

D. Schluss

Wir sind eingangs von der Annahme ausgegangen, dass das Prinzip der Trennung von Religion und Politik längst als Standardantwort auf die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung im demokratischen Verfassungsstaat gilt. Wir haben uns in der vorliegenden Arbeit zum Ziel gesetzt, diese „kanonisierte Weisheit“ einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Im ersten Teil wurde die Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Ordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands entlang der wichtigsten Schwellenepochen und Aushandlungsprozesse rekonstruiert. Im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Macht- und Deutungskämpfen im religionspolitischen Feld wurden die historischen, politischen und religiösen Voraussetzungen der Trennung von Staat und Kirche herausgearbeitet. Im zweiten, politiktheoretischen Teil wurde die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik erörtert; auch hier wurden zunächst drei „exemplarische“ Antworten auf die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion und Politik in der Demokratie thematisiert und kritisch gewürdigt, und zwar die von Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville und Jürgen Habermas. Diese ideengeschichtliche Auseinandersetzung mündete sodann in eine systematische Diskussion der zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik genannten Gründe, um ihre Plausibilität im Einzelnen zu überprüfen. Schließlich haben wir in diesem Zusammenhang gefragt, ob, und wenn ja, inwiefern die religionspolitischen Lernprozesse des europäischen, lateinchristlich geprägten Erfahrungsraumes auf andere Regionen und Religionen der Welt übertragen werden können; konkret haben wir uns mit dem Verhältnis von Religion und Politik im Judentum am Beispiel Israels und im Islam am Beispiel der Türkei in der gebotenen Kürze auseinandergesetzt.

Die grundsätzliche Scheidung von weltlicher (temporalia) und geistlicher (spiritualia) Gewalt hat in der langen und verzweigten Geschichte des Christentums eine prominente Stellung inne. Auch wenn diese Scheidung sich womöglich auf den revolutionären Durchbruch zur Transzendenz in der sogenannten „Achszeit“ zurückführen lässt und von daher auch anderen Religionen bekannt sein dürfte: im

Christentum gelangte sie sowohl aus genuin religiösen als auch aus historisch kontingenten Gründen zur größten Wirksamkeit. Im hohen Mittelalter und in der frühen Neuzeit sind es vor allem zwei epochale Schwellenereignisse, die für die Ausdifferenzierung von Religion und Politik im europäischen Erfahrungsraum von Weichen stellender Bedeutung sind: zum einen die Streitigkeiten zwischen Kaisern bzw. Königen und Päpsten im Hochmittelalter um das rechte Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt und zum anderen die konfessionellen Bürgerkriege im Gefolge der reformatorischen Spaltung des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert.

Die komplementäre Einheit von Königreich und nationaler Kirche wurde in Frankreich erst im Gefolge der Reformation und konfessioneller Bürgerkriege in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Stück weit gelockert durch eine Politik der Toleranz, die 1598 mit dem Edikt von Nantes ihren Höhepunkt erreichte. In seiner Eröffnungsrede der zusammengerufenen Generalstände am 13. Dezember 1560 beschwor Michel de l'Hopital die politischen Gefahren der Glaubensspaltung; es sei Torheit, auf Frieden, Ruhe und Verträglichkeit zwischen Menschen zu hoffen, die verschiedenen Glaubens seien, denn es gebe keine Überzeugung, die so tief in die Herzen der Menschen dringen und entzweien könne wie der Glaube. Die Verbindung, die durch den Glauben entstehe, sei stärker als das Band der Nation; sie verleite den Untertan, seinem König den Gehorsam zu versagen, und berge den Keim zum Aufbruch. Als die Hoffnung auf Versöhnung und Einheit beider Konfessionen auf der Grundlage eines gemeinsamen Nenners an den Religionsparteien abprallte, konstatierte l'Hopital später, dass die von manchen empfohlene Parteilichkeit des Königs nicht der gesuchte Weg zur Überwindung der Glaubensspaltung sein könne. Als Lösung propagierte der Jurist nunmehr die Loslösung der Politik und Bürgerschaft von religiöser Wahrheit:

„Ich will hier nicht die Streitpunkte betreffend der Religion zur Diskussion stellen; das Urteil darüber ist Sache der Kirchenmänner. Nur was die öffentliche Ordnung angeht, die Ruhe und den Frieden unter der Bevölkerung, steht hier zur Debatte. Der König will auf keinen Fall, dass Ihr hier die Diskussion darüber eröffnet, welcher Glaube der bessere ist. Es handelt sich hier nicht darum, über Religionsangelegenheiten Beschluß zu fassen, sondern über Staatsangelegenheiten. Und (nach römischem Recht) können mehrere ‚Bürger sein, auch wenn sie nicht Christen sind‘: sogar ein Exkommunizierter verliert sein Bürgerrecht nicht.“ (Guggisberg 1984: 112)

Im Rahmen der politischen Aufgabenstellung der Ordnungsstiftung und Friedenssicherung verkam die Religion zu einer Art Verhandlungsmasse. Dabei bildeten Neutralisierung und Konfessionalisierung zwei machtpolitische Strategien zur Beilegung des Konflikts, die phasenweise und in unterschiedlichen Abstufungen miteinander kombiniert wurden. Diese religiöse Selbstermächtigung erschloss dem König gewisse Handlungsspielräume im Umgang mit den konfessionellen Parteien.

Freilich standen beide Konfessionen nicht gleichermaßen zur Disposition; der gallikanisch gezähmte Katholizismus war aufgrund seiner schieren Machtfülle für die Legitimation politischer Herrschaft in der sakralen Monarchie unabdingbar. Der Katholizismus verwandelte sich in einen Königskult; das französische Königtum, später die Nation und der Staat trugen schwer an dieser historischen Hypothek. Die innere Verschmelzung von absoluter Monarchie und gallikanischer Kirche blieb denn auch bis zum Ende des *Ancien Régime* erhalten.

