenden Unterschiede zwischen den lateinchristlich geprägten westlichen Staaten und den muslimischen Gesellschaften nicht klein reden; er geht ausdrücklich davon aus, dass der religionspolitische Differenzierungsgrad westlicher Staaten in keiner anderen Gesellschaft zu finden ist – nicht zuletzt, weil das Christentum sich von Anfang an durch die Kirche stark institutionalisierte, damit das Religiöse lokalisierbar und sich selbst als eine Burg der Macht angreifbar machte. Doch warnt Berkes davor, moderne Konzepte wie religiöser bzw. säkularer Staat oder Religion mit beträchtlicher Abstraktionshöhe auf die Vergangenheit anzuwenden und gibt zu verstehen, dass die Behauptung einer Einheit von Staat und Religion im Islam genau dies tut. Denn in allen traditionellen Gesellschaften, auch in den muslimischen, sei das Verhältnis von Staat und Religion viel verwickelter ausgestaltet und nicht nur an den Rändern unscharf konturiert gewesen als die moderne Begrifflichkeit nahe legt; in ihnen sei im Grunde weder der Staat eine säkulare oder religiöse Einrichtung noch die Religion eine Angelegenheit im modernen Sinne gewesen.

In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer in seiner beachtenswerten Studie „Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams“ aus dem Jahr 2011. Auch er warnt davor, Begriffe und Formulierungen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Religion und Welt aus dem europäischen Kontext auf den islamischen Erfahrungsraum zu übertragen. Bauer wendet sich konkret gegen die „Islamisierung des Islams“ und plädiert für eine „terminologische Entislamisierung“, um eine differenzierte Wahrnehmung der islamischen Kultur und Geschichte zu ermöglichen (Bauer 2011: 222). Das Bild einer restlos von Religion durchdrungenen islamischen Gesellschaft

sei ein Zerrbild, mit dem Betrachter aus dem Westen ironischerweise die Ideologie des Islamismus bestätigen. Der Slogan, der Islam sei *dīn wa-daula*, Religion und Staat, sei „kein klassischer islamischer Grundsatz und kein wesenhafter Bestandteil des Islams“ (ebd.: 342). Er finde sich erstmals in der islamischen anticolonialistischen Bewegung Ende des 19. Jahrhunderts und sei später im 20. Jahrhundert von den Vordenkern des politischen Islam zur Leitmaxime erhoben worden. Dabei handle es sich um das Projekt, aus Versatzstücken der islamischen Tradition und Geschichte eine politische Ideologie mit einem umfassenden Wahrheits- und Geltungsanspruch zu schaffen – nach dem Vorbild westlicher Ideologien wohlgemerkt. In der „vormodernen“ Epoche habe der Islam keinen solchen politischen Wahrheitseifer an den Tag gelegt. Im Gegenteil, mehrere Diskurse über Politik und Herrschaft bestünden in der Mamlukenzeit nebeneinander fort, manchmal miteinander rivalisierend, manchmal einander befruchtend. Neben dem theologischen und juristischen nennt Bauer den panegyrischen Diskurs der Dichter als einen bedeutenden öffentlichen Politikdiskurs, ferner die Historiographie, die Gattung des Herrscheratgebers und den philosophischen Diskurs (ebd.: 321). In der Lobdichtung, dem wichtigsten Medium herrschaftlicher Repräsentation in der islamischen Erfahrungswelt, erscheine Politik „als eine ganz und gar weltliche Domäne, die weder ihre Legitimität noch ihre Normen, noch ihre Aufgaben und Ziele der Religion entnimmt“ (ebd.: 331). Diese säkulare Zugangsweise zur Politik gelte noch in stärkerem Maße für den Herrscheratgeber und die Historiographie. Den Nachweis seiner These führt Bauer vor allem am Beispiel zweier großer anerkannter Intellektueller ihrer Zeit, nämlich Ibn Nubata und Ibn Khaldun. Doch damit nicht genug, zeigt Bauer, dass die gleichen Gelehrten sich oft auf mehreren Diskursfeldern betätigten und äußerten, in denen der Religion jeweils unterschiedliche Bedeutung zukam. Er spricht von einer „Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme“ in den nahöstlichen Gesellschaften, die nicht entlang derselben Linien wie im Europa der Neuzeit erfolgt sei:

„Die einzelnen Teilsysteme sind leicht und deutlich wahrzunehmen. Es gibt das Recht, die Sufik, die Theologie, den Hadith, die Medizin, die Literatur usw. – jeweils mit eigenen Standards, Experten und Diskursen. In all diesen Feldern spielt Religion eine höchst unterschiedliche Rolle. Sie ist zentral in der Theologie (*kalam*), die nach der Wahrheit fragt; sie ist in ganz anderer Form, nämlich als fromme Überlieferung der Texte der Urgemeinde, zentral in der Hadithkultur; sie liefert die normativen Grundlagen für das Recht, dessen Experten aber schon einen weit weltlicheren Habitus an den Tag legen als die Theologen und die Hadithgelehrten und eine Reihe nichtreligiöser Diskurse wie Logik und Rhetorik in ihren Dienst stellen; sie ist vollends irrelevant für die gelehrte Medizin, und sie spielt so gut wie keine Rolle für die Literaten. Es hat also jedes gesellschaftliche Teilsystem gewissermaßen seine eigene Religion, während sich andererseits ein gesellschaftliches Teilsystem *der* Religion nicht leicht

auffinden lässt. Am ehesten würde man dieses im alltäglichen Kultus suchen, also bei den Imamen (Vorbetern), Muezzinen und Predigern.“ (2011: 200, Herv. i.O.)

Es ist nicht leicht, diese „unübersichtliche“ Ordnungssituation begrifflich auf einen Nenner zu bringen; man könnte von einem Mehrebenensystem mit graduell abgestufter Trennung und Vermischung von religiösen und politischen Kräften und Motiven oder aber von einer Dispersion des Religiösen in den gesellschaftlich-politischen Raum sprechen. Wie es auch um den Aggregatzustand des Religiösen und des Politischen in den traditionellen und modernen Gesellschaften im Einzelnen bestellt (gewesen) sein mag: fest steht, dass auch der Islam im Laufe seiner langen Geschichte in Berührung mit den Herausforderungen der jeweiligen Zeit und Gesellschaft unterschiedlichste politische Wirkungen in die Welt hinein entfaltet hat. Bereits Rousseau wusste, dass der Islam nicht auf eine bestimmte religionspolitische Wahrheit gemünzt ist, sah er doch, dass der Islam neben der Einheit von Herrschaft und Heil zu Zeiten des Propheten später auch Trennungstendenzen zwischen beiden Instanzen und Sphären gekannt hat. Insofern bleiben die Stellungnahmen von Orientalisten wie Bernard Lewis oder Tilman Nagel zur Frage, wie das Verhältnis von Politik und Religion im islamischen Erfahrungsraum ausgestaltet war, hinter dem Wissensstand von Rousseau zurück – sei es, dass sie die späten religionspolitischen Trennungsverhältnisse westlicher Gesellschaften zum Maßstab ihrer Beurteilung islamischer Erfahrungen machen, sei es, dass sie der „fundamentalistischen Lesart“ islamischer Geschichte aus dem 20. Jahrhundert erliegen, oder sei es, dass sie dem Islam aus identitätspolitischen Motiven heraus eine wesenhafte „Andersheit“ vom lateinchristlich geprägten Westen zuschreiben⁸⁶. Wie dem auch