Erst die Revolution von 1789 hat das Verhältnis von Staat und Religion von Grund auf umgestürzt; die von ihr begründete neue politische Ordnung hat sich aus der göttlichen Umklammerung prinzipiell befreit, sie hatte und vertrat keine Religion. Die neue politische Ordnung beanspruchte, ihren Legitimationsbedarf aus säkularen Quellen, namentlich von Menschenrechten und nationaler Souveränität, zu bestreiten. Folglich wurde die Staatsangehörigkeit von der Religionszugehörigkeit entkoppelt, die Religion in die Gesellschaft der Individuen verabschiedet. Bereits in der Debatte der Nationalversammlung über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ im Sommer 1789, vor allem um die Reichweite der Religionsfreiheit im zehnten Artikel, zeigten sich unüberbrückbare Unterschiede zwischen den katholisch-konservativen und den revolutionär-liberalen Kräften; die letzteren traten ein für eine allgemeine Religionsfreiheit, die ersteren für die Beibehaltung der katholischen Religion als öffentlichen Kult bei gleichzeitiger Tolerierung der Minderheitsreligionen. Nach einer anfänglichen kurzen Phase des Miteinanders brach der Konflikt zwischen revolutionärem Staat und katholischer Kirche gewaltsam hervor, als die *Constituante* dem Klerus eine demokratische Zivilverfassung überstülpen wollte und seinen Mitgliedern einen Treueschwur abverlangte, den zu leisten sie sich aus Gewissensgründen weigerten. Der revolutionäre Staat scheiterte mit seinem Vorhaben, sich die katholische Kirche restlos einzuverleiben. Daraufhin radikalisierte sich die Revolution und erlag in ihrer ultrademokratischen Phase der Versuchung, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen; in ihrem Erwartungshorizont versprach sie die Regeneration und „Erlösung“ des Menschengeschlechts. Durch Vernunftkult, Dekadenkalender, eine neue Zeitrechnung, Feste, Märsche, Tänze, Spiele und Prozessionen schwang sich die Revolution in die Höhen einer Religion auf. Da aber ihr zivilreligiöser Versuch, die Menschen unbedingt mit „wahrer Freiheit“ und Tugend zu beglücken, im Terror endete und der revolutionäre Staat überdies finanziell in Bedrängnis geraten war, wurde Anfang 1795 die Trennung von Staat und Kirche vollzogen. Dabei war das französische Trennungsregime von Anfang an gegen den umfassenden Macht- und Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche gerichtet; es verbannte die Religion als dem Partikularen zugehörig aus der Öffentlichkeit ins Private, wobei der Politik die Kompetenz und Befugnis für das Allgemeine bzw. die Herstellung von Verbindlichkeiten zwischen den Bürgern zugesprochen wurde.

Später hat die Dritte Republik mit dem Trennungsgesetz von 1905 an die revolutionäre Tradition angeknüpft. Obwohl Frankreich das strikte Anerkennungs- und Finanzierungsverbot von Religionen seitdem durch eine Reihe gesetzgeberischer Maßnahmen aufgelockert hat, gilt das Trennungsgesetz weithin als unantastbar; es hat gewissermaßen den Rang eines republikanischen „Grundgesetzes“ bekommen und genießt als solches eine quasireligiöse Wertschätzung. Dies lässt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, dass das Trennungsgesetz historisch und symbolisch für die endgültige Emanzipation der Republik von der katholischen Kirche steht. Seit ihren blutigen Anfängen in der Revolution war die Republik versucht, den menschenrechtlichen Universalismus mit quasi-religiösem Wahrheitsanspruch als die bessere Lösung gegen die katholischen Kirche ins Feld zu führen. Diesen Anspruch konnte sie vor allem deshalb anmelden und zeitweilig auch erfolgreich geltend machen, weil sie von mächtigen philosophischen und ideologischen Strömungen ihrer Zeit getragen wurde, deren Deutungsmacht auf Kosten der „Plausibilität“ religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlug; in der revolutionären Epoche spielte etwa der aufklärungsbedingte Fortschrittsglaube, der von den Verheißungen der Naturwissenschaften angestoßen und genährt wurde, eine nicht zu unterschätzende Rolle; später in der Dritten Republik kamen der militante Antiklerikalismus mit einem atheistisch-materialistischen oder spiritualistisch-deistischen Überhang, das Freidenkertum, der Positivismus und der Sozialismus hinzu. Gerade im Namen des Menschenrechtsuniversalismus und säkularen Humanismus erlaubte sich die Republik, jegliche religiöse gruppenpluralistische Regung aus der Gesellschaft als eine Art Infragestellung ihrer Legitimitätsgrundlagen im Zaume zu halten. Die gesetzgeberischen Maßnahmen der letzten Jahre gegen sogenannte Sekten und Kopftuchtragende geben davon beredtes Zeugnis.

Im Unterschied zu Frankreich ist die deutsche Verhältnisbestimmung von Religion und Politik traditionell von gegenseitigem Wohlwollen geprägt – einmal abgesehen von den beiden totalitären Weltanschauungsstaaten im 20. Jahrhundert, die Religion nicht dulden konnten, weil sie sich selber anschickten, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen. Die historischen Ursprünge dieses komplementären Miteinanders lassen sich bis in die mittelalterliche Epoche hinein zurückverfolgen, in der geistliche und weltliche Gewalt vielfach ineinander verschränkt waren. Später ist diese strukturelle Nähe zwischen Thron und Altar im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation erhalten geblieben, wenn nicht sogar weiter ausgebaut worden. Die reformatorische Glaubensspaltung hatte einen dynamischen Prozess der territorialen Konfessionalisierung in Gang gesetzt, aus dem ein komplementäres Beziehungsgefüge von Staat und Kirche hervorging. Ausschlaggebend hierfür war, dass sich die reformatorische (und die gegenreformatorische) Bewegung mit territorialen Selbstständigkeitsbestrebungen einzelner Landesfürsten trafen, so dass die föderale Struktur der im Werden begriffenen deutschen Staatlich-

keit dem Glaubenskonflikt als Ventil dienen konnte (etwa im Gegensatz zu Frankreich, wo der Konflikt sich nicht zuletzt aufgrund mangelnder räumlich-politischer Ausweichmöglichkeiten für die Andersgläubigen in die Länge zog und im Grunde erst mit dem Trennungsgesetz von 1905 „gelöst“ wurde, auch wenn er sich bereits mit der Revolution von 1789 gewaltsam Luft verschafft hatte).

Im Reichsabschied vom 25. September 1555, dem später so genannten Augsburger Religionsfrieden, wurde beschlossen, das Recht der Konfessionswahl zwischen dem römisch-katholischen und dem Augsburger Bekenntnis den Landesherren zu übertragen (nach dem Grundsatz *cuius regio – eius religio*). Die religiöse Wahrheitsfrage wurde auf der Reichsebene suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – die „Teutsche Nation, Unser geliebt Vaterland, vor endlicher Zertrennung und Untergang zu verhüten“ (Buschmann 1984: 223). In einer Reihe von Konflikten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder rege hervorbrachen, versuchten beide Seiten mit allen Mitteln, ihr Verständnis von der christlichen Wahrheit auf Kosten der Gegenseite durchzusetzen. Die in diesem Zeitraum zügig voranschreitende Konfessionalisierung führte allmählich zur Verhärtung der Fronten und kulminierte später im Zuge der sich verschärfenden „Interpretationskonflikte“ um den Augsburger Religionsfrieden in der „Totalkonfrontation“ beider Religionsparteien im Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648. Nach dem zermürbenden Dreißigjährigen Krieg war der Frieden eine schiere Notwendigkeit zum Überleben. Der Westfälische Friede vom 24. Oktober 1648 knüpfte prinzipiell an den Augsburger Religionsfrieden an, ging aber in mancher Hinsicht über ihn hinaus. In seinem religionsrechtlich relevanten Teil gab er Antworten (zum Teil in Form verbindlicher Interpretationen) auf die lückenhaften und unstimmigen Stellen des Augsburger Friedensvertrages von 1555; zunächst wurde das Verbot von Gewaltanwendung unter Androhung von harten Sanktionen deutlicher ausgesprochen; sodann wurde die Strategie der Konflikthegung durch zwei grundlegende Regelungen untermauert: die erste bestand darin, dass das Mehrheitsprinzip in allen konfessionell relevanten Belangen fortan nicht zum Zuge kommen durfte. Die zweite Regelung lautete, dass zwischen beiden Religionsparteien *aequalitas exacta mutuaque* herrschen sollte, soweit der Westfälische Friede keine besondere Regelung enthalte. Die dadurch verbürgte Parität und Gleichberechtigung beider Konfessionen sollte verhindern, dass die katholische Seite erneut in die Versuchung geriet, die begründete Friedensordnung als bloße Ausnahme- und Übergangsordnung mit begrenzter Häretiker-Toleranz anzufechten. Diese Vorkehrungen unterwarfen beide Religionsparteien einem heilsamen Zwang zum Kompromiss; erst dadurch gelang es letztlich, dem brüderlichen Glaubenszwiespalt die mörderische Spitze zu brechen. Das religionspolitische Regime der Parität blieb im Grunde bis Ende des 18. Jahrhunderts erhalten. Im 19. Jahrhundert erfährt das Verhältnis von Staat und Kirche einen signifikanten Wandel in zwei Richtungen: zum einen schreitet der Prozess der Entflechtung der geistlichen Sphäre von der weltlichen voran, Staat und Kirche gehen

infolge dessen in größerer Selbständigkeit auseinander, wenn auch noch mit starken obrigkeitsstaatlichen Auflagen behaftet. Damit geht zum anderen die allmähliche Durchsetzung der allgemeinen Religionsfreiheit sowohl für Religionsgemeinschaften als auch für Individuen einher. Denn das Individuum war inzwischen zu einer eigenen religionsrechtlichen Größe herangewachsen, die sich nicht ohne weiteres zu einem Konfessionsstand oder zu einer Kircheneinheit verrechnen ließ; dergestalt, dass die einzige religionsbezogene Bestimmung der Wiener Bundesakte der Gleichbehandlung aller Staatsbürger ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit galt: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ (ebd.: 105).

Gleichwohl blieb das landesherrliche Kirchenregiment bis 1918 bestehen. Erst die Verfassung der Weimarer Republik hat jeglichem Staatskirchentum eine Absage erteilt. Die Staatskirche wurde explizit abgeschafft, die staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten prinzipiell losgelöst von der Religionszugehörigkeit und die Gewissens- und Religionsfreiheit im Rahmen der allgemeinen Gesetze umfassend garantiert. Analog dazu sollten alle Religionsgemeinschaften über ihre Angelegenheiten selbst entscheiden, solange sie den Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung nicht sprengen. Gleichzeitig wurden aber die Kirchen aufgrund ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung nicht zu privaten Vereinen herabgestuft wie in den USA oder in Frankreich, sondern erhielten den gehobenen Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Allerdings mussten die kirchenfreundlichen politischen Kräfte der Linken das Zugeständnis machen, den Status der öffentlich-rechtlichen Korporation grundsätzlich auch für andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften offen zu halten, da jene ihrerseits von ihrer Forderung einer strikten Trennung nach französischem Muster abgerückt war. Der Abgeordnete Dr. Johannes Mausbach von der Zentrumsparthei würdigte am 17. Juli 1919 in der Weimarer Verfassungsgebenden Nationalversammlung den religionspolitischen Kompromiss mit den Worten:

„Wir haben nicht versucht, die christlichen Kirchen mit ihrer tausendjährigen oder mehrhundertjährigen Vergangenheit, mit ihren Kulturleistungen und ihren wohl erworbenen Rechten einfach auf den Stand eines Privatvereins herabzusetzen. [...] So möchte ich sagen: aus dieser Lösung der Frage spricht eine höhere Wertschätzung der Religion im allgemeinen; es spricht aus ihr vor allem eine Wertschätzung der sozialen Kräfte der Religion und ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben“ (Verhandlungen 1920: 1645, Bd. 328)

Damit hat Mausbach traditionell wichtige, bis heute wirksame Rechtfertigungsgründe der *hinkenden* Trennung von Staat und Kirche in Deutschland genannt: das Gewicht der Geschichte, Kulturleistungen und wohl erworbene Rechte der christlichen Kirchen, eine höhere Wertschätzung der Religion im Allgemeinen und ihrer

sozialen Kräfte für das öffentliche Leben im Besonderen. Der Weimarer Republik war bekanntlich kein langes Leben beschieden, nicht zuletzt weil die Mehrheit der Christen ihr die Loyalität verweigerte. Es bedurfte der bitteren Erfahrung der Verführung und Verfolgung durch das totalitäre Regime Hitlers, um die Protestanten und Katholiken vom Wert der demokratischen Freiheitsangebote zu überzeugen. Der Weimarer religionspolitische Kompromiss wurde später vom Grundgesetz der Bundesrepublik mit leichten Ergänzungen übernommen und gilt bis heute.

Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Religion und Demokratie von Anfang an nicht als unversöhnliche Antagonismen betrachtet, sondern als unbedingt zusammengehörig. Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie bemerkt, die Freiheit erblicke in der Religion die Wiege ihrer Kindheit und ihre leidgeprüfte Weggefährtin durch alle Kämpfe und Triumphe. Bedenkt man, dass das amerikanische Demokratieexperiment von Anfang im Zeichen verfolgter Religiosität stand, ist dies nicht verwunderlich. Es waren ja nicht zuletzt nonkonformistische Calvinisten, die sowohl jegliche hierarchische Kirchenorganisation als auch jedwede Einmischung des Staates in ihre religiösen Angelegenheiten entschieden ablehnten und deshalb mit England in Konflikt gerieten, die in eine fremde Welt hinauszogen, um ihre Religion in Freiheit ausüben zu können. Gleichwohl waren Demokratie und Religionsfreiheit dem Puritanismus durchaus nicht in die Wiege gelegt. Am Anfang stand das strenge Bibelregime von Massachusetts Bay; das von Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild gegründete Gemeinwesen verfügte über starke theokratische Züge. Auch in Connecticut waren etwa die strengen Strafgesetze wörtlich der Heiligen Schrift entnommen; wer einen anderen Gott als den Herrn anbetete, wurde mit dem Tode bestraft. Die Gesetzgeber der strengen Bibelregimes zwangen die Mitglieder des Gemeinwesens in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes. Erst die sekundären Gründungen der Baptisten in Rhode Island und der Quäker in Pennsylvania haben aus der doppelten religiösen Verfolgungsgeschichte die Lehre der Demokratie und der Gewissensfreiheit gezogen. Das politische „emanzipatorische Potential“ des reformierten Glaubens gelangte also erst infolge mehrerer Erfahrungsbrüche zu historischer Wirksamkeit. Aber selbst in Rhode Island und Pennsylvania wurde die Religionsfreiheit nicht so umfassend gefasst, dass auch Nichtprotestanten und Atheisten zur gleichberechtigten Teilhabe am Gemeinwesen zugelassen worden wären. Gleichwohl blieben beide Kolonien weit über das 17. Jahrhundert hinaus die einzigen, in denen eine relativ allgemeine Religionsfreiheit mit einem demokratischen Trennungsregime von Staat und Religion Bestand hatte. In allen anderen Kolonien lösten sich die Bande, die zwischen dem Staat und einer bestimmten oder mehreren protestantischen Denominationen eng geknüpft waren, nur allmählich. Den entscheidenden Durchbruch errangen die Kritiker des

staatskirchlichen Ancien Régime mit der 1776 verabschiedeten *Virginia Declaration of Rights*. Die Erklärung der Religionsfreiheit führte zwar nicht automatisch zur Trennung von Staat und Kirche, doch die Kritiker der anglikanischen Staatskirche ließen nicht locker. Zunächst wurde im Jahre 1779 ein Gesetzesvorhaben zu Fall gebracht, das die christliche zur einzig wahren Religion erklären wollte.