86 An dieser Stelle behält die berühmt-berüchtigte und viel gescholtene Kritik Edward Saids am Orientalismus „des Westens“ als Macht- und Identitätsdiskurs durchaus ihre Berechtigung und Geltung, auch wenn er seinerseits der Versuchung erliegt, „den Westen“ zu einer Erfahrungseinheit zu stilisieren. Wenn Said davon ausgeht, dass der „Orient“ zur Definition Europas bzw. des Westens „as its contrasting image, idea, personality, experience“ beigetragen habe, stellt sich die Frage, ob und inwiefern dies vielleicht auch im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Politik und Religion gilt. Said streift sie an keiner Stelle seiner Orientalismuskritik (Said 1978: 2). Dass aber die Frage berechtigt und relevant ist, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass solche religionspolitischen Abgrenzungsvorgänge in identitätspolitischer Absicht jedenfalls zwischen und unter den einzelnen westlichen Staaten wie Frankreich, Deutschland und den USA in der Geschichte immer wieder wirksam gewesen sind und Westeuropa mit der „islamischen Welt“ eine reichlich ungleichzeitige und konfliktreiche Begegnungsgeschichte erlebte, die zu solchen Abgrenzungen meist für beide Seiten mehr als genug Anlass bot. Elizabeth Shakman Hurd kommt in ihrer Studie „The Politics of Secularism in International Rela-

sei: jedenfalls entbehrt die Annahme, dass es im Islam keine Trennung von politischer Herrschaft und religiösem Heil gegeben habe, jeder historischen Grundlage.

Die deutsche Islamwissenschaftlerin und Historikerin Gudrun Krämer, die zu den ausgewiesenen Kennern der Materie gehört, geht noch einen Schritt weiter. Sie behauptet in ihren Studien, dass Religion und Staat im islamischen Erfahrungsraum – von der Ausnahme der charismatischen Führung der Gemeinde durch den Propheten einmal abgesehen – in der Regel nicht enger miteinander verknüpft gewesen seien als im Europa des Mittelalters, der frühen Neuzeit und in Einzelfällen selbst noch der Neuzeit (Krämer 2011: 103). Der osmanische Sultan etwa sei, selbst als er im 16. Jahrhundert häufiger vom Kalifentitel Gebrauch machte, als Herrscher nicht „islamischer“ als der französische oder spanische König „christlich“ gewesen; gerade weil es eine kirchenanaloge Institution im Islam nicht gab, habe der Sultan-Kalif nicht über deren Möglichkeiten der religiösen Einflussnahme auf die eigenen Untertanen verfügt. Doch damit nicht genug, bestreitet Krämer, dass der Islam überhaupt ein bestimmtes religionspolitisches Lösungsmuster vorschreibt:

„Die normativen Quellen formulieren keine spezifisch islamische politische Doktrin. Damit fällt auch jede Argumentation, im Islam seien Religion und Staat in vorgegebener Weise miteinander verbunden: Weder lässt sich behaupten, sie müssten unauflöslich miteinander verknüpft, noch aber, sie müssten notwendig voneinander getrennt sein. Sowohl die theokratische wie die säkulare Lösung bilden lediglich extreme Möglichkeiten politischer Gestaltung; sie sind Idealtypen, die in Vergangenheit und Gegenwart kaum je rein anzutreffen waren. Das gilt für das frühe Kalifat der Umayyaden ebenso wie für das späte der Osmanen, und für die Islamische Republik Iran ebenso wie für die Türkische Republik.“ (Krämer 2003: 56)

Auch wenn Koran und Sunna keine politische Doktrin enthalten sollten: daran jedenfalls, dass es dogmatische Sinngehalte im Islam und historische Elemente im Selbstverständnis muslimischer Gesellschaften gibt, die von hoher politischer Relevanz sind, ist kein Zweifel möglich. An dieser Stelle seien nur wenige Aspekte ge-

tions“ auf diesen Aspekt zu sprechen: „More than any other single religious or political tradition, Islam represents the nonsecular in European and American secularist thought and practice. The concept of a modern (laicist and Judeo-Christian) secular West was constituted in part through opposition to the idea of antimodern, anti-Christian, and theocratic Islamic Middle East. Opposition to Islam is built into secular political authority and the national identities with which it is associated. This suggest that negative associations of Islam not only run deep in Euro-American secular political traditions but help to constitute them.“ (Hurd 2008: 149). Hurd thematisiert in dem Zusammenhang auch die Bedeutung religionspolitischer Wahrnehmungsmuster in der Diskussion um einen möglichen Beitritt der Türkei in die Europäische Union.

nannt: zunächst ist die Vorbildfunktion des Propheten Mohammed und der von ihm geleiteten Gemeindeordnung von Medina zu erwähnen, die bis heute eine Art Paradigma bildet und diverse fundamentalistische Strömungen zur getreuen Nachahmung anspornt. Während Jesus Christus seine Botschaft im machtvollen Umfeld des Römischen Reichs gegen massive Widerstände durchsetzen musste, fiel Mohammeds prophetische Sendung in ein politisches Machtvakuum; um das Jahr 600 gab es in Arabien keine zentrale politische Autorität, die sich mit einem religiösen Kult hätte verbinden können und umgekehrt (Krämer 2005: 15). So gesehen verwundert es nicht, dass der Islam noch zu Lebzeiten des Propheten zur Legitimation politischer Herrschafts- und Machtansprüche herangezogen wurde. In einem dynamischen Prozess wurden religiöse Wahrheitsansprüche in politische Machtansprüche umgemünzt bzw. übersetzt und umgekehrt. Die Rechtfertigung eines Heiligen Krieges (Dschihad) für die Sache Gottes hatte von Anfang an diesen instrumentellen Doppelcharakter. Auch in den Kämpfen um die Nachfolge des „Gesandten Gottes“, die in der Geschichte zur folgenreichsten konfessionellen Spaltung des Islam zwischen Sunniten und Schiiten führten, waren religiöse Wahrheitsansprüche mit politischen Interessen eng verwoben. Nicht von ungefähr beanspruchte das Kalifat über Jahrhunderte hinweg die geistliche und weltliche Macht und Führung über die Muslime. Auch die Entwicklung des Islam zur Gesetzesreligion in den ersten zwei Jahrhunderten seiner Geschichte antwortete auf genuin politische Ordnungs- und Rechtfertigungsbedürfnisse. Der Islam verfügt ähnlich wie das Judentum über ein relativ elaboriertes Gesetzeswerk (Scharia), das mit Geboten und Verboten in das Leben des Menschen und der Gesellschaft eingreift.

Ein weiteres Element im Selbstverständnis der Muslime sei schließlich noch genannt, mit dem politische Machtansprüche gerechtfertigt werden können; gemeint ist die elementare Überzeugung, dass der Islam als letzte monotheistische Religion die „aktuellste“ Heilswahrheit verkündet hat und ihm daher im Vergleich zu allen anderen Religionen ein absoluter Wahrheits- und Geltungs(vor)rang gebührt. Daraus wird bis heute in manchen Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit ein „Dominanzanspruch“ des Islam abgeleitet und geltend gemacht, der sich etwa im Verbot nichtmuslimischer Mission und des uneingeschränkten Religionswechsels äußert. Dieser Überlegenheitsanspruch ist zwar für eine monotheistische Religion selbstverständlich – auch das Christentum hat ja aus dem eigenen Wahrheitsanspruch über Jahrhunderte hinweg politische Konsequenzen zu seinen Gunsten abgeleitet, und das Judentum im modernen Israel ist vor allem aufgrund des Glaubens an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes gegen diese Versuchung bis heute nicht gefeit –, doch problematisch wird er, sobald er die rechtliche und soziale Diskriminierung von Andersgläubigen und Agnostikern und das Verbot des Religionswechsels zur Konsequenz hat. Die Tatsache, dass nicht alle muslimischen Gesellschaften solche politischen Folgen aus dem religiösen Wahrheitsanspruch ziehen, zeigt natürlich, dass die Grenzen der Freiheit für Nicht- und Andersgläubige

besonders eng gezogen werden, wenn Rechtfertigungszwänge politischer Herrschaftsansprüche und Elemente des religiösen Selbstverständnisses einander „zuarbeiten“.