Auch Thomas Jefferson, der just im Juni 1779 zum Gouverneur Virginias gewählt wurde, gehörte zu den Kritikern jenes Gesetzesentwurfes. Er wandte sich vehement gegen das Ansinnen konservativer Kreise in Virginia, das Christentum als Staatsreligion zu etablieren. Die Gewissensrechte könnten niemals dem Urteil der politischen Amtsgewalt unterworfen werden, denn für sie sei der Mensch seinem Gott gegenüber verantwortlich: „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir kein Bein.“ (Jefferson 1989: 331). Anschließend fragt Jefferson, ob in einem Staat in Sachen Religion Einheitlichkeit erreicht werden könne und wenn ja, zu welchem Preis. Und antwortet:

„Millionen unschuldiger Männer, Frauen und Kinder sind seit der Einführung des Christentums verbrannt, gefoltert, mit Geldstrafen belegt und eingekerkert worden, doch sind wir der Einheitlichkeit keinen Zentimeter näher gekommen. Was hat denn der Zwang bewirkt? Die eine Hälfte der Welt wurde zu Narren und die andere Hälfte zu Heuchlern. Die Gaunerei und der Irrtum wurden überall auf der Erde unterstützt.“ (Ebd.: 333)

Schließlich empfiehlt der Gouverneur seinen Mitbürgern das Experiment von New York und Pennsylvania zur Nachahmung:

„Wie wenig eine herrschende Religion notwendig ist, beweisen unsere Schwesterstaaten Pennsylvania und New York, die schon lange ohne irgendeine verordnete Religion auskommen. Als sie den Versuch wagten, war er neu und zweifelhaft. Er ist über alle Erwartungen gelungen. Die beiden Staaten florieren ungemein. Die Religion wird geehrt, freilich in verschiedener Gestalt, aber alle sind gut und reichen hin, um Frieden und Ordnung zu erhalten. [...] Sie haben die erfreuliche Entdeckung gemacht, daß die Methode, religiöse Dispute zum Schweigen zu bringen, darin besteht, von ihnen keine Notiz zu nehmen. Wir sollten diesem Experiment ebenfalls freien Lauf lassen und, solange wir dazu in der Lage sind, jene tyrannischen Gesetze abschaffen.“ (Ebd.: 334)

Fünf Jahre später – im Jahr 1784 – wurde eine andere gesetzgeberische Maßnahme ergriffen, die ebenfalls auf starken Widerstand stieß und infolge dessen fallen gelassen werden musste; gemeint ist die „Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion“, mit der konservative Kreise die Förderung und Finanzie-

rung der christlichen Religion zur Sache des Gesetzgebers machen wollten. Zur Begründung wurde der christlichen Lehre ein natürlicher Hang bescheinigt, die Moral des Menschen zu läutern, seine Laster zu zähmen und den Frieden der Gesellschaft zu erhalten. Gerade dem widersprach aber James Madison vehement in seiner berühmten „Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments“ aus dem Jahr 1785, in der er zu einer prinzipiellen Kritik jeglichen Staatskirchentums ausholt und die konsequente Trennung von Staat und Religion fordert. Die Etablierung und Begünstigung einer Religion in einem demokratischen Gemeinwesen sei letztlich Willkürherrschaft, die sich lediglich graduell von der Inquisition unterscheide. Der Staat könne prinzipiell keine Zuständigkeit in Sachen Religion für sich beanspruchen, ohne sich in schuldhaftige Verstrickungen und Widersprüche zu begeben; denn die Pflicht eines jeden, dem Schöpfer zu huldigen, gehe den berechtigten Verfügungsansprüchen des Gemeinwesens voraus:

„It is the duty of every men to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obligation, to the Claims of Civil Society. Before any men can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every men who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no men's right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance.“ (Madison 1999: 30)

Wenn aber die Verpflichtung auf Gottes Willen den Ordnungsansprüchen des politischen Gemeinwesens gegenüber dem Individuum sowohl zeitlich als auch dem Grad der Verpflichtung nach vorausgeht, steht damit nicht grundsätzlich die Möglichkeit des politischen Zusammenlebens auf dem Spiel? Für Madison jedenfalls, der als Protestant durch die Schule der Aufklärung gegangen ist, gilt das nicht; er geht ähnlich wie John Locke von einer klaren „Arbeitsteilung“ zwischen Staat und Kirche, Religion und Regierung aus: die Regierung sei eingesetzt, um den Genuss der Freiheitsrechte eines jeden zu ermöglichen, seine Person und sein Eigentum zu schützen; die Religion hingegen habe die Erlösung des Menschen zum Gegenstand. Beide Instanzen sollen ihre Aufgaben unabhängig voneinander erfüllen, wenn sie keinen Schaden voneinander tragen wollen. Folgerichtig spielt das „religiöse Reinheitsgebot“ denn auch eine prominente Rolle in der Argumentation Madisons. Er sei gegen die Gesetzesvorlage „because the Bill implies either that the Civil Magistrate is a competent judge of Religious Truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: the second an unhal-

lowed *perversion of the means of salvation*.“ (Ebd.: 32, kursiv von AC.). Darüber hinaus bedient er sich sowohl historisch-pragmatischer als auch normativ-prinzipieller Argumente, um die Trennung von Staat und Religion zu rechtfertigen; die vorgeschlagene Finanzierung der Priester werde auf Dauer nicht nur die christliche Religion verkümmern lassen, sondern auch die mühsam zwischen den Sekten hergestellte Mäßigkeit und Harmonie aufs Spiel setzen; die Einbeziehung der Religion in den politischen Herrschaftsbereich werde, warnt Madison, in breiten Teilen der Gesellschaft das Vertrauen in die Gesetze untergraben und Zwietracht säen, so dass den Andersgläubigen erneut nichts anderes übrig bliebe als auszuwandern:

„Torrents of blood have been spilt in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow and rigorous policy, wherever it has been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has exhibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and the prosperity of the State.“ (Ebd.: 34)

Mit dieser kraftvollen Stellungnahme gibt Madison eine dezidiert bejahende Antwort auf unsere Fragestellung, ob – und wenn ja, inwiefern – die Trennung von Religion und Politik die dem demokratischen Verfassungsstaat einzig adäquate Haltung im Umgang mit Religionen sei. Sowohl Bedeutung als auch Legitimität der Trennung von Religion und Politik lassen sich auf der Grundlage der Überlegungen Madisons erschließen.

Die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Ordnung in Frankreich, Deutschland und den USA hat gezeigt, dass sich hinter der metaphorischen Rede von der Trennung vielschichtige und bewegliche Realitäten verbergen. Das Religiöse und Politische bezeichnen im Grunde keine fixierten Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt. Die Differenzierung beider Bereiche kann nicht als säuberliche Scheidung von essentialistischen Einheiten verstanden werden, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern müsste als Prozess gedeutet werden, in dem bestimmte Akteure im Spannungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. Politischen überhaupt erst konstituieren. Die Grenzziehung zwischen (säkularer) Politik und Religion in den liberalen Demokratien ist denn auch bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben; sie wird vor allem immer wieder anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte (vorläufig) verbindlich vorgenommen. Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine ge-

wisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht und Recht ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Seeleheil und Gemeinwohl* zu umkreisen. Dabei bedeutet die Trennung von Religion und Politik in der Demokratie im Kern die Entkoppelung der Staatsangehörigkeit bzw. der Staatsbürgerschaft von der Religionszugehörigkeit.

In der Stellungnahme Madisons werden auch die wirkmächtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik genannt, die – wie so oft auch hier – ein unentwirrbares Geflecht bilden: zum einen die historisch-pragmatische Sorge um Frieden und Ordnung bzw. die Angst vor der politischen Brisanz religiöser Wahrheitsansprüche, zum zweiten das religiöse Reinheitsgebot, das die Religion von den Notwendigkeiten und Niederungen der hiesigen Welt fernhalten möchte, und zum dritten die normativ begründete, ins Grundsätzliche gehende Sorge um die gleiche Freiheit eines jeden. Hinzu kommt schließlich 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. Diese vier Rechtfertigungsgründe sind einer voraussetzungsreichen Geschichte entsprungen; ihre Plausibilität rührt maßgeblich von der religionspolitischen Konfliktgeschichte des westlichen Erfahrungsraumes her, in die das Christentum und die Kirche als Heilsanstalt zutiefst verwickelt waren. Sie sind mit bestimmten Schwellenepochen europäischer Geschichte verbunden; das pragmatische Friedensargument antwortet auf die konfessionellen Bürgerkriege in der frühen Neuzeit, das religiöse Argument ging dieser bitteren Erfahrung teils voraus, mehr aber noch folgte es ihr im Zuge eines langwierigen Lernprozesses, vor allem bei den Protestanten; das normativ-menschenrechtliche Argument bricht sich mit den demokratischen Revolutionen in Frankreich und den USA des 18. Jahrhunderts Bahn; und das demokratietheoretisch-epistemische Argument ist schließlich philosophischen Ursprungs und neueren Datums, auch wenn es auf einer starken Denktradition der Aufklärung beruht, die mit der Autorität der Vernunft und der sie stützenden Wissenschaften die „Irrationalität“ des religiösen Glaubens behauptet und propagiert.

Die wichtigsten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik finden sich bei den politischen Denkern wieder, deren Beiträge wir im zweiten Teil exemplarisch rekonstruiert und gewürdigt haben. Die religionspolitischen Lösungs-

ansätze von Rousseau, Tocqueville und Habermas markieren wichtige Etappen in der Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte des europäischen Erfahrungsraumes, die mit schmerzhaften Lernprozessen einhergehen. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen zur Legitimität der religionspolitischen Ordnung steht jeweils ein Argument, auch wenn sie unterschiedliche Gründe und Motive bemühen; bei Rousseau ist es vor allem das pragmatische Friedensargument, bei Tocqueville das Selbstinteresse der Religion und bei Habermas das demokratietheoretisch-epistemische Argument; und von allen Autoren wird das normativ-menschenrechtliche Argument der gleichen Freiheit eines jeden Bürgers ins Feld geführt.

Jean-Jacques Rousseau betrachtet die Religion im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege, 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 Thomas Hobbes. 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 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 diesem Zusammenhang spricht Rousseau von „abscheulichen Lehren“, welche zum Verbrechen und zum Mord verleiten und Fanatiker hervorbringen; und fragt: „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?“ (Rousseau 1978: 564, Bd. I). Obwohl Rousseau 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 –, geht er davon aus, dass „das Übel“ letztlich im absoluten Wahrheitsanspruch der Religionen als solche besteht. Deshalb verlangt Rousseau von den Religionen nichts weniger, als dass sie von ihrem „exklusiven“ Wahrheitsanspruch abrücken, wenn sie toleriert werden wollen. Die Stimme der Menschen müsse letztlich 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. Rousseau erwägt zwei Lösungswege für das historisch vom Christentum aufgegebenen religionspolitischen Problem, die in der Forderung nach einer Trennung zwischen Gemeinwohl und Seelenheil konvergieren:

„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?“ (Rousseau 1978: 31, Bd. II)

Dieses rein bürgerliche Glaubensbekenntnis soll genau genommen nicht als Religion fungieren, sondern Elemente und Dispositionen einer Gesinnung des gesellschaftlichen Miteinanders enthalten, ohne die es unmöglich sei, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein; die *religion civile* ist nicht zuletzt gegen die Intoleranz und Bellizität des Christentums gerichtet. 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“ (ebd.: 32). 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“. 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:

„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, Herv. AC.)

Hier wird 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. Rousseau war zwar der Überzeugung, dass dem Staat keinerlei Befugnis für das Schicksal der Bürger im Jenseits zukommt. Doch könne dies nicht bedeuten, dass Religion und Politik miteinander nicht in Berührung kommen, weil die Religion nun einmal politisch-ethische Auswirkungen hat; und nur soweit dies der Fall ist, gehört die Religion in den Befugnisbereich des weltlichen Souveräns.

Knapp ein Jahrhundert nach Rousseau plädierte Alexis de Tocqueville im langen Schatten des Konflikts der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche für eine religionsfreundliche Trennung von Staat und Kirche, die er in den Vereinigten Staaten mit einiger Bewunderung beobachtet hatte. Die Religion könne sterben, wenn sie politischen Mächten allzu bereitwillig diene, warnte Tocqueville, die französischen Erfahrungen mit dem Katholizismus vor Augen. Die Revolution musste keineswegs notwendig in einer gewaltsamen Konfrontation mit der katholischen Kirche enden, 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 im unerlässlichen Ausmaß auf das weltliche Geschäft eingelassen habe; die Kirche habe mehr als politische Parteimeinung denn als religiöse Irrlehre wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen. 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. Dass die Religion zum Leben die Unterstützung politischer Mächte nicht benötige, zeige hingegen die Demokratie in den Vereinigten Staaten, wo jeder die religiöse Lebendigkeit des Landes auf die Trennung von Kirche und Staat zurückführe.