Der Islam steht wie seinerzeit das Christentum vor der epochalen Herausforderung einer Begründung der Menschenrechte von der religiösen Warte aus, wobei der allgemeinen Gewissens- und Religionsfreiheit auch hier eine Schlüsselbedeutung zukommen dürfte (Schwartländer 1993). Nicht nur alle religiösen Bekenntnisse einschließlich der nicht monotheistischen, sondern auch der Agnostizismus und Atheismus müssten rechtlich anerkannt werden. Da der Islam aber in seiner Geschichte trotz diverser religiöser Autoritäten keine zentrale Instanz der Heilsvermittlung hervorgebracht hat wie der Katholizismus, die eine Lehrmeinung für alle Muslime mit verbindlicher Geltung ausstatten könnte, dürfte es auch weiterhin keine einheitliche religionspolitische Position geben (Krämer/Schmidtke 2006). Ob das Fehlen einer religiösen Autoritätsinstanz im Islam religionspolitisch mehr Probleme verursacht als Chancen bietet, wie manch einer glaubt sagen zu können, ist keineswegs ausgemacht (Zakaria 2004: 4).⁸⁷ Sicher ist aber, dass es den Pluralismus innerhalb des Islam in einer Weise fördert, die von der Ferne an die Entwicklung des Protestantismus erinnert.

Die rege innerislamische Diskussion über Menschenrechte, Demokratie und Säkularismus bestätigt diesen Pluralismus; in ihr wird ein breites Meinungsspektrum abgedeckt – von der dezidierten Ablehnung von Demokratie, Menschenrechten und Säkularismus als dem Islam wesensfremd aus einer Abwehrhaltung gegenüber „dem Westen“ über ihre kritische Aneignung durch selektive Vergegenwärtigung der islamischen Tradition in reformatorischer Absicht bis hin zu ihrer Vereinnahmung als ursprünglich genuin islamisches Gedankengut (Flores 2005; Krämer 1999; Cavuldak 2014). Gerungen wird in diesen Auseinandersetzungen im Span-

87 Das Beispiel des Katholizismus ist durchaus ambivalent. Bedenkt man die späte Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche, ist es nicht abwegig, anzunehmen, die Existenz einer heilsrelevanten und machtvollen Instanz habe die Anerkennung von Demokratie und Menschenrechten eher verhindert, indem sie das religiöse Sinnpotential durch dogmatische Lesarten „versiegelt“ habe. Otto Kallscheuer etwa ist der Auffassung, dass das „Verfassungs-Problem“ des Islam als Weltreligion und die daraus resultierende konfuse Vielfalt „Reichtum und Risiko zugleich“ bedeutet (Kallscheuer 2002: 5). Dass der Islam über keine internationale Organisationsform und klare „corporate identity“ verfügt ist deshalb ein Problem, weil die religiös-ethische Rechtleitung vor politischer Instrumentalisierung und ideologischer Pervertierung nicht geschützt werden kann. Die Vielfalt kann aber auch dazu führen, dass die verschiedenen Gruppen, Schulen und Richtungen in einen heilsamen und reinigenden Wettbewerb um die richtigen Antworten auf die jeweiligen Herausforderungen der Zeit treten.

nungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit stets um das „richtige“ Verständnis vom Islam. Im Mittelpunkt steht die rechte Zuordnung von Wahrheit und Freiheit, von menschlicher Autonomie und Theonomie. Das von Kritikern oft bemühte Argument, wonach Demokratie Volkssouveränität bedeute, im Islam jedoch nur Gott souverän sei, übersieht geflissentlich, dass der (vernunftbegründete) Autonomieanspruch des Menschen nicht per se gegen die theonome Ordnung gerichtet ist. Die Alternative zwischen einer Republik, in der die Menschen sich selbst Gesetze geben und einem Gottesstaat, in dem ausschließlich Gottes Wille herrscht, ist keineswegs zwingend;⁸⁸ die Geschichte des Islam und des lateinischen Christentums ist durchweg von einem Ringen um (freiheitliche) Vermittlungen zwischen diesen beiden Extremen gekennzeichnet. Inzwischen ist jedenfalls deutlich geworden, dass Normen und Verfahren der modernen Demokratie auch innerhalb der islamischen Tradition begründet werden können; genannt seien hier etwa das Prinzip der Konsultation, des Gemeinwohls, der Gewaltenteilung, die Gedankenfigur des Gesellschaftsvertrages, die Notwendigkeit des Konsenses, die Anerkennung des Pluralismus, die Notwendigkeit der Vertrauenswürdigkeit und Rechenschaftspflichtigkeit der Herrscher vor Gott und den Menschen (Krämer 1999; Khan 2006).

So zweifelhaft es auch sein mag, mit Bassam Tibi, Wolfgang Merkel und anderen Kritikern von der islamischen Welt mehr oder weniger zu fordern, die europäische Geschichte von der Antike über die Renaissance bis zur Aufklärung im Galopptempo nachzuholen, um sich von der „theozentrischen Weltsicht“ zu befreien und ein weltliches, von der Wissenschaft gestütztes „Könnensbewusstsein“ (Christian Meier) wie in Europa zu entwickeln (Tibi 1991: 7): an der Notwendigkeit einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen individueller Autonomie und Theonomie bzw. religiöser Heteronomie jedenfalls führt kein Weg vorbei. Eine solche Vermittlung kann aber letztlich nur gelingen, wenn die Gläubigen die Freiheit des Individuums als eine Forderung Gottes wirksam begründen und ins Politische „übersetzen“ können. Dafür bietet die islamische Tradition mit ihrer langen und verzweigten Geschichte einen durchaus fruchtbaren Boden – jenseits der Tatsache, dass auch der Koran in seinem „Sinnhaushalt“ beträchtliche Freiheitspotentiale zur Wachrührung bereithält.

88 Vgl. dazu: Flaig 2007: 34; der Althistoriker Egon Flaig stilisiert in seinem Beitrag Gottesstaat und Republik zu polaren Gegensätzen, weil er davon ausgeht, dass wo Gott herrscht, dem Menschen nur der blinde Gehorsam übrig bleibt. Eine solche polemische Frontstellung entsteht in extremen Konfliktsituationen, die mit unerbittlichen Deutungskämpfen um die Wahrheit Gottes einhergehen; in den langen und befriedeten Zeiten herrschen hingegen kompromisshafte Lösungen, auch wenn sie im religiösen Diskurs selten als solche bezeichnet und anerkannt werden.