Dabei 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 eine kluge Überlebensstrategie des Christentums im demokratischen Zeitalter. 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. 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. 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. Der liberale Denker ist 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. 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 ihn gelehrt, dass die Koexistenz beider Mächte

nicht ohne eine Selbstbeschränkung ihrer jeweiligen Ansprüche auf Herrschaft und Wahrheit gelingen würde. 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 eine Brückenfunktion erfüllen soll. 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 Vatikanischen 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, sollte 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 im vergangenen Jahrhundert herangereift, auch wenn beide christliche Konfessionen inzwischen Menschenrechte, Demokratie und Trennung von Staat und Kirche mit theologischen Rechtfertigungsstrategien sich offensiv angeeignet haben. Die Oberhäupter der katholischen Kirche haben in den letzten Jahren 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.

Während Rousseau und Tocqueville sich bemühten, das Christentum für die Aufklärung zu öffnen, geht es Habermas heute darum, den „Risiken einer entgleisenden Säkularisierung“ mit Augenmaß zu begegnen, um die demokratischen Errungenschaften der Moderne durch eine Korrektur ihrer einseitigen Folgen retten zu können. 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). 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. 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 VerkapSELung freizusetzen. Denn 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, kursiv im Original)

Doch wie plausibel sind diese zur Rechtfertigung der Trennung von Religion und Politik im demokratischen Verfassungsstaat genannten Gründe? Können sie nur in Deutschland oder auch in anderen westlichen Demokratien Geltung beanspruchen? Und wie ist es um ihre Geltung und Bedeutung im außereuropäischen Erfahrungsraum bestellt?

Beginnen wir mit dem philosophisch-epistemischen Argument, das in den religionspolitischen Rechtfertigungsdiskursen der drei hier untersuchten Länder kaum eine Rolle gespielt hat, aber in den letzten Jahren von Philosophen wie Habermas stark

gemacht wird. 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, die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen sei fließend und dass die Festlegung der umstrittenen Grenze deshalb als kooperative Aufgabe verstanden werden solle, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen (Habermas 2001a: 22). Habermas geht 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“ (Habermas 2008a: 35). So sehr er die vom Papst angestrengte 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. An anderer Stelle ist von „unbegründeter Hoffnung“ und „unbegriffenem Fremden“ die Rede. Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich nicht mehr kitten. Er wolle denn auch nicht einem „schwiemelligen Kompromiss“ das Wort reden, betont der Philosoph, wenn er die nachmetaphysische Vernunft angesichts neuer politischer Herausforderungen (vor allem der Gefahr einer restlosen Selbstobjektivierung des Menschen 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. Womit begründet Habermas konkret die epistemische Differenz zwischen religiösen und säkularen Gründen? Neben dem Offenbarungscharakter der Religion und der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft erwähnt Habermas als drittes Kriterium der Differenz die rituelle bzw. kultische Dimension religiöser Erfahrung. Abgesehen davon, dass nicht alle Religionen Offenbarungsreligionen sind und die rituelle Dimension und Verwurzelung nicht bei allen Religionen gleichermaßen stark ausgeprägt sein dürfte, bestehen zwischen der religiösen und säkularen „Erfahrungsebene“ 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. 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 von Menschen mit anderen religiösen und weltanschaulichen Standpunkten erreicht werden können. Die Zweifel an der These einer unüberwindbaren epistemischen Kluft 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 verstehen sich von selbst und sind jedenfalls im Ergebnis nicht weniger umstritten als diejenigen religiöser Überzeugungen. 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; dies gilt auch dann, wenn die von Habermas und anderen liberalen Denkern wie John Rawls zur Legitimität politischer Herrschaft verlangte und unterstellte Zustimmung keine faktische, sondern nur eine hypothetische ist, 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. Dies zeigt sich nicht zuletzt im sensiblen moralischen Bereich, etwa im Streit über die Legalisierung von Abtreibung und Sterbehilfe oder Fragen der Reproduktionsmedizin, des Tierschutzes und Klimawandels, in dem die Argumentationslage so unübersichtlich ist, dass – wie Habermas selbst zu bedenken gibt – „keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen“ berufen wird (Habermas 2007b: 1444). Die von Habermas behauptete epistemische Kluft zwischen Glauben und Vernunft, Religion und säkularer Politik lässt sich denn auch 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 Bellizität des Christentums in der frühen Neuzeit. Und daraus erwuchs später im Zeitalter der Aufklärung der allgemeine Vorwurf der „Irrationalität“ an die Religion, der heute vor allem durch die Gewalt islamistischer Dschihadisten erneut bestätigt zu werden scheint.

Damit haben wir bereits das pragmatische Friedensargument berührt, wonach die Trennung von Religion und Politik die Antwort auf die konfessionellen Bürgerkriege im Europa der frühen Neuzeit gewesen sei. Die Forderung nach einer Trennung ist die Lehre aus der Erfahrung, dass die politischen „Erträge“ und Implikati-

onen von Religionen 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. Von dieser Warte aus betrachtet ist die Trennung letztlich eine elementare Vermeidungsstrategie von potentiell tödlichem Hader und Zwist und zugleich Ermöglichungsbedingung eines einigermaßen geordneten, friedlichen und „gewöhnlichen“ Zusammenlebens von Menschen; sie soll allen „Versuchungen der Ewigkeit“ und „Endlösungen“ einen Riegel vorschieben und die Offenheit des demokratischen Prozesses und die zeitliche Vorläufigkeit seiner Lösungen gewährleisten. Diese pragmatische Begründung der liberalen Trennung von Religion und Politik dürfte heute 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 ins Auge zu fassen. 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 sich 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? Hinzu kommt, 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, Reue und Buße, die die Grenzen des säkularen Erwartungshorizontes sprengen. Religiöse Akteure haben 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. 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 Reli-

gionen auf Kosten ihres Gewaltpotentials zu entfalten; er müsste 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. Schließlich sollte bedacht werden, dass die Befriedungsstrategie der Politik durch Umgehung bzw. Ausklammerung weltanschaulich-religiöser Streitfragen mit hoher Sprengkraft für das Gemeinwesen sich unter Umständen als kontraproduktiv erweisen kann, weil der Staat dadurch *volens* eine bestimmte Lösung oder Nichtlösung begünstigt und selber im Streit zur Partei wird. Gleichwohl ist die Alternative „Konfliktvermeidung durch Privatisierung“ oder „parteiische 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. Solche pluralistischen Lösungen sind nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern inzwischen in den meisten Demokratien (etwa im Schulwesen oder bei Personenstandsangelegenheiten) 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.