Tatsächlich haben die Menschen als Geschöpfe Gottes und Adressaten seiner Heilsbotschaft auch im Islam eine herausragende Stellung inne. So kann und wird dem Menschen von vielen muslimischen Autoren eine Würde zuerkannt (Wielandt 1993). Der Koran bietet dafür deutliche Anknüpfungspunkte, dort etwa, wo (in Sure 17,70) die Menschen als „Stellvertreter“ und „Treuhänder“ Gottes ausgezeichnet werden. Damit ist freilich nicht gesagt, dass von hier aus ein geradliniger Weg zur Freigabe des Individuums und zur Begründung von Menschenrechten führt. Denn aus der Auszeichnung des Menschen als Treuhänder Gottes kann und wird auch gefolgert, dass der Mensch sich der Würde durch Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott und der Glaubensgemeinschaft „würdig“ erweisen muss. Auch das Christentum hat sich in seiner Geschichte lange dagegen gesträubt, die Würde des Menschen von der Teilhabe an der religiösen Wahrheit zu entkoppeln. Aber gerade dort, wo das Vertrauen in Gott und seine Allmacht groß und unerschütterlich ist, könnte es gelingen, die Menschen ihrem Schöpfer und seinem Urteil konsequent anheim zu geben. Die Gläubigen müssten gewissermaßen nur einen halben Schritt aus dem Schatten Gottes zurücktreten bzw. ihm näher rücken, um einzusehen, dass der Allmächtige seine Geschöpfe jederzeit zu sich führen könnte, wenn er es nur wollte. In Sure 10, 99 heißt es: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, so würden alle auf der Erde gläubig werden. Willst Du etwa die Leute zwingen, gläubig zu werden?“

Bei der Begründung der Autonomie und von Menschenrechten kommt dem Gleichheitsgrundsatz eine herausragende Bedeutung zu. Als Treuhänder und Stellvertreter Gottes sind zunächst auch im Islam alle Menschen vor Gott in ihrer Stellung und Würde gleich. Doch aus dieser prinzipiellen Gleichheit vor Gott folgt nicht unbedingt die politische Gleichheit vor dem Gesetz, weil wiederum mit Gottes Befugnis gewissermaßen durch die Hintertür bestimmte graduelle Abstufungen eingeführt und gerechtfertigt werden, vor allem entlang der Unterscheidung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen und zwischen Mann und Frau. Bezeichnend ist, dass in den bisherigen islamischen Menschenrechtserklärungen diese drei Unterscheidungen implizit, wenn nicht gar explizit, aufrechterhalten werden; jedenfalls ist nicht zu übersehen, dass sie in einem islamischen Begründungsrahmen bleiben und den Schritt zu einem allgemeinen Menschenrechtsverständnis nicht wagen, wenn sie die Geltung der Menschenrechte durch die Scharia begrenzt sehen wollen (Schirmacher 2007). Eine gewisse Schwierigkeit für eine ausbalancierte Vermittlung von Freiheit und Wahrheit ergibt sich aus dem Umstand, dass die religiösen Quellen zuweilen einzelne Vorschriften zur Regelung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens formulieren, die im Namen religiöser Wahrheit und Moral auf Leben, Freiheit und Gleichheit der Menschen wenig Rücksicht walten lassen; genannt seien etwa Stellen des Korans, die eine Unterordnung der Frauen und Vorrangstellung der Männer nahe legen bzw. vorschreiben oder die Anordnung von körperlichen Strafen (von der Prügelstrafe

über das Abhacken von Händen und Füßen bis hin zu Steinigung und Kreuzigung) bei von Gott geschmähten Handlungen (Krämer 1999: 61). Auch solche allzu konkret gefassten Sinngehalte göttlicher Rede können freilich mit einigem hermeneutischen Aufwand freiheitsgerecht neutralisiert bzw. „aufbereitet“ werden, weil der religiöse Sinnhaushalt vielstimmig ist, stellenweise sogar Raum lässt für Widersprüche und die konkrete Umsetzung der Maßnahme abgewogen werden kann durch ein höheres Gut bzw. Ziel (Gemeinwohl oder Frieden). Tatsächlich gibt es heute im Grunde keinen Staat im islamischen Erfahrungsraum, der die Scharia „wortgetreu“ zur Gänze anwenden würde. Gudrun Krämer bemerkt dazu:

„So laut die Islamisten nach einer Durchsetzung der Scharia rufen, wird sie in den meisten muslimischen Ländern heute doch nicht integral und exklusiv angewandt, nicht einmal in der Islamischen Republik Iran oder im Königreich Saudi-Arabien. In vielen Staaten prägen allerdings aus Koran und Sunna abgeleitete und mit der Scharia identifizierte Normen das Ehe- und Familienrecht. Weniger einschlägig sind sie auf den Gebieten der Wirtschaft (Verbot von Zinsen und Versicherungen), der sozialen Sicherung (Almosensteuer) und der Politik. Nur wenige Staaten wenden in der einen oder anderen Form die strafrechtlichen Normen der Scharia an. [...] Von wenigen Ausnahmen abgesehen, kann weder von einer integralen Anwendung der Scharia gesprochen werden noch von einer völligen Abkehr von islamrechtlichen Normen. Kennzeichnend sind vielmehr Ausweich- und Vermeidungsstrategien, die tradierte Rechtsnormen substanziell oder prozedural einhegen: die förmliche Suspendierung oder Abrogierung islamrechtlicher Normen ist selten, zumal wenn sie eine explizite koranische Textgrundlage aufweisen.“ (Krämer 2011: 99)

Gleichwohl wird die Trennung bzw. Verknüpfung von Religion und Politik in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften vorrangig durch die Geltungsreichweite der Scharia bestimmt, und nicht etwa wie im Westen durch das institutionelle Arrangement von Staat und Kirche. In den politischen Auseinandersetzungen und theoretischen Debatten geht es denn auch immer wieder um die Frage, ob – und wenn ja, in welcher Gestalt – schariarechtliche Vorgaben in die politische Ordnung aufgenommen und mit staatlicher Sanktionsmacht geltend gemacht werden dürfen (An-Naim 2008; Flores 2012). Schon aus diesem Grund ist es unwahrscheinlich, dass die mehrheitlich muslimisch geprägten Staaten die religionspolitischen Ausdifferenzierungsmuster des lateinchristlich geprägten Westens reproduzieren werden – auch nicht im Falle ihrer Demokratisierung. Erschwerend kommt der Umstand hinzu, dass die säkularen Ideen und Bestrebungen auf autoritärem Wege Einzug in muslimische Staaten, vor allem in solche mit kolonialer Vergangenheit, gehalten haben – nicht selten mit der Unterstützung der ehemaligen europäischen Kolonial-

herren.⁸⁹ Der Säkularismus ist dort nicht wie in Westeuropa und in den USA Ergebnis gesellschaftlicher Umbrüche und demokratischer Aushandlungsprozesse, sondern eine gewaltsame „Operation“ der kolonialen und postkolonialen Eliten. Diesen Zusammenhang beschreibt der Politikwissenschaftler Vali Nasr treffend mit den Worten:

„In the Muslim Middle East and Asia, secularism was not a product of socio-economic, technological or cultural change – it was not associated with any internal social dynamic. In fact, it was not even an indigenous force. Secularism was first and foremost a project of the state – first the colonial, and later the postcolonial state. It was a Western import, meant to support the state’s aim of long-run development [...] Secularism in the Muslim world never overcame its colonial origins and never lost its association with the postcolonial struggle to dominate the society. Its fortunes become tied to those of the state: the more the states ideologies came into question, and the more its action alienated the social forces, the more secularism were rejected in favor of indigenous worldviews and social institutions – which were for the most part tied to Islam. As such the decline of secularism was a reflection of the decline of the postcolonial state in the Muslim world.“ (Nasr 2003: 68/69)

Der Säkularismus wurde von westlich orientierten Eliten als ein autoritäres Modernisierungsprojekt den islamischen Gesellschaften von oben übergestülpt, weshalb er von den betroffenen Gesellschaften tendenziell als Verlängerung kolonialistischer Herrschaftsunternehmungen wahrgenommen und entsprechend abgewehrt wurde.

89 Die bis heute existierenden Spannungen zwischen westeuropäischen Kolonialmächten wie Frankreich oder Großbritannien und von ihnen kolonialisierten islamischen Gesellschaften, lassen sich zum Teil auf ihre unheilvolle Allianz mit den säkularistischen Autoritätsregimen zurückführen. Im Zusammenhang damit steht, dass das Beispiel der westeuropäischen säkularen Demokratien auf die Muslime eher abschreckend wirkt; derart, dass neben fundamentalistischen auch traditionelle Muslime Demokratie und Säkularismus tendenziell mit Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit in Verbindung bringen. Ob die amerikanische Demokratie mit einem betenden Präsidenten an der Spitze für viele islamische Staaten geeigneter gewesen wäre, um zu zeigen, wie religionsfreundlich das Zusammenspiel von demokratischer Freiheit und religiöser Wahrheit ausfallen kann, wenn dort nicht gerade aus diesem Zusammenspiel Tendenzen des militanten demokratischen Missionarismus hervorgegangen wären, die unlängst auch Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit erfasst haben, sei dahingestellt; wahrscheinlicher ist jedoch, dass das Beispiel der USA Demokratie und Säkularismus wieder stärker in die Nähe des Christentums rückt – trotz aller Betonung der universalen Geltung demokratischer Ideale und Bemühung um Vermeidung einer pauschalen Konfrontation mit dem Islam nach den Terroranschlägen vom 11. September.

Nachdem die aus dem Westen importierten säkularen Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus an Wirksamkeit eingebüßt hatten, betrieben die meisten autoritären Regime im islamischen Erfahrungsraum eine instrumentelle Islamisierungspolitik von oben, um das chronische Legitimitätsdefizit der Staatlichkeit zu beheben und die Gesellschaften durch die Sanktionsmacht der Religion im Zaum zu halten. Da aber die religiösen Wahrheitsgehalte sich – ohne eine kirchenanaloge Autoritätsinstanz – nur bedingt instrumentell „vereinnahmen“ und „monopolisieren“ lassen, konnte die „Zivilgesellschaft“ sie ihrerseits heranziehen und gegen die Willkürherrschaft der autoritären und diktatorischen Regime ins Feld führen. Bereits dieser Hinweis lässt erahnen, wie mächtig die kontingenten historischen Randbedingungen bei der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik auch im islamischen Erfahrungsraum zu Buche geschlagen haben. Ein noch so flüchtiger Blick auf die Verhältnisse in Ländern wie Saudi-Arabien, Syrien, Iran, Irak, Ägypten, Tunesien, Indonesien, Afghanistan, Pakistan, Indien und Türkei würde zeigen, wie unterschiedlich die religionspolitische Ordnungssituation im Einzelnen ausfällt. Dass eine solche Übersicht hier nicht geleistet werden kann, versteht sich von selbst. Gleichwohl sollte die Frage nach der Legitimität der Trennung von Islam und Politik abschließend am Beispiel der Türkei diskutiert werden. Neben Indonesien gehört die Türkei heute zu den wenigen Staaten mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung, die an der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam offensiv arbeiten. Der Türkei wird in dem Zusammenhang oft die Rolle eines historischen Vorreiters und „Testfalles“ zugewiesen; das Land soll den Beweis der Verträglichkeit von säkularer Demokratie, Menschenrechten und islamischer Frömmigkeit erbringen. Der sudanesisch-Gelehrte und Menschenrechtsaktivist Abdullahi Ahmed An-Naim schreibt in seinem Buch „Islam and the Secular State“:

„The ability of Turkey to strike a balance among secularism, human rights, Islam, and constitutional rights that will work for all citizens is not only of great importance to Turkey itself but will also play an important role in informing this debate throughout the Muslim world. If Turkey is able to show that a secular regime can still find a place for religious discourse and human rights for all, than it will go a long way toward rehabilitating the term ‘secular’ among Muslims everywhere. Likewise, if Turkey is able to show that it can allow an Islamic political voice to be heard while maintaining a secular government and constitutional rights for all, it will reassure secularists throughout the world that Islam has a place in political discourse.“ (An-Naim 2008: 222)

Eine solche Ausstrahlung des türkischen Demokratieexperiments – wenn es ihm denn gelingt, das Zusammenspiel von Menschenrechten, Islam und Säkularität freiheitsgerecht zu gestalten – in den islamischen Erfahrungsraum wäre schon deshalb bemerkenswert, weil das Beispiel der modernen Türkei im vergangenen Jahrhundert von vielen säkularistischen autoritären Regimes zum Vorbild genommen wur-

de und dadurch eher zur Stärkung der Vorbehalte in den betroffenen islamischen Gesellschaften gegenüber dem Säkularismus beitrug.⁹⁰ Die Tatsache, dass die türkische Republik sich historisch am französischen Laizitätsmodell orientiert hat und daher bis heute nicht der Begriff „säkular“ das Selbstverständnis des Staates bezeichnet, sondern der Begriff „laik“ (vom Französischen *laïc* bzw. *laïque*), hat ihr von Anfang an eine religionsskeptische, wenn nicht gar religionsfeindliche Note verliehen. Doch jenseits der Begrifflichkeit waren es konkrete religionspolitische Maßnahmen wie etwa die Abschaffung des Kalifats und der Scharia nach der revolutionären Gründung der modernen Türkei, die das Land in der islamischen Welt in Verruf brachten. Zwar hatte die aus dem Westen bezogene Idee des Nationalstaats zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch im islamisch-arabischen Raum längst Resonanz gefunden, jedoch blieb das Ideal einer vom Kalifen geführten islamischen Gemeinschaft weiterhin wirksam. Aufschlussreich ist das Schicksal, das dem Buch des ägyptischen Richters ‘Alī Abd ar-Rāziq aus dem Jahr 1925 mit dem Titel „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ (*Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*) beschieden ist; unmittelbar nach der Abschaffung des Kalifats bestritt er die theologische Legitimation des Kalifats und darüber hinaus jedweder Verbindung von Religion und Politik im Islam. ‘Abd ar-Rāziq kam zu dem Schluss:

„In Wahrheit hat die islamische Religion mit jener Art des Kalifats, die die Muslime üblicherweise kennen, nichts zu tun. Sie hat auch nichts damit zu tun, was die Muslime dem Kalifat in Bezug auf Wünsche und Ehrfurcht, Ehre und Macht zugeschrieben haben. Das Kalifat hat auch nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun. Das alles sind reine politische Angelegenheiten, mit denen die Religion nichts zu tun hat, denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten. Die Religion hat sie uns überlassen, damit wir uns dabei auf Gebote der Vernunft, die Erfahrungen anderer Nationen und die Regeln der Politik stützen können.“ (‘Abd-ar-Raziq 2010: 114)

Dieses Plädoyer für eine Trennung von Religion und Politik im Islam war theologisch fundiert und historisch informiert. Umso mehr musste es das Königsregime unter Fuad I. und die Rechts- und Religionsgelehrte in seinem Umkreis in Unruhe versetzen, weil sie dadurch ihre eigene Machtstellung bedroht sahen; das Königs-

90 Heiner Bielefeldt führt die unter Muslimen verbreitete Vermutung, dass dem säkularem Staat eine atheistische Weltsicht zugrunde liege, zum Teil darauf zurück, dass ihnen mit dem türkischen Kemalismus eine Form des Säkularismus vor Augen stehe, dessen Fortschrittspathos und Wissenschaftsglaube tatsächlich stark weltanschauliche Züge trage, und der deshalb nicht ohne Weiteres als Beispiel für eine Verwirklichung demokratischer Säkularität im islamischen Raum fungieren könne, als das er nicht selten politisch in Anspruch genommen werde (Bielefeldt 2003: 46).

haus hegte damals noch die Hoffnung, das Kalifat von Ägypten aus wieder beleben zu können. So wurde das Gremium der höchsten islamischen Gelehrten der Azhar-Universität von Kairo einberufen, um 'Abd ar-Rāziq den Prozess zu machen; er wurde aus dem Lehrkörper der Azhar entlassen und mit einem Berufsverbot im Öffentlichen Dienst belegt (Ebert/Hefny 2010: 13). Dieser Vorgang zeigt übrigens exemplarisch, in welchem Ausmaß die theologische Deutungshoheit über den Islam von der politischen Macht inkorporiert und vereinnahmt wurde.