Die weit verbreitete Gleichung von Menschenrechten, vor allem der gleichen Religionsfreiheit und der Säkularität, geht nicht restlos auf. Der säkulare Staat kann die Religionsfreiheit nur rechtlich gewährleisten, wenn er positiv bestimmt, was Religion sein soll und dadurch die Begrenzung seiner Befugnis auf „weltliche Angelegenheiten“ notwendig überschreitet; die Religion stellt die „negativ identitätsstiftende Bezugskategorie des säkularen Staates“ dar, die der Staat paradoxerweise durch Charakterisierung bestimmter Praktiken, Anschauungen und Sprachspiele als „religiös“ mitkonstituiert (Reuter 2007: 182). Dies gilt umso mehr, wenn der Staat den Religionen „lukrative Angebote“ wie den privilegierten Körperschaftsstatus, steuerliche Vergünstigungen, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Mitwirkungsrechte in staatlichen Rundfunkanstalten und Dispense vom allgemeinen Recht macht. Doch ist die religionspolitische Gleichung nicht nur als eine beschreibende, sondern auch als eine normative Aussage nicht haltbar. Denn es mag zwar Gesellschaften geben, in denen die gläubigen Bürger und Gruppen ihre religiösen Überzeugungen aus der Regelung des menschlichen Zusammenlebens heraushalten wollen, weil sie die hiesige Welt als zutiefst korrupt einstufen und jegliche Vermengung ihrer religiösen Botschaft mit dessen Niederungen als eine Verunreinigung betrachten – wie dies etwa tendenziell bei den spiritualistischen Puritanern in neuenglischen Staaten wie Roger Williams oder William Penn der Fall war. In diesem –

historisch eher seltenen – Fall käme die Verwirklichung der Religionsfreiheit mit der Weltlichkeit des Staates tatsächlich zur Deckung. Von den modernen, weltanschaulich-religiös zutiefst zerklüfteten Gesellschaften lässt sich dies aber keinesfalls von vornherein behaupten; selbst in solchen, in denen religiöse Gemeinschaften vorherrschen, die den „Schwerpunkt“ ihres Erwartungshorizontes auf das Jenseits bzw. in eine transzendente Seinsordnung verlagern, werden immer auch potentiell politische Erwartungen an das „weltliche Regiment“ adressiert. Daher ist die in der Gleichung von Religionsfreiheit und Säkularität enthaltene Behauptung bei Licht besehen eine vereinnahmende Vorab-Klärung dessen, was im Grunde nur durch die betroffenen Bürger eines demokratischen Gemeinwesens entschieden werden kann. Allein ihnen kommt die Entscheidung zu, ob und wie viel „Weltlichkeit“ des Staates im Einzelnen aus der Verwirklichung ihrer gleichen (Religions-)Freiheit resultieren soll. Die elementare Voraussetzung dafür ist natürlich, dass sie auf Gewalt verzichten und die Grundrechte anderer Bürger nicht antasten. 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 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 meist auf Kosten anderer in politische Macht und Anerkennung umzumünzen. 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, weil sie nur schweren Herzens darin einwilligen, 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.

Das lateinische Christentum hat im Zuge einer langen und schmerzvollen Geschichte gelernt, die Demokratie und Trennung von Religion und Politik als Errungenschaften wertzuschätzen. In Frankreich wurde die Trennung von Staat und Kirche in einer polemischen Frontstellung gegen die katholische Kirche (und mit der Unterstützung der protestantischen und jüdischen Gemeinde) durchgesetzt. 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 anschlossen. 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 oder zwei Schwertern

forderten und begründeten. Insofern kann dem 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.

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. Können die Staaten und Gesellschaften im politischen Erfahrungsraum des orthodoxen Christentums, des Islam, des Judentums sowie des Hinduismus und Buddhismus eine institutionell relativ verfestigte Ausdifferenzierung von Religion und Politik realisieren oder aber brauchen sie eine solche gar nicht, 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? Obwohl diese Frage im Grunde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengt, haben wir sie am Beispiel der jüdischen Religion in Israel und des Islam in der Türkei in der gebotenen Kürze erörtert.

Der Jahwe-Gott hatte die Israeliten durch die Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt und von ihnen als Volk Besitz ergriffen. 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. Als „politisches“ Gemeinwesen fand Israel seine Mitte und Identität in 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. 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 der

Fülle der offenbaren Wahrheit und den Notwendigkeiten der irdischen Existenz als Volk, die im Grunde bis heute die politische Geschichte Israels wie ein roter Faden durchzieht.

Die Zerstreuung 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. 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 Geltungsvorranges der jüdischen Religionsgesetze ausgelegt werden.

Nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Zerstreuung 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. 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. Tatsächlich sollte aber 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 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. 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. 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. 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 im Überbietungseifer die heilsgeschichtliche Aufladung der Politik; die historische Erfahrung der existenziellen Bedrohung und permanenten Belagerung gibt vor allem den orthodoxen und radikalen Kräften unter ihnen immer wieder Auftrieb. 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. 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 „Heiligen Landes“ im Rahmen eines politischen Friedensabkommens an Palästinenser abzutreten. 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, auch wenn es eine beachtliche liberale Strömung des Judentums sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes gibt, die die Einhaltung der Menschenrechte und anderer demokratischer Mindeststandards einklagt. Von den vier Rechtfertigungsgründen der Trennung von Religion und Politik, denen wir in der vorliegenden Arbeit auf Schritt und Tritt begegnet sind und die ihre Plausibilität kumulativen religionspolitischen Lernprozessen in Europa verdanken, sind vor allem zwei im Judentum und in Israel wirksam, auch wenn sie bisher noch keine politische Durchschlagskraft entfaltet haben: nämlich das pragmatische Friedens- und das normativ-menschenrechtliche Argument; das philosophisch-epistemische Argument hingegen spielt so gut wie keine Rolle und das theologische Argument schließlich hat einen ausgesprochen schwierigen Stand.

Eine ähnliche Konstellation lässt sich tendenziell auch im islamischen Erfahrungsraum feststellen, auch wenn allgemeine Aussagen und Zuschreibungen zum Verhältnis von Politik und Islam kaum möglich sind. Nicht nur die dogmatischen Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Schiitentum, den verschiedenen Rechtsschulen und der Mystik müssten im Auge behalten, sondern auch