Die von 'Abd ar-Rāziq geforderte Säkularisierung wurde durch Mustafa Kemal Atatürk in der Türkei realisiert, wenn auch nicht aus religiösem Impetus heraus. Denn bekanntlich hat Atatürk die moderne Türkei nach dem französischen Vorbild als eine dezidiert laizistische Republik gegründet. Die Gründung einer laizistischen Republik war revolutionär, und als solcher markiert er einen Bruch mit der Vergangenheit. In ihm kulminierte ein langwieriger und schwieriger Prozess der Modernisierung, Verwestlichung und Säkularisierung, der ursprünglich von den militärischen Niederlagen des Osmanischen Reiches mit den westlichen Mächten veranlasst und angestoßen wurde (Berkes 1964). Im 18. Jahrhundert glaubten die osmanischen Herrscher weitgehend noch, sie könnten sich mit der Angleichung des Militärwesens an europäische Standards begnügen. Im darauf folgenden Jahrhundert drängte sich jedoch zunehmend die Einsicht auf, dass eine umfassende politische Neugestaltung des Reichs erforderlich war, um die inneren und äußeren Herausforderungen zu bewältigen; vor allem in der so genannten Tanzimat-Ära (1839-1876) wurden grundlegende Reformen nach europäischem Vorbild beschlossen und durchgesetzt, die Verschiebungen im Koordinatensystem von Religion, Recht und Politik zur Folge hatten. Diese Modernisierungsanstrengungen gipfelten in der Verabschiedung einer Osmanischen Verfassung im Jahre 1876, die die zweite geschriebene Verfassung in der islamischen Welt überhaupt war. Darin wurde der Versuch unternommen, die dynastische und religiöse Legitimitätsgrundlage der Herrscherwürde im Osmanischen Reich mit den europäischen Ideen von Nationalstaat und bürgerlicher bzw. parlamentarischer Ordnung zu verbinden. Der Sultan gab sich - durchaus den Königen der absolutistischen Monarchien Europas ähnlich - als Herrschaftswesen mit „zwei Körpern“ (Ernst Kantorowicz) zu erkennen, nämlich als unsterblicher Kalif in der Rolle des Beschützers der islamischen Religion und als sterbliches Oberhaupt (padişah) aller osmanischen Untertanen. Diese Doppelrolle wirkte sich konkret dahingehend aus, dass einerseits alle Untertanen des Osmanischen Reiches in ihren Rechten und Pflichten einander unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gleichgestellt und „die freie Ausübung aller in den osmanischen Ländern anerkannten Religionen“ gewährleistet wurde, man den Islam andererseits aber zur Staatsreligion erklärte (Meier 1994: 76).

Doch obwohl der Islam im Osmanischen Reich traditionell den Rang einer Staatsreligion innehatte, kamen dort Religion, Recht und Politik nur bedingt zur Deckung. Es gab neben der religiösen auch immer funktionale Begründungsansätze

der politischen Herrschaft und des Rechts, die sich zuvörderst an den weltlichen Belangen und Erfordernissen des Staates orientierten. Insofern ist es nicht abwegig, auch im Fall des Osmanischen Reichs von einer staatsräsonähnlichen Herrschaftspraxis zu sprechen, selbst wenn diese sich nicht zu einer Doktrin verselbständigt haben sollte wie in Europa der frühen Neuzeit.⁹¹ Politische Herrschaft wurde - wie auch andernorts - maßgeblich durch die faktischen Erfolge und Leistungen der Sultane legitimiert; die kriegerischen Erfolge und die Gewährleistung eines gewissen Wohlstandes sowie einer funktionierenden „gerechten“ Ordnung (*nizam*) gehören zweifelsohne zu den wichtigsten Legitimationsressourcen des Reichs. Die Grenzziehung zwischen faktischer und normativ-religiöser Rechtfertigung konnte freilich der Sache nach nicht scharf ausfallen, weil sowohl der Krieg als auch die Herstellung einer gerechten Ordnung religiös sanktioniert und aufgeladen werden konnten und im unterschiedlichen Ausmaß auch wurden (Karateke/Reinkowski 2005: 34 ff.). Erst im 18. Jahrhundert wurde der Kalifentitel aufgewertet und die sunnitisch-orthodoxe „Konfessionalisierung“ des osmanischen Islam im Konflikt mit dem safawidischen Persien und dessen Schiitentum forciert, weil die militärischen Erfolge immer seltener wurden.

Bezeichnend ist auch, dass sich neben dem religiösen Recht (Scharia), das formal die Grundlage der osmanischen Rechtsprechung abgab, bereits relativ früh unter dem Begriff „kanun“ die staatliche Rechtssetzungsbefugnis Bahn brach und Geltung verschaffte. Halil Inalcik, der zu den weltweit besten Kennern des Osmanischen Reiches gehört, schreibt dazu:

„It should be remembered that in classical Islamic thought no principles of law could exist apart from the shariah. But with the Ottomans there had always in fact been an independent category of laws called imperial laws or kanun's which were derived directly from the sovereign will of the ruler. For their justification it was asserted that, though applying to situations not covered by the shariah, they were necessary for the well-being of the Islamic community.

91 Serif Mardin spricht von einer „primacy of *raison d'état*“ im Osmanischen Reich (1983: 139, Herv. i.O.). Und Hamit Bozarslan schreibt: „On peut en effet ainsi résumer la doctrine ottoman de l'État: le pouvoir émane d'ici-bas et relève de l'ordre du monde' (*nizam-ul alem*) aux sens propre et figuré du terme, mais celui-ci ne saurait être en contradiction avec la volonté divine. De même, l'obéissance au pouvoir, bien qu'émanant d'ici-bas, est un impératif religieux, dans la mesure où la communauté des musulmans (et au-delà la communauté humaine) ne peut accepter la discorde (*fitna*). C'est à ce titre de garant de la concorde, et non à celui d'un quelconque ordre théocratique, que le Sultan-Khalife est considéré comme l'ombre de Dieu sur terre. La religion, en somme, qui marque de toute sa pesanteur les rituels de l'ordre social, et partant du pouvoir, ne constitue donc pas leur essence ou leur finalité.“ (Bozarslan 2004: 102, Herv. i.O.).