die mannigfaltigen Gestalten und Kontexte politischer Herrschaftspraxis stärker ins Blickfeld gerückt werden. Gleichwohl sollte der Hinweis auf die Kontingenz der europäischen Geschichte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die genannten Rechtfertigungsgründe der Trennung von Religion und Politik auch in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften am Werke sind, wenn auch natürlich in unterschiedlicher Dosierung. Die pragmatische Sorge um Ordnung und Frieden geht angesichts des gewaltbereiten Islamismus auch in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften um. Der islamistische Dschihadismus erinnert die Europäer heute an ihre eigene Geschichte konfessioneller Gewalt und legitimiert auf Umwegen das Trennungssystem. Auch in den islamischen Gesellschaften kann aus dieser „unheilvollen“ Situation heraus die Forderung, Gottes Botschaft von den Interessen und Niederungen der hiesigen Welt fernzuhalten, nachdrücklicher als bisher erhoben werden. Nader Hashemi geht in seiner Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Lernprozessen in Europa davon aus, dass „(t)he clear lesson from European history is that a religious reformation of ideas about government *preceded* the movement toward secularization and democratization“, während es in der islamischen Welt gerade umgekehrt sei (Hashemi 2009: 149, Herv. i.O.). Doch auch in den westeuropäischen Staaten ist der Weg zu Demokratie und Säkularität nicht immer durch eine entsprechende reformatorische „Aufbereitung“ religiöser Ideen geebnet worden. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland haben sich die christlichen Kirchen erst eines anderen besonnen, als Demokratie und die Trennung von Staat und Kirche vollendete Tatsachen waren. Lukas Wick bemerkt in seiner Auseinandersetzung mit der theologischen „Verarbeitung“ der demokratischen Errungenschaften seitens der Ulema im näheren und weiteren Umkreis der berühmten Azhar Universität in Kairo, sozialer Wandel, das Ringen mit dem Staat und den Salafisten seien für das Denken der Theologen „mindestens so prägend“ wie spezifisch religiöse Überlegungen (Wick 2009: 171). Die normative Kraft des Faktischen könne unter Umständen auch die islamische Theologie zu einem Wandel beflügeln, einmal abgesehen davon, dass die meisten Muslime sich im Alltag kaum an theologischen Vorgaben orientierten (ebd.: 180). Das Beispiel der Türkei scheint diese Einschätzung – bei aller Unübersichtlichkeit im Einzelnen – zu bestätigen, gibt es dort doch theologische Ansätze, die die Trennung von Religion und Politik durch den Islam begründen; erwähnt sei hier lediglich die sogenannte Ankaraner Schule, die sich einer modernistischen Koranexegese befleißigt (Körner 2006). Der Blick auf die Türkei zeigt im Übrigen auch, dass die heute in Europa sehr verbreitete Einschätzung, der Islam kenne keine Trennung von Religion und Politik, nicht zutrifft. Es gab im Osmanischen Reich neben der religiösen auch funktionale Rechtfertigungsansätze politischer Herrschaft, die sich an den weltlichen Belangen und Erfordernissen des Staates orientierten; und später wurden diese Ansätze durch Atatürk unter dem Einfluss des französischen Laizismus in der republikanischen Türkei radikalisiert. Nicht weniger brisant und relevant ist ferner die menschenrechtliche Forderung

nach Freiheit und Gleichheit in der Türkei und in den anderen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften. 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. So zweifelhaft es auch sein mag, mit manchen 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“ wie in Europa zu entwickeln: an der Notwendigkeit einer freiheitsgerechten Vermittlung zwischen individueller Autonomie und religiöser Heteronomie jedenfalls führt kein Weg vorbei. Der ägyptische Philosoph Fuad Zakaria bündelte diese Sorgen und Motive Anfang der 1990er zu einer Warnung vor jeglicher Vermengung von Religion und Politik, dabei auch aus dem eigenen Erleben schöpfend:

„Religiöse Ideale werden durch die Politik vergiftet und korrumpiert, umgekehrt ist die Religion nicht in der Lage, eine Welt zu ordnen, die überwiegend von säkularen Mechanismen gesteuert wird. Die Erfahrung zeigt, dass Freiheit und Demokratie unter einer säkularen Demokratie besser gedeihen als unter einer religiösen. Eine religiöse Regierung begünstigt – offen oder indirekt – die Verfolgung der Minderheit durch eine Mehrheit, und sie macht den Herrschern leicht, das Sakrale zur Rechtfertigung ihres Tuns zu missbrauchen, eigene Fehler mit dem Argument vermeintlicher Unfehlbarkeit zu kaschieren. Sobald die Politik absolute Wahrheiten zu ihrer Grundlage macht, werden elementare Menschenrechte, an erster Stelle die Glaubensfreiheit und die Freiheit des Denkens, suspendiert, wenn nicht gar liquidiert“ (Zakaria 1992: 242)

Ägypten, die Türkei und andere Staaten aus dem islamischen Erfahrungsraum täten gut daran, diese Warnung ernst zu nehmen, solange der Beweis noch nicht erbracht ist, dass auch eine islamische Demokratie Frieden, Freiheit und Gleichheit verbürgen kann. Damit möchte ich freilich keineswegs nahelegen, dass die Alternative entweder eine strikt säkulare oder aber eine theologisch-islamische Demokratiekonzeption sei. Im Gegenteil: Die größten Freiheitsräume und Erfolgchancen könnten gerade dort liegen, wo es im Rahmen demokratischer Aushandlungsprozesse versucht wird, eine Vermittlung zwischen diesen radikalen Positionen zu realisieren, wie das jetzt in der Türkei zumindest ansatzweise geschieht. Im Zuge des sogenannten arabischen Frühlings haben Muslime gewissermaßen ihre politische Subjektqualität „entdeckt“ und das von europäischen Kritikern vielfach eingeklagte „Könnensbewusstsein“ bewiesen; jetzt ist es an ihnen, sich nicht erneut zum Objekt der Politik degradieren zu lassen, sei es auch im Namen Gottes.

Charles Taylor hat unlängst vor einer „Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen“ gewarnt, weil sie jegliche offene und konstruktive Diskussion über die Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie im Keim ersticke (Taylor 2012: 65). Tatsächlich dürfte die gebetsmühlenartige Beschwörung religionspolitischer Zauberformeln wie der „Trennwand“ in den USA oder der *Laïcité* in Frankreich nicht weiterführen, wenn wir die dahinterliegenden vielschichtigen Lernprozesse nicht vergegenwärtigen. Die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Legitimität der Trennung von Religion und Politik sollte gezeigt haben, dass die zugunsten der Trennung genannten Sorgen und Gründe durchaus berechtigt und plausibel sind, hierüber aber nicht unabhängig von den Erfahrungen und Gegebenheiten einer konkreten Gesellschaft und Situation vorab entschieden werden kann. Es gilt, die Vielfalt der politischen Normen und Ziele aus dem Schatten der religionspolitischen Zauberformeln zu befreien und wieder stärker ins Blickfeld zu rücken. Die demokratischen Rechtfertigungsgründe sollten jedenfalls nicht hinter dem Schleier der metaphorischen Rede von der Trennung zwischen Religion und Politik verschwinden. Dahinter müssen die einzelnen politischen Normen und Güter wie Freiheit und Gleichheit, Frieden und Stabilität und die zwischen ihnen potentiell bestehenden Spannungen wieder sichtbar gemacht und ernstgenommen werden. Dabei lässt sich das Problem der Abwägung nicht abstrakt lösen, auch wenn die Notwendigkeit des irdischen Friedens und das Recht aller Bürger auf gleiche Freiheit eine gewisse Priorität beanspruchen können. Die metaphorische Rede von einer Trennung zwischen Religion und Politik schaffe mehr Probleme herbei als sie löse, kritisieren manche, weil sie von den religionspolitischen Problemen der Demokratie abstrahiere und ablenke; ginge es nach ihnen, sollte sie deshalb aus dem Vokabular der politischen Theorie gestrichen werden. So weit wollen und brauchen wir nicht zu gehen, da die Formulierung einer langen und schmerzvollen Geschichte abgerungen ist und sich als Chiffre für die Lösung des religionspolitischen Problems in das kollektive Gedächtnis großer Teile der Menschheit eingegraben hat. Gleichwohl sollte das Prinzip der Trennung weder die einzelnen Bürger noch die gewählten politischen Entscheidungsträger in der Demokratie von der Rechenschaftspflicht dispensieren, wenn es um Gemeinwohl und Seelenheil geht.