The Ottoman sultans had promulgated hundreds of such *kanun*'s concerning public law, state finances, taxation, economic life, and criminal law. The *Gülhane* rescript was promulgated on the same principle, the legislation which it envisaged being thought necessary to regenerate the state. The document itself was rendered in the form of a decree.“ (Inalcik 1964: 57)

Da das religiöse Recht – entgegen heutiger anders lautender Behauptungen – nicht für alle Bereiche des Staatslebens Regelungen bereithielt, blieb den Osmanischen Herrschern im Grunde nichts anderes übrig, als rechtssetzend tätig zu werden. Die eigene Rechtsschöpfung wurde allerdings nicht in Konkurrenz oder gar im Gegensatz zu religiösem Recht gesehen, sondern mit Hilfe der weitgehend inkorporierten religiösen Autoritätsinstanzen als zum Bestand und Gedeihen des Gemeinwesens notwendig und im Einklang mit den religiösen Vorgaben gerechtfertigt (Clayer 2004). Wo hier Religion aufhört und ihre instrumentelle Bemächtigung durch den Staat beginnt bzw. wie viel von dem religionspolitischen Beziehungsmuster aus Staatsräson im religiösen Gewand besteht, lässt sich zwar im Einzelnen kaum ermitteln. Fest steht jedoch, dass die eigene Rechtsschöpfung vom religiösen Recht legitimatorisch nicht so weit abgenabelt wurde, dass die osmanischen Herrscher sich dazu in der Lage gesehen hätten, auf eine religiöse Sanktionierung der *kanuns* vollends zu verzichten. Daher ist wohl Gudrun Krämer recht zu geben, wenn sie am Ende ihrer „Geschichte des Islam“ feststellt, neben dem islamischen Recht (*Scharia* und *fiqh*) hätten sich letztlich – bei allen religionspolitischen Differenzierungsansätzen – „keine konkurrierenden schriftlichen Rechtsnormen und -quellen“ etabliert und hinzufügt: „Das gilt selbst für das Osmanische Reich, in dem die sultanischen Erlasse vom Grundsatz her als Ergänzungen schariarechtlicher Bestimmungen galten, nicht als gleichrangige oder gar übergeordnete herrscherliche Satzung.“ (Krämer 2005: 302).⁹²

Tatsächlich erfolgte die Loslösung von göttlicher „Gesetzgebungs(voll)macht“ erst im Zuge der revolutionären Gründung der Türkischen Republik durch Atatürk. Aus der positivistisch angehauchten Überzeugung, der (traditionelle) Islam sei letztlich an der Misere und am Untergang des Osmanischen Reiches schuld gewesen, wurden zwischen 1922 und 1937 eine Reihe von religionspolitischen Maßnahmen

92 Das Verhältnis von Scharia und *kanuns* wird anders akzentuiert von Knut S. Vikor in seiner Geschichte des islamischen Rechts mit dem programmatischen Titel „Between God and the Sultan“, wenn er schreibt: „The *kanun* was in theory subservient to the Scharia, and should only have regulated areas where the Sharia was unclear, or have been practical specifications of the Sharia. However, the reality came to be the opposite. The *kanun* dominated over the Scharia, the latter only being valid in those topics where there was no *kanun*. This can be seen in typical formulations in legal works from the period of the type ‚there is no *kanun* in this area, so the Sharia rules are to be followed‘.“ (Vikor 2005: 208, Herv. i.O.)

ergriffen, die in der Summe einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit gleichkamen: im November 1922 wurde das Sultanat und im März 1924 das Kalifat abgeschafft, nachdem am 23. Oktober 1923 die Republik proklamiert worden war. In den kommenden Jahren wurden in dichter Abfolge die Scharia zugunsten des schweizerischen Zivilrechts abgeschafft, das arabische Alphabet durch das lateinische und die alte Zeitrechnung durch den gregorianischen Kalender ersetzt, in dem Zusammenhang der Sonntag zum Ruhetag in der Woche erklärt, die religiösen Schulen geschlossen und die Geistlichen pensioniert, das Erziehungswesen vereinheitlicht und säkularisiert, das Arabische und Persische – zugunsten europäischer Sprachen – aus den öffentlichen Schulen verdrängt, die religiösen Orden und der Gebrauch sämtlicher religiöser Titel verboten, die Familiennamen von jeglichen Adjektiven mit religiöser Konnotation (wie *efendi* oder *hoca*) gereinigt, das Tragen religiöser Kopfbedeckungen für Männer wie Fez und Sarik in der Öffentlichkeit verboten und durch Hüte westlichen Zuschnitts ersetzt, die Zivilehe zur Pflicht gemacht und die Polygamie verboten und schließlich zur Verwaltung und Überwachung des religiösen Lebens ein Präsidium für Religionsangelegenheiten ins Leben gerufen. Diese autoritären Säkularisierungsmaßnahmen gelangten im Februar 1937 zu einem vorläufigen Abschluss, als die Laizität (auf türkisch „*laiklik*“) mit anderen republikanischen Grundsätzen zum Verfassungsprinzip erhoben und seine Unabänderlichkeit festgeschrieben wurde.

Bereits die Aufzählung der ergriffenen Maßnahmen macht deutlich, dass ihr Ziel nicht darin bestand, die Legitimitätsgrundlagen des Staates zu säkularisieren, sondern darüber hinaus den Einfluss der islamischen Religion auf die Gesellschaft möglichst zu unterbinden. Mehr noch, die religionspolitischen Eingriffe bezweckten, das traditionelle Selbstverständnis und Weltbild der Gesellschaft durch die – als „Errungenschaften“ der ganzen Menschheit gefeierten – Wissens- und Lebensformen der westeuropäischen „Zivilisation“ zu ersetzen. Angesichts der kulturevolutionären Maßnahmen, die Atatürk und seine Gefolgsmänner etwa zur Veränderung der Stellung und der Rolle von Frauen ergriffen haben, drängte sich manchem westlichen Beobachter der Eindruck auf, die Türkei habe sich dem Ansinnen verschrieben, die eigene Religion gegen die moderne europäische Zivilisation auszutauschen. Ein Missionar namens Basil Mathews schreibt etwa in seiner 1926 veröffentlichten *Study in the Clash of Civilizations*:

„We are watching one of the rarest and most moving vital events in history – a national conversion. The word ‚conversion‘ is here used in its true sense of turning around and moving in another direction. The Turkish Revolution is the abandonment of one way of life or civilization and the adoption of another.“ (Mathews 1926: 97).

Tatsächlich hatte der Justizminister Mahmut Esad, der in der Schweiz promoviert hatte, Atatürk allen Ernstes vorgeschlagen, den Islam als Religion der Türken durch

das Christentum zu ersetzen (Kuru 2009: 220). In der Außenwahrnehmung der türkischen Elite stellte sich die westliche Zivilisation letztlich als eine Hervorbringung christlicher Religion dar. Analog dazu wurde von ihnen der Islam für die „Unterentwicklung“ und die „Rückständigkeit“ des Osmanischen Reiches verantwortlich gemacht. Atatürk selbst sah als Positivist und Agnostiker allein in Wissenschaft und Technik „den einzig wahren Führer im Leben“, der sowohl den Menschen als auch die Gesellschaft zum Erfolg führen könne; alles andere, warnte er bereits 1925, werde früher oder später in Gedankenlosigkeit und Dummheit enden (Kreiser 2008: 245). Die von ihm 1923 gegründete Republikanische Volkspartei umschrieb in ihrem Programm vom 14. Mai 1931 den Laizismus wie folgt:

„Die Partei bekennt sich zu dem Grundsatz, dass in der Staatsverwaltung alle Gesetze, Verordnungen und Regelungen (*usuller*) entsprechend den von der Wissenschaft und Technik (*ilim ve fenler*) der modernen Zivilisation (*muasir medeniyet*) gelieferten Grundlagen und Formen und gemäß den weltlichen Bedürfnissen abgefasst und angewandt werden sollen. Da die Religionsauffassung (*din talakkisi*) eine Gewissenssache (*vicdani*) ist, sieht die Partei die Ausschaltung der religiösen Ideen (*din fikirleri*) aus den staatlichen und weltlichen Angelegenheiten (*devlet ve dünya isleri*) und aus der Politik als den hauptsächlichsten Erfolgsfaktor (*muvaaffakiyet amili*) im modernen Fortschritt (*muasir teraki*) unserer Nation an.“ (Jäschke 1955: 149, Herv. i.O.)

Infolgedessen wurde der Islam im türkischen Nationalisierungsprozess tendenziell ausgeklammert; dafür wurde die vorislamische Epoche umso entschiedener dem Schlummer des Vergessens entrissen und durch mythische Rückprojektionen vergegenwärtigt. Von Sprache über Architektur bis hin zur Kleidung und Musik wurde alles vom islamischen und osmanischen Einfluss gereinigt und nach europäischem Vorbild umgestaltet (Özdoğan 2007). In diesem Ringen um die Bestimmung der Türkei wurden Vergangenheit und Zukunft wie mit einer Linie voneinander geschieden, wobei man den Islam ins Reich der Vergangenheit abschob. Die kemalistische Elite versteht sich denn auch bis heute als Parteigängerin und Bannerträgerin der Aufklärung, der Wissenschaft und des Fortschritts; der Islam ist in ihrer Sichtweise eine Macht der Vergangenheit und der Finsternis, die einzig dazu geeignet zu sein scheint, die Türkei daran zu hindern, Anschluss an den „Zug der Zeit“ zu finden. Von dieser positivistischen Einschätzung der Religion rührt übrigens die Vehemenz des Konflikts um das Kopftuchtragen von Frauen in staatlichen Einrichtungen wie Universitäten oder dem Parlament her; sie lässt sich nur nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass die Kemalisten von Anfang an den Kampf um Vergangenheit und Zukunft, um Antlitz und Blickrichtung der Republik bis auf die Bekleidung der Menschen erstreckten und die Stellung der Frauen als Prüfstein der Verwestlichung des Landes betrachteten (Göle 1995: 41).

Doch im Gegensatz zum französischen hat der türkische Laizismus seinen Charakter, ein abgehobenes Modernisierungsprojekt der kemalistischen Elite zu sein, nicht abzustreifen vermocht; er war jedenfalls nicht in der Lage, der Bevölkerung einen autonomen Sinnhorizont zu erschließen, weshalb die Religiosität der Gesellschaft relativ ungebrochen und lebendig geblieben ist. Mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem in den fünfziger Jahren gelangte der Islam allmählich wieder in die Poren der Öffentlichkeit. In den siebziger und achtziger Jahren entstand sogar eine Art Synthese zwischen der islamischen und der nationalistischen Komponente im türkischen „Identitätshaushalt“. Die Weichen für die Nationalisierung des Islam wurden indes bereits in den ersten Jahren der Republik durch eine Reihe religionspolitischer Maßnahmen gestellt; genannt seien hier nur die Übersetzung des Korans ins Türkische und die restlose Türkisierung der islamischen Liturgie. Dem Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) kam dabei eine Schlüsselrolle zu; bis heute nimmt der Staat mit seiner Hilfe das religiöse Leben der Gesellschaft in Beschlag. Es dient ihm nicht nur dazu, das religiöse Konflikt- und Unruhepotential in den Griff zu bekommen, in dem er mit theologischem Expertenwissen über die Auslegung des Korans wacht, im obligatorischen Religionsunterricht den sunnitischen Islam in die staatsbürgerliche Pflicht nimmt oder die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka organisiert; er ermöglicht ihm auch, die religiösen Motive zum Zwecke der Stabilisierung und Legitimierung von politischer Herrschaft gezielt einzusetzen, bevorzugt gegen Aleviten, linke und kurdische Widersacher (Tezcan 2003: 61 ff.); und dies, obwohl die religionsrechtlichen Vorgaben jegliche politische Indienstnahme der Religion kategorisch verbieten, angefangen mit der Verfassung der Türkischen Republik selbst, die an mehreren Stellen einer strengen Trennung von Religion und Politik das Wort redet. Bereits in der Präambel wird aus dem Laizitätsprinzip das Verbot abgeleitet, heilige religiöse Gefühle mit den Angelegenheiten der Politik und des Staates in welcher Weise auch immer zu vermengen. An anderer Stelle, nämlich im Artikel 4 Absatz 5 der Verfassung wird verfügt, „niemand (darf) in welcher Weise auch immer Religion oder religiöse Gefühle oder einer Religion als heilig geltende Gegenstände ausnutzen oder missbrauchen, um die soziale, wirtschaftliche, politische oder rechtliche Ordnung des Staates auch nur zum Teil auf religiöse Regeln zu stützen oder politischen Gewinn oder Nutzen zu erzielen.“

In der bisherigen Geschichte wurden diese verfassungspolitischen Festlegungen von republikanischen und kemalistischen Kräften immer wieder herangezogen, um islamische politische Parteien antilaizistischer Tendenzen und Machenschaften zu bezichtigen und ihnen vor dem Verfassungsgericht den Prozess zu machen. Das Militär, das sich dem Erbe Atatürks besonders verpflichtet fühlt, scheute nicht davor zurück, den politischen Prozess gewaltsam zu unterbrechen, wann immer es den Laizismus in Gefahr wähnte. Im Sommer 1997 musste die Koalitionsregierung des islamischen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan auf Druck des Militärs zurücktreten. Daraufhin wurde die von Erbakan gegründete islamische Wohlfahrtspartei

(Refah Partisi) vom Verfassungsgericht mit der Begründung verboten, sie trete für die Einführung der Scharia ein und agiere damit eindeutig gegen die Laizität. Zuletzt war auch die Regierungspartei AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung), die sich als eine muslimisch-wertkonservative Volkspartei versteht und oft den Vergleich mit der deutschen CDU bemüht, im Jahr 2008 von einem Verbot bedroht; sie konnte ihm entinnen, weil sie in der Bevölkerung einen starken Rückhalt genießt und der vom Militär verfochtene starre Laizismus in der Gunst der Menschen gesunken ist. Es spricht aber einiges dafür, dass nicht zuletzt dieser „dogmatische“ Laizismus die muslimischen Eliten zu einer Mäßigung ihres politischen Programms veranlasst – um nicht zu sagen: gezwungen – hat, auch wenn er zugleich reaktionäre Radikalisierungstendenzen im religiösen Feld heraufbeschworen hat. Der AKP-Regierung unter dem Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdogan ist es in den letzten Jahren gelungen, die laizistische Veto-Machtstellung des Militärs und der hohen Richterschaft zu brechen. Dies wäre für die Demokratisierung des Landes als wichtiger Etappensieg zu bewerten, gäbe es nicht Anzeichen dafür, dass die AKP-Regierung ihrerseits die autoritären Machtreflexe des Staates übernommen hat, um nunmehr die sunnitische Imprägnierung des Staates voranzutreiben. Besonders heikel ist diese Entwicklung für die Aleviten, die sich nicht zuletzt aus Angst vor dem politischen Islam mit der republikanischen Laizität arrangiert haben. Erdogan betätigt sich seit Jahren ungeniert als politischer Theologe des türkisch-sunnitischen Staates, indem er Aleviten die Anerkennung ihrer Gebetsanstalten (Cem-Häuser) und die daraus abgeleitete Forderung nach Gleichbehandlung mit der Begründung versagt, im Islam gebe es nur einen Ort für den Gottesdienst, nämlich die Moschee. Der türkische Laizismus, der ursprünglich als elitäres Modernisierungsprojekt dazu gedacht war, die Gesellschaft jenseits der Religion zu integrieren, hat paradoxerweise zu einer Verfestigung der religiösen Identitäten und Spaltung der Gesellschaft geführt. Wenn die unerbittlichen Macht- und Deutungskämpfe um das Selbstverständnis des Landes zwischen der kemalistischen Elite und der muslimischen Gegenelite die demokratischen Bahnen nicht verlassen, könnte sich für die Türkei auf Umwegen die Chance auf eine freiheitsgerechte Neujustierung des Verhältnisses von Religion und Republik ergeben.